12

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

EYS

الأيس

Bazı ilk devir İslâm filozofları ve kelâmcıları tarafından varlık veya var olan nesneler için kullanılan terim.

“Yokluk” ve “yok olan şey” anlamındaki leys kelimesinin karşıtıdır. Arap dilinde çok az bir kullanım alanı bulunan ve ilk defa filozof Kindî’nin felsefî risâlelerinde görülen eys terimi Allah’ın varlığı, sıfatları ve âlemin yaratılmışlığı söz konusu edilirken kullanılmıştır. Kindî’ye göre Allah, “geçmişte ve gelecekte üzerinden asla yokluk geçmeyen” (لم تكن ليس ليساً ولا تكون ليساً أبداً) “mevcudiyetini daima sürdüren” (لم يزل ولا يزال أيساً) gerçek varlıktır. Varlığının sebebi bulunmayan Allah bütün varlıkları (evsât) yoktan (leys) yaratan ilk sebep ve gerçek fâildir (müeyyis). Çünkü yok olan bir şey kendi kendini var edemez, var olmak için mutlaka bir sebebe muhtaçtır. Bu sebep de daima var olan ve başka hiçbir sebebe ihtiyacı bulunmayan Allah’tır (Resâʾil, s. 58-60). İbn Sînâ genellikle varlığı vücûd, yokluğu da adem kelimeleriyle karşılamakla birlikte bazan varlık yerine eys. adem yerine de leys terimlerini kullanmıştır. Nitekim ilim sıfatından söz ederken Allah’ın bir şeyi varlık alanına çıkmadan önce yok (leys), meydana geldikten sonra var (eys) olarak bildiğini belirtir (el-İşârât, III, 292).

Hârizmî, İslâm kelâmcılarının eys terimini eserlerinde kullandıklarını söylüyorsa da (Mefâtîhu’l-ʿulûm, s. 17) bu kullanım pek yaygınlık kazanmış değildir. Tesbit edilebildiği kadarıyla eys sadece bazı İsmâiliyye kelâmcılarının eserlerinde görülmektedir (Meselâ bk. Hamîdüddin el-Kirmânî, s. 49-52). İlk İslâm filozofu olan Kindî’nin eysi hem Allah hem de yaratıklar hakkında kullanmasına karşılık İsmâiliyye kelâmcılarından Ebû Ya’kūb es-Sicistânî ve Hamîdüddin el-Kirmânî varlık kavramının, dolayısıyla eysin Allah’a atfedilemeyeceğini ileri sürerler. Çünkü Allah’ı varlıkla nitelemek O’nun varlığa yani bir bakıma başkasına muhtaç olmasını gerektirir, halbuki Allah hiçbir şeye muhtaç değildir. Eğer Allah varlık sıfatıyla nitelenebilseydi cevher veya araz türünden bir varlık olacak, ayrıca ya zâtı veya başkası tarafından meydana getirilmesi gerekecekti:

oysa hatıra gelebilecek bu gibi ihtimallerin tanrı kavramıyla bağdaşması imkânsızdır.

Öyle anlaşılıyor ki İsmâilî müellifler eleştirilere hedef olmamak için vücûd yerine eys terimini tercih etmişler ve bu terim aracılığıyla Allah’ın varlıkla nitelenemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak bu görüş, sonuçta Allah’ın gerçek bir varlık değil sadece zihnî bir kavram olduğu düşüncesine götüreceğinden sakıncalıdır. Zira insan zihninde herhangi bir iz bırakmayan aşırı tenzih fikri Allah’a inanıp bağlanmayı güçleştirdiği gibi âtıl ve pasif bir tanrı anlayışına da yol açmaktadır. Ayrıca bütün varlıkları cevher ve araz kategorisi içinde düşünmek ve her var olanı bu çerçevede değerlendirmek mantık açısından isabetli değildir. Kelâm ve İslâm felsefesinde vücûd, mevcûd, adem ve ma’dûm kavramlarının kullanılmaya başlandığı IV. (X.) yüzyıldan itibaren eys ile leys veya “lâ eys” terimleri çok az kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “eys”, “lys” md.leri; Cemil Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 183-184; Kindi. Resâʾil, s. 53, 58-60; Hârizmî, Mefâtîhu’l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 17, 18; İbn Sînâ. el-İşârât (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1985, III, 292; Hamîdüddin el-Kirmânî, er-Ri-sâletü’l-mevsûme bi’l-mudıyye fi’l-emr ve’l-âmir ve’l-meʾmûr (Mecmüʿatü resâʾil içinde, nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1403/1983, s. 49-52; Abdurrahman Bedevi, Mezâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 220-224.

Yusuf Şevki Yavuz

EYTÂH et-TÜRKÎ

(bk. INÂK et-TÜRKÎ)

EYÜP

Haliç'in son kısmında, surların hemen dışında yer alan ilçe merkezi ve İstanbul'un en eski semtlerinden biri.

Kuzeydoğudan Sarıyer, doğudan Kâğıthane ve Şişli, güneyden Fatih, Bayrampaşa, Esenler, batıdan Gaziosmanpaşa, kuzeybatıdan Çatalca ilçeleri ve kuzeyden de Karadeniz ile çevrilidir. İlçe toprakları Haliç kıyılarından kuzeybatıya doğru hafif dalgalı düzlükler halinde uzanır. XIX. yüzyıl başlarında burada bulunduğu bilinen ve biri İslâmbey, Düğmeciler. Kurukavak derelerinin birleşmesiyle oluşup Eyüp Camii yanından geçerek iskelenin iki tarafından, diğeri ise Eyüpsultan İskelesi ile Bahariye arasında Şah Sultan Tekkesi civarından Halic'e dökülen iki büyük dere yoğun iskân dolayısıyla bugün ortadan kalkmıştır. Fetihten sonraki yerleşmelerle sur dışında teşekkül etmiş ilk kasaba olan Eyüp, bu iskânı yönlendiren Eyüp Sultan Külliyesi'nin inşasıyla birlikte Osmanlı hanedanı ve halk arasında halen devam eden büyük bir dinî-manevî önem kazanmıştır.

Tarih. Bizans döneminde Eyüp, sur dışında bulunan nekropol (mezarlık) bölgesinde önemsiz bir yerleşme merkezi durumundaydı. Bazı kaynaklarda, Ayvansaray'dan Eyüp'e kadar uzanan alanın tamamına bu çağda Kosmidion denildiği kaydedilmekteyse de bugün Kosmidion'un Eyüp'ün güneyinde küçük bir manastırlar semti olduğu bilinmektedir. Burası ile Blakhernai Sarayı arasında bazı önemli binalarla, İstanbul kuşatmasından bahseden kaynaklarda adına sıkça rastlanan ve Haliç sahilindeki Blakhernai Sarayı'na en yakın kapı olan Xyloporta (Tahtakapı; Pîrî Reis'in haritası ile Evliya Çelebi'nin seyahatnâmesinde Eyyûb-i Ensâri Kapısı) bulunuyordu. Kosmidion semti Hagios Panteleimon. Hagios Mamas, Hagios Theodoros, Hagios Thalaelos ve Hagios Kosmas-Damianos kilise ve manastırlarının yer aldığı dinî bir merkezdi. IV. Mikhail zamanında (1034-1041) yapılmış ve yoksulları ücretsiz tedavi eden Anargyroi azizlerine adanmış olan bu son kilise ve manastır Haliç'e bakan tepenin üzerinde yükseliyordu. Yanında bir hamamla bir de çeşme bulunan ve semtin en önemli ziyaretgâhı olan bu külliye, Godefroi de Bouillon'un Haçlı orduları Konstantinopolis'i kuşattığında (1096) tam bir kaleye dönüşmüştü; bugün ise izi kalmamıştır.

Eyüp son kuşatma sırasında Osmanlı ordularının karargâh kurduğu yerler arasında idi; Haliç'teki filo da buranın kıyılarında surlara yönelik faaliyet göstermişti. Ayrıca II. Mehmed şehrin fethi sırasında Kosmidion'da ikamet ediyordu. Bizans başkentinin Osmanlılar tarafından fethinden sonra yeni adını Hz. Peygamber'in sancaktarı Ebû Eyyûb el-Ensârî'den alan bu semt, bütün İslâm

âlemi için önemli bir nekropol olarak gelişme gösterdi. Emevîler'in 669 yılındaki Konstantinopolis kuşatmasına katılan ve bu sırada hastalanarak vefat eden Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin, vasiyeti uyarınca İslâm ordusunun ulaşabildiği en ileri noktada defnedildiği ve sahâ-bilerden birkaçının mezarının da yine o civarda olduğu kabul ediliyordu. Emevî ordusu çekildikten sonra Bizanslılar'ın kabrin korunmasına özen gösterdikleri, üzerine dört sütunla taşınan bir kubbe yaptıkları ve geceleri burada kandil yaktıkları da rivayet edilmekteydi. Yine rivayetlere göre bu türbe kısa sürede kıtlık ve darlık zamanlarında medet umulan bir ziyaretgâh haline gelmişti ve halen türbede bulunan kuyu ile bağlantılı olduğu sanılan bir pınarın hastaları iyileştirdiğine inanılıyordu. Bu civarda yer aldığı bilinen Hagios Kosmas-Damianos Külliyesi'nin de şifa verici azizlere adanmış olması, burada yüzyıllardır devam eden bir geleneğin varlığını göstermektedir. Latinler 1204'te Konstantinopolis'i ele geçirdiklerinde Ortodokslar'a ait kilise ve kutsal yerleri yakıp yıkarken Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin türbesi de muhtemelen tahrip olmuş ve zamanla ortadan kalkmıştı. Ancak İstanbul'un gelecekteki fethinde Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin yol gösterici bir rol oynayacağına dair rivayetler hep yaşayagelmişti. İşte bu zeminde, 1453'te kuşatma sürerken II. Mehmed'in hocası Akşemseddin'in kerâmet göstererek bu mezarın yerini keşfettiği ilân edilmiş, bunu fethin gerçekleşeceği yolunda önemli bir işaret sayan askerin de morali yükselmişti. Kabrin yeri olarak Akşemseddin'in gösterdiği noktada hemen bir türbe yapılmış, fetihten kısa süre sonra da Eyüp Sultan diye bilinecek olan cami ile medrese inşa edilerek bu yörenin manevî yapısının temelleri atılmıştır.

Eyüp daha sonra bir kasaba şeklinde gelişmeye başladı. Fâtih Sultan Mehmed İstanbul'un imar ve iskânı için çalışırken Bursa bölgesinden getirttiği bir kısım halkı buraya yerleştirdi. Böylece vakıflar yoluyla iskân

teşvik edilerek sur dışında yeni bir kasabanın teşekkülü tamamlandı. Dursun Bey türbe, cami, medrese ve hamamdan ibaret külliyenin etrafına halkın çok rağbet edip her taraftan gelerek çevrede evler, köşkler yaptığını ve buranın bir “hoş teferrüc-gâh kasaba” olduğunu, pek çok kimsenin denizden veya karadan buraya gelip sohbet ve ziyarette bulunduğunu yazar (Târîh-i Ebü’l-Feth, s 75). Zamanla Eyüp bir kadılık haline getirildi ve bağlı köyler padişah haslarına dahil edildi. “Haslar kadılığı” veya 1583’ten sonra “havâss-ı refîa” olarak bilinen Eyüp kadılığı mevleviyet derecesindeki büyük kadılıklardan biri durumundaydı ve Çatalca, Büyük-Küçük Çekmece ile Silivri’yi içine alıyordu. Evliya Çelebiye göre XVII. yüzyılda buraya yirmi altı nahiye, 700 köy bağlıydı; ancak bu rakamların doğruluğu şüphelidir. Haslar kadılığı köyleri II. Bayezid döneminde Beyazıt Camii evkafına dahil edilmişti. XVI. yüzyılın başlarında Boğaz’dan Bakırköy sahillerine, Çatalca’ya ve Beyoğlu kesimine uzanan kazada 163 köy vardı (Barkan, s. 600-607). XVIII. yüzyılda buranın sınırları Midye ve Burgaz’ı içine alacak ölçüde genişletilmişti. Bu yüzyılın İlk çeyreğinde Eyüp ve Haliç en parlak devrini yaşadı; ayrıca sanayileşmenin ilk adımları da bu dönemde atıldı. XVIII. yüzyılda nüfusun iyice yoğunlaştığı Eyüp’te II. Mahmud döneminde çeşitli iskân faaliyetleri gerçekleştirildi. Rami’de kurulan kışla çevresinde yeni yerleşme birimleri ortaya çıktı ve sanayileşme girişimleri dolayısıyla kıyılara birçok tesis inşa edildi. XIX. yüzyılın sonlarında göçmenlerin iskânı özellikle Rami bölgesinin daha da büyümesine yol açtı. Burası Cumhuriyetin ilk yıllarında yine Balkan göçmenlerinin iskânına sahne oldu. Giderek Alibeyköy taraflarına doğru büyüyen Eyüp’te ayrıca Anadolu ve Trakya’dan gelenlerin yerleşmesiyle Sağmalcılar (Bayrampaşa) kesimi ortaya çıktı. Fakat sanayi tesislerinin yoğunluğu Eyüp’ü olumsuz yönde etkiledi. 1980’lerden itibaren başlatılan projeler çerçevesinde kıyı boyundaki tesisler yıktırıldı ve yerleri açık saha, park haline getirildi; ayrıca kıyı boyuna kazıklar üzerine oturtulan yeni bir yol yapıldı. Ancak bu arada eski tarihî çevre de bu düzenlemeler dolayısıyla tahribata uğradı. 1990 sayımına göre Eyüp ilçesinin 211.986 olan nüfusunun 200.045’i İstanbul Büyükşehir Belediyesi sınırlan içinde, geri kalan kısmı ise (Il.941 nüfus) Kemerburgaz bucağına bağlı sekiz köyde yaşıyordu.

Ekonomik ve Sosyal Yapı. İstanbul’un fethinin ardından bir kasaba olarak gelişen Eyüp’te, Ekrem Hakkı Ayverdi’nin XV. yüzyıl vakfiyelerine

dayanarak yaptığı tesbitlere göre ilk iskân sahaları, Ayvansaray Kapısı'ndan başlayarak Haliç sahili boyunca sıralanan Abdülvedûd, Câmi-i Kebîr ve Ülice (sonradan Evlice) Baba mahalleleri idi. Bunların arkasında Kasım Çavuş, Sofular, Ortakçıbaşı ve Fethi Çelebi mahalleleri uzanıyor, daha içeride de Sofular'ın doğusunda Mehmed Bey mahallesi yer alıyordu. XVII. yüzyılda Eyüp İstanbul ile birleşmiş durumdaydı; nitekim Evliya Çelebi surlarla Eyüp arasında boş arazinin bulunmadığını söyler. Ona göre burası, 9800 kadar binası ve çarşısındaki 1085 dükkânı ile oldukça mâmur bir şehir özelliği taşıyordu (Seyahatname, I, 396). Şer'iyye sicillerinden, XVIII. yüzyılda Eyüp'ün biraz daha gelişme gösterdiği ve mevcut mahallelere Cezerî Kasım Paşa, Dâvud Ağa, Emîr Buhârî, Düğmeciler, Hamamcı Muhiddin, Kiremitçi Süleyman, Düğmecibaşı, Zeyneb Hatun, Defterdar Kara Süleyman ve Eğrikapı mahallelerinin eklendiği öğrenilmektedir.

XIX. yüzyıl sonlarına doğru Eyüp bölgesinde Kurukovan, Eskiyeni, Bülbülderesi, İdrisköşkü, Otakçılar, Çömlekçiler, Taşlıburun ve Yeniçeşme gibi bazı yeni semtler oluştu. Dahiliye Nezâreti'nin yaptırdığı 1885 tarihli istatistik cetvelinde Eyüp bölgesinde yirmi sekiz mahalle olduğu, bunlardan yirmi ikisinin Eyüp, dördünün Çömlekçiler ve ikisinin Sofular semtinde bulunduğu görülmektedir. Bu

cetvele göre Eyüp semtinin mahalleleri Nişancı Atik Mustafa Paşa, Baba Haydar, Dere (Nazperver). Cezerî Kasım Paşa, Silâhî Mehmed Bey, Kızıl Mescid, Câmi-i Kebîr, Servi, Topçular, Defterdar Mahmud Efendi, Dâvud Ağa, Şah Sultan, Defterdar Kara Süleyman Çelebi, Emîr Buhârî, Süleyman Subaşı, İslâm Bey, Ali Paşa-i Cedîd, Kasım Çavuş, Ülice Baba, Zeyneb Hatun, Aşçıbaşı ve Fethi Çavuş; Çömlekçiler semtinin mahalleleri Takyeci, Mehmed Bey, Düğmeciler ve Zal Mahmud Paşa; Sofular semtinin mahalleleri de Cebecibaşı ve Otakçıbaşı idi. Bu mahalleler bugün de çoğunlukla aynı isimleri taşımaktadır. Eyüp'ün Haliç kıyısında uzanması, deniz ulaşımı için oldukça elverişli bir ortam meydana getiriyordu; nitekim Eremya Çelebi (ö. 1695) Ayvan Saray'dan başlayarak sahilde birçok iskele bulunduğunu kaydeder. Eyüp kayık iskelesi Haliç'in en büyük iskelelerinden biriydi. XIX. yüzyılda Ayvansaray ile Bahariye arasında sırasıyla Yâvedûd, Çamur, Defterdar. Zal Mahmud Paşa, Eyüp, Bostan ve Yalıhamamı iskeleleri bulunuyordu. Ayvansaray ve Sütlüce'den kalkan

kayıklar Eyüp İskelesi'ne sefer yapardı. Evliya Çelebi eskiden bu iki sahil arasında bir köprü bulunduğundan söz eder; Bizans devrinde de burada bir köprü olduğu bilinmektedir. Eyüp İskelesi'ne kayıtlı kayıklar Eminönü Yemiş İskelesi ile Eyüp arasında yolcu taşırdı. 1216 (1801-1802) yılında tanzim edilen kayıkçı esnafı sicil ve kefalet defterinde bu iskeleye kayıtlı doksan üç kayık, doksan yedi nefer kayıkçı vardı ve kayıkçıların seksen ikisi Müslüman, on beşi Ermeni idi.

Eyüp ve civarında padişahlara ayrılmış tarım alanları bulunuyordu. XVIII. yüzyıl şer'iyye sicillerinden burada zengin köylülerin yaşadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Eyüp'te yoğun bir üretim faaliyeti gerçekleştiriliyordu. Sarraf Hovannesyan, Karadeniz ve Akdeniz'den gemilerle gelen buğdayın İstanbul, Galata, Üsküdar, Kartal. Boğaziçi ve Eyüp'teki değirmenlerde işlendiğini belirtir. Erkek çocukların sünnet öncesi özel giysileriyle Eyüp Sultan Türbesi'ni ziyarete götürülmesi geleneği burada oyuncakçılığın gelişmesini sağlamıştı. Evliya Çelebi'ye göre XVII. yüzyıl ortalarında Eyüp'te 100 oyuncakçı dükkânı ve bunlarda çalışan 105 usta vardı. Bu dükkânlar, Eyüp Sultan Türbesi'ne giden İskele caddesi üzerindeki Oyuncakçılar Çarşısı denilen yerde idi ve sayıları XIX. yüzyıl başlarında yirmi beş-otuza düşmüştü. Evliya Çelebi, Eyüp'te gelişen el sanatları içinde eldiven yapımını da sayar; ayrıca bu civarda pek çok mandıranın bulunduğundan ve buralarda yapılan yoğurt ve kaymağın makbul olduğundan bahsetmektedir. Kaymakçı dükkânları Eyüp Sultan Camii yanında çarşı boyunca, etlerin terbiye ediliş tarzı sebebiyle çok meşhur olan kebapçı dükkânları ile birlikte sıralanmıştı. Türbe ziyaretine gelenler buralara mutlaka uğradıkları gibi özel olarak Eyüp'e kaymak ve kebap yemeye gelenler de vardı. Eremya Çelebi Eyüp'ün üst kısımlarında kar kuyuları bulunduğunu, karcıbaşının nezâreti altında bu kuyulardan toplanan karın yazın sarayda kullanıldığını kaydetmektedir.

Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre Zal Mahmud Paşa Camii'nin ilerisinde 250 kadar çömlekçi vardı. Evliya Çelebi, Çin ve İznik çinisi kalitesinde olduğunu söylediği burada yapılan çanak çömlek için Kâğıthane ve Sarıyer'den çamur getirildiğini belirtir. İstinye ve Büyükdere tepelerinden alınan kil de her türlü çömlek imalâtında kullanılırdı. Eremya Çelebi ve Evliya Çelebi "tıyn-i mahtûm" denilen kokulu, beyaz bir topraktan yapılan ve içene ferahlık veren kâselerin hâtıra olarak uzak memleketlere

götürüldüğünü söylemektedirler. Yine Evliya Çelebi, Eyüp ile Hasköy arasında deniz dibinden çıkarılan kara balçıktan kaplar yapıldığını kaydetmektedir. Sarraf Hovannesyan (ö. 1805), Zal Mahmud Paşa Camii'nin arkasında karşılıklı kırk çömlek imalâthanesinin bulunduğunu ve buralarda çalışanların çoğunun Ermeni olduğunu, Andreasyan da Çeşmeli Odalar mahallesindeki odalarda Ermeni topluluklarının oturduğunu söylemektedir. İncicyan (ö. 1833), bu mahallede bulunan Surp Asduadzadzin adlı küçük kilisenin kendi zamanında kısmen yıkıldığını, ancak kalan kısmında âyinlere devam edildiğini, Serviler mahallesinde de Surp Egia adlı bir Ermeni kilisesinin daha olduğunu, fakat 1762 yılında ortadan kaldırıldığını kaydetmektedir. Andreasyan ise bu bilgilere, Surp Egia Kilisesi'nin 1800 yılında alınan bir fermana dayanarak 1832'de yeniden yapıldığını eklemiştir. Surp Asduadzadzin Kilisesi de 1812'de ve 1855'te tekrar yapılmıştır. XVIII. yüzyıl şer'iyye sicillerinde de gayri müslim unsurların Eyüp'te yoğun olduklarına, hatta bunların cami ve türbeler yakınında bulunan dükkân ve bostanlardaki uygunsuz davranışları sebebiyle sık sık şikâyet edildiklerine dair kayıtlara rastlanmaktadır.

Sur içindeki semtleri birçok defa yok eden yangınların sıçrayamadığı Eyüp'te zamanla yoğun bir yerleşme ortaya çıkmış, özellikle Haliç kıyıları oldukça erken bir tarihte sayfiye niteliği kazanmıştı. Padişahların sık sık ziyaret ettikleri Bahariye ve karşı kıyıdaki Aynalıkavak sahilsaraylarının yanı sıra devlet ricâli de Eyüp sahilinde sahilhâneler ve yalılar inşa ettirmişlerdi. Sayfiye geleneğinin başlamasına, XVI. yüzyıldan itibaren bu kutsal semtte öncelikle hayır binaları yaptıran hânedanın kadın üyeleri öncülük etmişlerdi. Özellikle XVIII. yüzyıl

sonrasında bu sahilin en gösterişli ve en itibarlı yapıları haline gelen bu yalılar sık sık el değiştirmiş, bazıları bir sultan efendiden diğerine geçerken yeniden inşa edilmiş ve buralarda yapılan önemli törenler vesilesiyle ev sahipleri devlet işlerinde ne kadar etkin olabildiklerini sergilemişlerdir. Bu sultan yalıları, bir grubu Defterdar ve Zalmahmutpaşa iskeleleri, diğer grubu Bahariye sahilinde Bostan İskelesi ile Şah Sultan Tekkesi arasında Eyüp Sultan Külliyesi'ni iki taraftan kuşatacak biçimde toplanmıştı. Buralarda XIX. yüzyılda III. Mustafa'nın ve I. Abdülhamid'in kızları Şah Sultan, Hatice Sultan, Hibetullah Sultan, Beyhan Sultan ve Esma Sultan'ın daha sonra yerlerine Feshâne, Dakikhâne ve İplikhâne'nin yapıldığı yalıları

bulunuyordu. Eyüp'ün sık servili, gölgeli tepelerine sırtını dayamış Haliç'in bu uç noktasına itibar eden hânedan kadınlarının, buraya, kutsî havasından istifade etmek amacıyla daha çok hastalıkları, nekahet devreleri ve yaşlılıkları sırasında geldikleri anlaşılmaktadır. Aslında hânedan kadınları ömürlerini Boğaziçi sahilsaraylarında geçirip kendi sağlık meseleleri dışında ancak hânedanın düğün, doğum, ölüm törenleri sebebiyle ve kısa süreler için Eyüp yalılarına taşınıyorlardı.

Ebû Eyyûb el-Ensârî hem şehrin koruyucu evliyası olmuş, hem de türbesi resmî tören ve ziyaretler sebebiyle hânedanın meşruiyetinin ve devamlılığının simgesi haline gelmişti. Sancak-ı şerif, 1730 yılında isyancıların eline geçmemesi için Topkapı Sarayı'ndaki Hırka-i Saâdet Dairesi'ne taşınıncaya kadar uzun süre Eyüp Sultan Türbesi'nde muhafaza edilmişti. Padişahların saltanatı, cülus sonrası kılıç kuşanma törenleriyle meşruiyet kazanmaktaydı. Padişahlar ayrıca kılıç kuşanma töreni sonrasında devlet erkânı ile birlikte Eyüp'ten başlayarak İstanbul tepelerinde yer alan, gazâ malıyla İnşa edilmiş selâtin camilerine bağlı ecdat türbelerini ziyaret ediyor, böylece hanedanın şerefli geçmişini ve devamlılığını halkın gözleri önüne seriyorlardı.

Mimari Eserler. Osmanlılar'ın İstanbul'da yaptırdığı ilk mimari kompleks olan Eyüp Sultan Külliyesi'nin çevresi, devlet ricâliyle halk kitlelerinin Ebû Eyyûb'un şefaatini kazanmak için burayı son istirahatgâh olarak seçmeye başlamaları üzerine kısa sürede gelişmiş ve semtteki kutsî ve manevî havayı daha da yoğunlaştıran kendine has bir mimari karaktere bürünmüştür. Fetihten sonra, bugün birer tarihî belge ve sanat eseri niteliği taşıyan devlet erkânı türbelerinden başka tepenin yamacında da yavaş yavaş halka ait mezarlıklar oluşmaya başladı. Bugün Eyüp İstanbul'un ve Mekke, Medine, Kudüs'ten sonra İslâm âleminin en büyük nekropolüdür; âbidevî türbe, küçük hazîre, açık türbe gibi çeşitli mezar yapılarıyla ve cami, mescid, tekke, medrese, mektep, namazgâh, kütüphane, imaret, hamam, çeşme, sebil gibi her biri ayrı bir çalışma konusu olacak dinî ve sosyal tesisleriyle aynı zamanda bir mimarlık müzesine dönüşmüş durumdadır. Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin türbesiyle birlikte, İstanbul kuşatmalarında şehid düşen başka sahâbîlerin mezarları da büyük önem taşımaktadır. Hz. Peygamber'in Kostantiniye'yi fethedecek kumandanı ve orduyu öven hadisinin yönlendirmesiyle buraya gelen İslâm ordularına katılmış sahâbîlerin şehir

önlerinde şehid düşmeleri, Osmanlılar döneminde bunlara ait kabirlerin tesbit edilip yapılması geleneğini ortaya çıkarmıştır. Özellikle II. Mahmud devrinde bütün sahâbî mezarları bulunarak yapılmış, eskiden beri bilinenler de onarılmıştır. Ancak bu dönemde kabirleri yapılan sahâbîlerin hayat hikâyelerini nakleden güvenilir kaynaklar bunların çoğunun burada gömülü olduğunu teyit etmemektedir.

Eyüp'teki en önemli mimari âbideler Eyüp Sultan Camii ve Türbesi İle (İlk yapı 1458, son yapı 1798-1800) her ikisi de XVIII. yüzyıl sonuna ait olan Mihrişah Vâlide Sultan ve Şah Sultan külliyeleridir. Başta Mimar Kemâleddin'in 1911-1912'de yaptığı, sur dışındaki tek padişah kabrini teşkil eden Mehmed Reşad Türbesi ile birçok hânedan mensubunun ve Sokullu Mehmed Paşa, Pertev Paşa, Lala Mustafa Paşa, Ferhad Paşa, Câfer Paşa, Güzel Siyavuş Paşa, Kaptan Mustafa Paşa, Mîrimîran Mehmed Paşa, Feridun Ahmed Bey, Nakkaş Hasan Paşa, Hüsrev Paşa, Celâlzâde Mustafa Çelebi, Ebüssuûd Efendi, Hoca Sâdeddin Efendi ve Karaçelebizâde Mehmed Efendi gibi devlet ricâlinin türbeleri semte çok özel bir karakter kazandırmakta ve burayı aynı zamanda sosyal tarih açısından önemli bir belge hazînesi durumuna getirmektedir.

Mimari özelliklerini büyük ölçüde kaybetmiş olmalarına rağmen Eyüp atmosferini oluşturan cami ve mescid külliyeleri arasında Fâtih Sultan Mehmed devrine atfedilen yapılarla klasik dönem eserleri önde gelmektedir. Bu döneme ait oldukları kabul edilen eserler şunlardır: Alibeyköy merkezinde Alibeyköy Mescidi, adını verdiği sokak üzerinde Arpacı (Arpacıbaşı) Hayreddin Mescidi, Eskiyeni caddesi üzerinde Kasım Çavuş Mescidi, Zekâidede sokağında Sofu Ali Çavuş adıyla da anılan Sofular Mescidi, kendi adıyla anılan mahallede Ülice Baba (Evlice Baba, Uluca Baba) Mescidi. Aşağıdaki yapılar ise klasik döneme aittir: İdrisköşkü civarında Zeyneb Hatun Mescidi (1520 |?|); Zalpaşa (Zalmahmutpaşa) caddesi üzerinde Kızıl Mescid (1531 |?|); Feshâne caddesi üzerinde Demirciler Mescidi (1545 |?|); aynı adı taşıyan sokak ve cadde üzerinde Baba Haydar Camii (1550 |?|); Çömlekçiler civarında Zalpaşa caddesiyle adını verdiği sokak üzerinde Silâhî Mehmed Bey Camii (1551; Bey, Silâhşor Mehmed Bey, Sürahi Mescidi adlarıyla da anılır); Otakçılar'da Aşçıbaşı Mehmed Ağa Mescidi (1553); Vezirtekkesi caddesi civarında Servi Mahallesi Mescidi veya Hoca Sâdeddin Efendi Mescidi (1590 |?|);

Düğmeciler caddesinde Dökmeciler Camii (1590 |?|; yanlış olarak Düğmeciler Camii de denilmektedir); Otakçılar semti Fethi Çelebi mahallesinde Otakçılar, Fethi Çelebi ya da Gazanfer Ağa Camii (1599), Abdurrahman Şeref Bey caddesi üzerinde Takkeci ve Arakiyeci Camii (1616 |?|); Yûsufmuhlispaşa sokağında Bâlî Hoca Mescidi (XVII. yüzyıl başı); Eyüp İskelesi civarında Büyük İskele Camii (XVII. yüzyıl başı; banisi Hacı Mahmud Ağa'nın ve zaman içinde camiyi yenileyen Cevrî Kalfa ve Kaptan Hasan Hüsnü Paşa'nın adlarıyla da anılır); aslı II. Mehmed devrine ait olup 1711'de yeniden inşa ettiren IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan'dan dolayı Sultan Camii adıyla da bilinen Yâvedûd caddesi üzerindeki Yâvedûd veya Abdülvedûd Camii.

Mimar Sinan'ın bütün eserleri içinde en yoğun biçimde bir araya toplanmış olan mescid. türbe ve tekke gibi yapıları ise Eyüp'ün çok özel bir kimlik kazanmasını sağlamıştır. Klasik Osmanlı mimarisinin tipik örnekleri olan bu yapılar arasında Otakçılar civarında Nakşî Emîr Buhârî Tekkesi Camii (1525-1530) ve Hamamı; Defterdar caddesinde Defterdar Mahmud Çelebi Camii (948/1541-42); Nişancılar caddesi üzerinde Nişancılar veya Nişancı Mustafa Paşa Camii (1543) ve Hamamı; yine Nişancılar'da Müzevvir (Süleyman Subaşı, Münzevî, Karcı Süleyman) Mescidi (1545); Bahariye'de

Şah Sultan Camii (963/1555-56) ve Tekkesi; Nişancılar'da Dâvud Ağa (Kapıağası) Mescidi (962/1554-55); eski Kurukavak caddesi üzerinde Ali Paşa (Cedîd Ali Paşa, Semiz Ali Paşa, Kurukavak) Camii (1561 -1565 |?|); Defterdar ve Zalpaşa caddeleri arasında Zal Mahmud Paşa Külliyesi (1580 |?|); Düğmecibaşı Mescidi; Sokullu Külliyesi (976/1568-69); Sokullu Mehmed Paşa'nın çocuklarına (İbrâhimhanzâdeler) ait türbe; Semiz Ali Paşa Türbesi; Dukakinzâde Mehmed Paşa Türbesi; Lala Hüseyin Paşa Türbesi; Pertev Paşa Türbesi; Siyavuş Paşa Türbesi (1582); Siyavuş Paşa'nın çocuklarına ait türbe; Dere Hamamı ve Türbe Hamamı sayılmaktadır. Mimar Sinan'ın Eyüp'te Semiz Ali Paşa için iki de saray inşa ettiği bilinmektedir.

Mimar Sinan yapısı mescidler dışında bugün Kalenderhâne caddesi üzerinde bulunan Abdülkadir Efendi Mescidi ile (1538) hemen yakınındaki aslında bir dârülkurrâ olan Saçlı Abdülkadir Efendi Mescidi (1585-1590 |?|), klasik dönem özelliklerini kısmen yansıtan birer yapı olarak ayakta

durmaktadır. Yine iyi korunmuş klasik dönem eserleri içinde Çömlekçiler civarında, Zalpaşa caddesiyle adını verdiği sokak üzerinde bulunan Cezerî Kasım Paşa Camii (1515) sayılabilir. Geç dönem yapıları arasında ise Haydarbaba caddesi üzerindeki Beşir Ağa Medresesi Mescidi adıyla da anılan Dârülhadis Medresesi Mescidi (1734) ve Mimar Kemâleddin tarafından inşa edilen Sultan Mehmed Reşad Mektebi Mescidi (1910-1911) yapıldıkları devirlerin özelliklerini koruyabilmişlerdir.

Eyüp'te bugün yıkılmış bulunan mescid ve camilerden bir kısmını tarihî kaynaklardan tesbit etmek mümkün olmaktadır: Balçık İskelesi'nde Sa'dî Balçık Tekkesi Mescidi (|?|); Otakçılar'da Çayırbaşı Mescidi (II. Mehmed devri |?|); Babahaydar semtinde Dede Mescidi (Dere Mescidi; III. Murad devri |1574-1595|); adını verdiği cadde üzerinde Defterdar Mescidi veya Kara Süleyman Camii de denilen Tahta Minare Camii (II. Bayezid devri; Tahta Minare Mescidi adıyla bilinen XVII. yüzyıl yapısı bir başka mescid de Düğmeciler mahallesinde idi, hazîresi olan bu mâbed Tımışvar Tekkesi Mescidi olarak da tanınırdı); Fethi Celebi mahallesinde Mehmed Bey Mescidi (II. Mehmed devri; daha sonra Sa'diyye ya da Cerrâhî Tekkesi olmuştur); Düğmeciler caddesi üzerinde Nakşî Mûsâ Çavuş Mescidi (XVI. yüzyıl; karşısında tekke ve hazîresi vardır); Otakçılar'da Yanık Minare Mescidi (II. Mehmed devri; Alaca Tekke, Sıraserviler Tekkesi ve III. Osman tarafından yeniden yaptırıldığı için Sultan Osman Tekkesi Mescidi adlarıyla da anılır); Yenimahalle'de Hacı Hüsrev Mescidi (Ümmühan Hatun Mescidi; XVII. yüzyıl sonu).

Yukarıdaki cami ve mescidlerden başka Eyüp'te çok sayıda tekke camisi de bulunmaktadır: İslâmbey caddesi üzerinde İslâm Bey Camii (1521, daha sonra Bedevî Âsitânesi olmuştur); Fethi Çelebi mahallesinde Hirâmî Ahmed Paşa Mescidi veya Şeyh Cemâleddin Tekkesi adıyla da anılan Savaklar Mescidi Tekkesi (1595-1602 |?|); Nişancı Mustafa Paşa caddesinde Nakşî Şeyh Murad Efendi Tekkesi Mescidi (XVII. yüzyıl); İdris Köşkü civarında Hoca Hüsam, Selim Efendi ve Hatuniye Tekkesi adlarıyla da bilinen Ahmed Dede Mescidi (1732); İdrisköşkü caddesi üzerinde Nakşî Murtaza Efendi (Kâşgarî) Tekkesi Camii (1745); Fethi Çelebi caddesi üzerinde Nakşî Mustafa Paşa Tekkesi Camii (1753-1765); Düğmeciler caddesi üzerinde Hacı Ali Tekkesi Mescidi (1770 |?|); Nakşî Şeyhülislâm Tekkesi Mescidi (XVIII. yüzyıl) ve Vezirtekkesi caddesi üzerinde Nakşî

İzzet Paşa (Vezirtekkesi) Mescidi (1800 |?|).

Eyüp’ün en karakteristik yapıları arasında tekkeler de bulunmaktadır. Ancak daha çok geç dönem mimari özelliklerini yansıtan bu yapılardan pek azı günümüze gelebilmiştir. Bugün mevcut olanlar arasında Zalpaşa caddesi üzerindeki Afife Hatun Tekkesi’nin (1844) yalnız semâhânesi ayaktadır. Kalenderhâne caddesi üzerindeki Câfer Paşa Tekkesi (XVI. yüzyıl) restore edilmiş durumdadır. Savaklar caddesi üzerinde bulunan ve Vâlide Sultan veya Kuyubaşı adlarıyla da bilinen Emin Baba Tekkesi (1867 |?|) sağlam vaziyettedir. Bu tekke Nakşî dergâhı olarak kaydedilmişse de XIX. yüzyıl sonunda burada Bektaşî törenlerinin yapıldığı sanılmaktadır. Kalenderhâne caddesi üzerindeki Kalenderhâne Tekkesi (1743; Özbekler Tekkesi Mescidi ve La’lî-zâde Abdülbâki Efendi Tekkesi adlarıyla da bilinir) bugün kısmen ayaktadır; tekke bir Nakşibendî dergâhıydı. Nazır Ağa Çeşmesi sokağında bulunan Nakşibendî Rifâî Selâmî Tekkesi’nin (1798) semahanesi, derviş evi, mutfağı, su haznesi ve hazîresi durmaktadır. Nişancı Mustafa Paşa mahallesinde Cerrahî Sertarikzâde Tekkesi (Sertarik Camcı Tekkesi adıyla da anılır; XVIII. yüzyıl başı) harap durumdadır. Düğmeciler mahallesinde bulunan Halvetiyye tarikatının Sinâniyye kolunun kurucusu Ümmî Sinan Tekkesi ya da Nasuh Efendi Tekkesi (XVI. yüzyılın ikinci yarısı) 1983 yılında restore edilmiştir. Eyüp Sultan Camii yakınında yer alan ve önce Halvetiyye, daha sonra Rifâiyye Dergâhı olan Yahyâzâde Tekkesi de (XVI. yüzyıl) Eyüp’te ayakta kalan tekkeler arasındadır. Zamanımıza ulaşmayan tekkeler arasında ise yeri tesbit edilemeyen Kara Mezak Ahmed Ağa Mevlevîhânesi’nin (XVII. yüzyıl) yanı sıra Bahariye’de Bahariye Mevlevîhânesi (1875); Otakçılar civarında Kādirî Çadırcı Tekkesi (1860-1870 |?|); İdrisköşkü mevkiinde Balmum-cuzâde Râşid Efendi ve İdrisköşkü Tekkesi adlarıyla da anılan (1757-1774) ve ilk önce Halvetî, ardından Nakşî ve daha sonra Kādirîler’e ait olan tekke; yine İdrisköşkü mevkiinde Dolancı Derviş Mehmed Efendi Mevlevîhânesi (1815); Balcı Yokuşu üzerinde Kādirî Haffâf ya da Kavaf Mehmed Efendi Tekkesi (1795-1805 |?|); Evlice Baba Mescidi sokağında Kādirî Hâkî Baba Tekkesi (1797); Bostan İskelesi sokağında Nakşibendî ve Hâlidî Hüsrev Paşa Tekkesi (1850 |?|); Bülbülyuvası mevkiinde Sa’dî Kantarı Baba Tekkesi (|?|); İdrisköşkü mevkiinde, İstanbul’un fethinde bulunduğuna inanılan efsanevî bir kahramanın adını taşıyan Bektaşî Karyağdı Tekkesi; Otakçı-lar’da Kādiri Kolancı Şeyh Emin Efendi Tekkesi

(XVIII. yüzyıl sonu); Silâhtarağa caddesi üzerinde önce Bektaşî, sonra Saʿdî Dergâhı olan Lâgarî Tekkesi (XVII. yüzyıl sonu); Feshâne caddesi üzerinde Kādiri Molla Çelebi Tekkesi, Debbağhâne Tekkesi ve Mahmud Efendi Tekkesi diye de bilinen Kādirî Dergâhı sayılabilir. Bunlardan başka Edirnekapı dışında İstanbul'un fethi sırasında II. Mehmed'in otağını kurduğu rivayet edilen Duatepe mevkiinde birbirine çok yakın beş tekke bulunuyordu. Bunlar, daha önce adı geçen Otakçılar Emîr Buhârî ve Emin Baba tekkeleriyle Paşmakçı Tekkesi, Mustafa Paşa Tekkesi ve Sertekke idi.

Eyüp'te cami, mescid ve tekkeler dışında çok sayıda medrese, mektep, kütüphane gibi eğitim kurumları ile han, imaret, hamam, namazgah, çeşme ve sebil gibi hayır amaçlı yapılar da inşa edilmişti. Eyüp medreseleri arasında Câmi-i Kebîr mahallesinde İbrâhimhanzâde, Silâhî Mehmed Efendi mahallesinde Cezerî Kasım Paşa, Cezerî Kasım Paşa mahallesinde Zal Mahmud Paşa medreseleri ve Baba Haydar mahallesinde Hacı Beşir Ağa Dârülhadisi; kütüphaneler arasında yine Hacı Beşir Ağa'nın buradaki kütüphanesiyle Bostan İskelesi'nde Hüsrev Paşa, Boyacı sokağında Hasan Hüsnü Paşa kütüphaneleri; hanlar arasında Çömlekçiler mahallesinde Hacı Halil Efendi Hanı ile Ayvansaray Kapısı dışında Hacı Hüseyin Efendi Hanı; hamamlar arasında da Otakçılar, Zal Paşa, Eyüp, Bülbülderesi ve Dere hamamları en önemli olanlardır.

Cami, mescid ve tekkelerin bir kısmı zamanla ortadan kalkarken Eyüp civarında dinî yapıların İnşası XIX. yüzyıl sonunda ve XX. yüzyılda da devam etmiştir. Bu döneme ait olan camiler arasında Edirnekapı Mezarlığı Mescidi (1900), Edirnekapı Şehitliği Mescidi (1948-1949), Rami'de Topçular Mescidi (1558, yeniden inşası 1974), Hacı Ali Rıza Paşa Camii (1886) ve Tantâvîzâde Camii (1889 |?|), Silâhtarağa Elektrik Santrali Camii (1913), Göktürk köyünde Dârüssaâde Ağası Mustafa Ağa Camii (1974), Üçşehitler mevkiinde Üçşehitler Camii (1959) sayılabilir.

Eyüp İstanbul'un her dönemde en önemli ziyaret yeri olmuştur. Burada medfun bulunanların aileleri, etleri fakirlere dağıtılmak üzere her gün özellikle ramazanda Eyüp Sultan Türbesi'ne kurbanlık koyun gönderir, hatta bundan dolayı Eyüp halkına kurbancı denirdi. Eyüp Sultan Camii ve Türbesi, eskiden olduğu gibi şimdi de her gün ziyaret edilmekte ve bu ziyaretler ramazanlarda, bayramlarda ve diğer kutsal günlerde fevkalâde

yoğunlaşmaktadır. Ayrıca adakta bulunmak ve adaklarını yerine getirmek isteyenler de buraya akın akın gelmeye devam etmektedirler. Kurbanlar külliye dahilindeki vakıf imaretin salhanesinde kesilmektedir. Sünnet düğünleri öncesinde türbeyi ziyaret geleneği de halen sürmektedir. XIX. yüzyıl öncesinde İstanbullular'ı buraya cezbeden çevrenin bir mesire yeri olma özelliği ise günümüzde artık söz konusu değildir. Halbuki XIX. yüzyıl ortalarına kadar Eyüp mezarlıklarının arkasında suyu makbul çeşmeler ve türlü meyve bahçeleri, bostanlar, çiçek tarlaları, çemenzarlar ve ağaçlıklar yer alıyor, özellikle bayramların üçüncü günü gerek ileri gelenlerden gerekse halktan birçok kimse buralara hücum ediyordu. Eyüp'te Gümüşsuyu'nun bulunduğu vadi etrafındaki tepeler de tarlalar halinde olan çiçek bahçeleriyle bir başka ünlü mesire yeriydi. Burada yetiştirilen çiçekler her cuma Eyüp'ün Oyuncakçılar Çarşısı'nda kurulan çiçek pazarında satılırdı. Ayrıca Bahariye kıyı şeridinin hemen karşısında oluşan adacıklar da (Bahariye adaları, Deniz Hamamı mesiresi) yine XIX. yüzyılın gözden uzak buluşma ve eğlence yerleriydi. XVII. yüzyıl kaynaklarında burada iri tekir ve kayabalıklarının avlandığı, karides tutulduğu bilinmektedir. Bugün ise Eyüp'e eğlence amacıyla yalnızca, Halic'in bitimine hākim bir noktadaki Karyağdı bayırı'nın üstünde yer alan ve bütün Haliç'i, İstanbul'u ve Galata'yı gören, 1880'lerde Pierre Loti'nin meşhur ettiği Piyerloti Kahvehanesi sebebiyle gidilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dukas, Bizans Tarihi (trc. V. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 173; Tursun Bey. Târîh-i Ebü'l-Feth (Haz Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 75; Evliya Çelebi, Seyahatname, I, 396-409; Eremya Çelebi Kömürcüyan, İstanbul Tarihi: XVII, Asırda İstanbul (trc. H.D. Andreasyan), İstanbul 1988. s. 19-20, 28-30, 48, 97, 172, 195-196, 201, 251; P. G. İncicyan, 18. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1976, s. 3, 14, 18-19, 92-93, 120; J. Ebersolt, Sanctuaires de Byzance, Paris 1921, s. 97-99; R. Janin. Constanünople byzantine: Developpement urbain et rėpertoire topographique, Paris 1950, s. 421-422; a.mlf.. La Gėographle ecclėsiasti-que de l'empire byzantin: Le siėge de Constantinople et le patriarcat

ecumėnique, les ėglises et les monastėres, Paris 1953, s. 294-300; A. Süheyl Ünver, İstanbul'da Sahabe Kabirleri, İstanbul 1953, s. 30-35; Feridun Dirimtekin. Fetihden Önce Halic Surları, İstanbul 1956, s. 11; a.mlf., İstanbul'un Fethi, İstanbul 1976, tür.yer.; Cemal Öğüt. Meşhur Eyyüb Sultan, İstanbul 1957; Ekrem Hakkı Ayverdi, Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskânı ve Nüfusu, Ankara 1958, s. 53-54, 66; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilatı, s. 133-134; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, tür.yer.; Recep Akakuş. Eyyüp Sultan ve Mukaddes Emanetler, İstanbul 1973; C. Mango, Byzantine Architecture, New York 1976, s. 224; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, tür.yer.; Ömer Lutfi Barkan, "XV ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Toprak İşçiliğinin Organizasyonu Şekilleri", Türkiyede Toprak Meselesi, İstanbul 1980. s. 578-611; Metin Sözen v.dğr, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1985; R. Mantran, 17. Yüzyılın ikinci Yarısında İstanbul (trc. Mehmet Ali Kılıçbay-Enver Özcan), Ankara 1986, l-ll, tür.yer.; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, tür.yer.; Aptullah Kuran, Sinan: The Grand Old Master of Ottoman Architecture, İstanbul 1987, tür.yer.; a.mlf.. "Zal Mahmud Paşa Külliyesi", Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, l/l, istanbul 1973, s, 65-81; Necdet İşli, İstanbul'da Sahabe Kabir ve Makamları, Ankara 1987; Yıldız Demiriz, Eyüp'te Türbeler, Ankara 1989; a.mlf., "Eyüp'te Az Tanınmış İki Türbe Hakkında", STY, II(1981), s. 37-57; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I-II; M. Ayaşlıoğlu. "İstanbul'da Mahmud Paşanın Eserleri Hakkında Mimari İzahat", Güzel Sanatlar Dergisi, VI, Ankara 1949; Behçet Ünsal. "İstanbul Türbeleri Üzerinde Stil Araştırması", VD, sy. 16(1982), s.77-120.

Tülay Artan

EYÜP MEZARLIĞI

İstanbul Eyüp'te bulunan Türk-İslâm dünyasının en önemli mezarlıklarından biri.

Rumeli yakasında ve Haliç'in kuzeyinde Eyüp sırtlarına yayılmış durumdadır. Alan itibariyle dünyanın en büyük mezarlıklarından biri olup İstanbul'un fethi sırasında ashaptan Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin Akşemseddin tarafından keşfedilen kabri etrafında teşekkül etmiştir. Kabrin bulunduğu yer Bizans devrinde koruluk bir mesire sahası iken Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı külliye dolayısıyla devlet adamlarının ve özellikle din âlimlerinin türbe civarına gömülmek istemeleri sonucu büyük bir kabristan haline gelmiştir; halk arasında buraya gömülme arzusu bugün de devam etmektedir. Mezarlık, Eyüp Sultan Camii çevresinde yer alan Camiikebir hazîresi ile Kırkmerdiven, İmaret ve Gümüşsuyu gibi kısımlardan meydana gelir; bunlara sonraları Bahariye Mezarlığı da dahil edilmiştir. Günümüzde Camiikebir hazîresiyle İmaret Mezarlığı'na bakanlar kurulu kararıyla, diğer kısımlara ise belediyenin izniyle defin yapılabilmektedir. Halen defin yapılması sebebiyle özellikle Gümüşsuyu, Kırkmerdiven ve Bahariye kesimlerinde tarihî mezarlar büyük ölçüde tahrip edilmektedir.

Camiikebir hazîresi devlet ricalinden Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa, Vezir Küçük Said Paşa, Vezir Ayas Paşa, Vezir Semiz Ali Paşa, Kıbrıs fâtihi Lala Mustafa Paşa, Bulak Mustafa Paşa gibi birçok ünlü kişinin açık ve kapalı türbe halindeki mezarlarını ihtiva eder. Daha sonraları bunların yanına Gazi Edhem Paşa ve şaire Fıtnat Hanım gibi şahıslar da defnedilmiş ve kabirleri türbeleştirilmiştir. Camiikebir hazîresine ilk gömülenlerden Mustafa Çelebi ile (ö. 898/1492) türbe içinde yüksek sandukası bulunan Nişancı Ahmed Ağa'nın Fâtih Sultan Mehmed devri rûmîleriyle süslü mezartaşları dikkat çekici örneklerdendir. Fâtih devrinde Camiikebir hazîresi dışında kalanların çoğunluğu Gümüşsuyu'na ve Karyağdı Tekkesi'ne çıkan bayırda Kırkmerdiven adı verilen kısma gömülmüştür. Fâtih devrinden sonra da Hz. Peygamber'in sancaktarının türbesi civarına gömülebilmek arzusuyla buraya yapılan definler çoğalmış ve XVIII. yüzyılda Eyüp Sultan Camii'nin etrafı, Camiikebir hazîresi merkez olmak

üzere vezir türbelerinin yanı sıra bunların hazîreleri, kütüphane, dârülhadis, sıbyan mektebi gibi çeşitli vakıf müesseseleri ve dergâh hazîreleriyle dolmuştur. Bu hazirelerin en önemlilerinin adları şöyle sıralanabilir: Sokullu Mehmed Paşa (136 kabir), Ferhad Paşa (türbe dahil elli dört kabir), Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi (seksen sekiz kabir), Mîrimîran Mehmed Paşa (109 kabir), Pertev Mehmed Paşa (türbe dahilinde altı kabir), Kaptan Hasan Hüsnü Paşa (türbe dahilinde on iki kabir). Devlet ricâli dışında meşhur astronomi bilgini Ali Kuşçu, Fâtih'in sakası Mustafa Ağa, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin ilk türbedarı Yûsuf Baba gibi kişilerle son devirde Reîsülhattâtîn Muhsinzâde Abdullah Hamdi ve Reîsülküttâb Çelebi Mustafa Reşid Efendi gibi ünlüler Camiikebir hazîresine defnedilmiştir.

Gümüşsuyu Mezarlığı dahilinde on üç adet aile sofası, Kâşgarî tekke ve hazîresi, İdrisköşkü mevkiinde Çolak Şeyh Hasan Efendi Tekkesi ile Karyağdı Bektaşî tekke ve hazîresi yer alır. Bir tepenin iki yamacı halindeki Gümüşsuyu Mezarlığı'nın İdrisköşkü mevkiinde, yüksek dikdörtgen prizma şeklindeki yazısız taşlarla belirlenmiş olan ve Cellâtlar Mezarlığı denilen cellâtların gömüldüğü kısım günümüzde gecekondular tarafından yok edilmiş durumdadır. Gümüşsuyu Mezarlığı'nın Haliç'e bakan yamacında zirve noktasındaki Pierre Loti'ye izâfe edilen kahvenin önünden Haliç sahiline kadar olan alandaki mezar taşları da erozyon sonucu toprak altında kalmıştır. XVI. yüzyıl definlerinin yoğun olduğu bu kısım Kâşgarî Tekkesi hizasından aşağıya doğru yeni definlerle doludur. Diğer bayır ise Bülbülderesi semtine bakar. Eyüp Mezarlığı'nın sivil halk mezarlarını içeren Gümüşsuyu Mezarlığı dahilinde Küçük Hüseyin Efendi ve Mareşal Fevzi Çakmak ile Şeyh Mehmed Emin Efendi'nin açık türbelerinin bulunduğu bölge "Nakşî Tarlası" adıyla tanınır. Tepelikte zirve noktası olan bu kısım İdrisköşkü'ne doğru Kâşgarî Tekkesi'nin hazîresiyle birleşir. Burada İdrîs-i Bitlisî'nin, Ahmed Bîcan Paşa'nın ve Kâşgarlı Şeyh Abdullah Efendi'nin türbeleri bulunur. Kâşgarî Tekkesi'nin mezarlık yolu ağzında bestekâr Zekâi Dede'nin aile sofası ve bayır aşağısı kenarında da meşhur ta'lik hattatı Bâhir Efendi'nin kabri vardır. Yine Gümüşsuyu Mezarlığı'nda Ahmed Hâşim, cihan pehlivanı Kara Ahmed, Ahmet Davudoğlu, Hacı Osman Akfırat, Necip Fazıl Kısakürek, Reîsülhattâtîn Kâmil Akdik, huzur hocalarından Kalecikli Zühdü Efendi, Sadettin Heper, Neyzen Lutfi Turanbek gibi yakın dönem ünlülerinin mezarları bulunmaktadır.

Eyüp Mezarlığı'nın dikkat çeken son noktası, Sultan Mehmed Reşad'ın Haliç kıyısındaki türbesi ve hazîresidir. Osmanlı padişah türbelerinin sonuncusu olan bu türbenin hazîresinde Sultan Reşad'ın şehzadeleriyle sultanlar gömülüdür. Hazîreye son olarak Sultan Mehmed Reşad'ın torunu Ömer Fevzi Osmanoğlu defnedilmiştir (1986).

Eyüp Mezarlığı hat sanatı ve mezarlık mimarisi yönünden fevkalâde önemlidir. Barok üslûbun ağırlığını hissettirdiği İmaret hazîresi hariç diğer mezarlık bölgelerinin tamamı Osmanlı klasik mezar taşı çeşitlerinin bütün örneklerini bünyesinde barındırmaktadır. Mezarlık tesis olarak vakıf ise de günümüzde Camiikebir hazîresi ve İmaret Mezarlığı dışında kalan kısımları tamamen belediyenin mülkü durumundadır. Dolayısıyla dinî hizmetler yönünden mezar kazıcılarından başka görevliler (âbkeş, duahan, hâfız gibi) bulunmamaktadır. Bu sebeple de yaklaşık 12.000 civarındaki

tarihî taş sayısı her gün biraz daha azalmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Fatih Mehmed II Vakfiyeleri ve Eyüb Vakfiyesi (Vakıflar Genel Müdürlüğü Neşriyatı), Ankara 1938; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, tür.yer.; Yıldız Demiriz, Eyüp'de Türbeler, Ankara 1989; Receb Akakuş, Eyyüb Sultan ve Mukaddes Emanetler, İstanbul 1993; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 147-384; Fazıl Ayanoğlu, "Fatih Devri Ricali Mezartaşları ve Kitabeleri", VD, sy. 4 (1958), s. 193-208; M. Mesut Koman, "İstanbul'un Bazı Önemli Eski Kabirleri", TTOK Belleteni, sy. 49, 328 (1975), s. 32-34 (Ayrıca bk. diğer makaleler) (Maddenin yazılmasında M. Mesut Koman ve Fazıl Ayanoğlu'nun özel notlarından da istifade edilmiştir).

Necdet İşli

EYÜP SABRİ PAŞA

(ö.1308/1890)

Osmanlı bahriye paşası, eğitimci, tarihçi ve yazar.

Rumeli'de Yenişehir'e bağlı Ermiye köyünde doğdu. Babası Seyyid Şerîfülislâm b. Hâc Ahmed'dir. Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Bahriyeye intisap ederek tersaneden yetiştiği, çeşitli kademelerde görev yaptıktan sonra kaymakam, miralay ve 1302'de (1885) mirliva rütbesine yükseldiği, Mektebi Rüş-diyye-i Bahrî'de müdürlük ve Mektebi Fünûn-ı Bahriyye'de hocalık görevinde bulunduğu bilinmektedir. Bir ara Muhâsebât-ı Bahriyye reisliğiyle Islahât-ı Bahriyye Komisyonu ikinci reisliği yapan ve uzunca bir süre de Hicaz'da memuriyette bulunan Eyüp Sabri Paşa bu görevi sırasında bölgenin tarihiyle de ilgilenmiştir. Hicaz'da yaptığı araştırmalar ve topladığı bilgiler daha sonra yazdığı eserlerin temelini oluşturmuştur. Samimi bir müslüman olan Eyüp Sabri Paşa gıyabî olarak İdrîs-i Muhtefî'ye (ö. 1024/1615) intisap etmişti. Nitekim İstanbul'da 15 Safer 1308'de (30 Eylül 1890) vefat ettiğinde şeyhinin Kasımpaşa Mezarlığı'nda bulunan kabrinin ayak ucuna defnedilmiştir.

Eserleri. Eyüp Sabri Paşa yoğun askerlik ve memuriyet hayatına rağmen çok sayıda eser kaleme almıştır.

Mir'âtü'l Haremeyn. 1289'da (1872) başlayıp on beş yılda tamamladığı bu hacimli eser zamanının en geniş ve ilk Türkçe Haremeyn tarihidir. Üç cilt halinde basılan eserin ilk cildi Mekke'ye (Mir'âtü Mekke, İstanbul 1301), II. cildi Medine'ye (Mir'âtü Medine, İstanbul 1304), III. cildi de Arap yarımadasına (Mir'âtü Cezîreti'l-Arab, İstanbul 1306) ayrılmıştır. Eserin ihtiva ettiği konular başlangıçtan itibaren Arap yarımadasındaki yerleşim merkezlerinin, özellikle Mekke ve Medine'nin kuruluşu, gelişmesi, bölgede yaşayan çeşitli kabileler, burada ortaya çıkan eski dinler ve peygamberler, İslâmiyet'in doğuşu ve yayılması, Mekke ve Medine'de Kabe, Mescidi Nebevî ve diğer yapıların inşası, gördükleri çeşitli tamirlerle tarih içerisindeki yerleri ve önemleri, buraların ziyaretine dair usul ve âdâb,

Haremeyn’in sosyal ve iktisadî durumu, örf ve âdetler, Osmanlı sultanlarının Haremeyn’e olan bağlılık ve hizmetleridir. Cezîretü’l-Arab aynı zamanda Arap yarımadası tarih ve coğrafyası hakkında geniş değerlendirmeler ihtiva etmektedir, eser Arapça olarak da neşredilmiştir (1306). Eyüp Sabri Paşa Mir’âtü’l-Haremeyn’i yazarken çeşitli eserlerden faydalanmıştır. Bunlar arasında eski kaynaklar yer aldığı gibi kendi zamanına ait incelemeler de bulunmaktadır. Eserin baş tarafında verilen listeden anlaşıldığına göre müellif aralarında Rûhu’l-beyân, et-Tefsîrü’l-kebîr, el-Keşşâf ile Ebüssuûd, Hâzin, Nesefî ve İbn Kesîr’in tefsirleri; Ṣaḥîḥ-i Müslim, Kastallânî’nin Buhârî şerhi vb. hadis kitapları; Fetâvâ Ḳādîḫân, Tahtâvî’nin haşiyesi, İbn Vehbân’ın manzumesi (Ḳaydü’ş-şerâʾid) gibi fetva ve fıkıh kitapları; İbn Hişâm’ın es-Sîre’si, Ezrakī ve Fakīhî’nin Mekke tarihleri, Ḫulâṣatü’l-vefâʾ, Vefâʾül vefâʾ, Târîḫu’l-ḫamîs, el-Ünsü’l-celîl, Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd, Şifâʾü’l-ġarâm, Tuḥfetü’l-kiram, el-Maʿârif, Nuḫbetü’t-dehr fîʿ acâʾibi’l-ber ve’l-bahr, el- ʿİḳdü’ s̱ - s̱emîn, Bedâʾiʿu’z-zühûr, Ravżatüṣ - ṣafâ, Fütûḥu’l -haremeyn, Fezleke (Kâtib Çelebi) gibi tarih kitaplarının da bulunduğu altmış civarında eserden istifade etmiştir. Ayrıca müellifin daha başka birçok kitaptan faydalandığı eserin muhtevasından anlaşılmaktadır. Sade bir Türkçe ile kaleme alınan eserde metin aralarında başta Türkçe olmak üzere Farsça ve Arapça şiirlere, zaman zaman hikâye ve rivayetlere de yer verilmektedir. Ayrıca “hikmet, istirdâd, tenbih, lâhika, fâide, ihtar, zeyl, hâtıra, mütâlaa, sûret, lâzıme, ilâve, tekmile, mülâhaza” gibi başlıklar altında tamamlayıcı ve aydınlatıcı bilgiler verilmiştir. Aralarında Ahmed Midhat Efendi,

Muallim Naci, Ahmed Cevdet Paşa, Mehmed Münif Paşa’nın da bulunduğu birçok tanınmış kişi Mir’âtü’l-Haremeyn’e takriz yazmış ve tarih düşürmüştür. Bunların önemli bir kısmı cilt başlarında yer almaktadır. Nitekim Cevdet Paşa takriz mahiyetindeki mektubunda eserin herkes tarafından okunacak bir telif olduğunu, Arap tarihi ve coğrafyası alanında kaynaklık edebilecek vasıfta bulunduğunu belirtmektedir (Tezâkir, IV, 224-225). 2. Mahmûdü’s-siyer (İstanbul 1287). Müellifin ifadesine göre halkın ihtiyacı dikkate alınarak yazılmış dili ağır olmayan, rivayetleri sağlam Türkçe bir siyer kitabıdır. Eserde aynı zamanda Hulefâ-yi Râşidîn, on iki imam ve aşere-i mübeşşerenin hayatlarına dair bilgiler de vardır. 3. Azîzü’l-âsâr Şerh-i Kasîde-i Bânet Süad (İstanbul 1291). Sahabeden Kâʿb b. Züheyr’in Bânet Süʿâd adıyla da bilinen Ḳaṣîdetü’l-bürde’sinin

tercümesidir. 4. Tekmiletü'l-menâsik (İstanbul 1292). Hac farizasına dair fıkhî bilgiler ihtiva etmektedir. 5. Târih-i Vehhâbiyyân (İstanbul 1296). Vehhâbîliğin doğuşu, gelişmesi ve etkilerini inceleyen bu eser konuyla ilgili şifahî kaynakların da değerlendirilmiş olması bakımından önemlidir. Kitap yayımlandığı yıl ayrıca Tercümân-ı Hakikat gazetesinde tefrika edilmiştir. Eser Süleyman Çelik tarafından sadeleştirilerek tıpkıbasımı ile birlikte yeniden neşredilmiştir (İstanbul 1992). 6. Riyâzü'l-mûkınîn (İstanbul 1298). Gazzâlî'den derlediği bir ahlâk ve nasihat kitabıdır. 7. Tercemetü'ş - Şemâil (İstanbul 1298). Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebi adlı eserinin tercümesidir. II. Abdülhamid'in tahta çıkışının beşinci yıl dönümü münasebetiyle basılmıştır. 8. Vak'a-i Ashâb-ı Fîl (İstanbul 1301). Kur'an'da Fil sûresinde geçen fil vakʿasıyla ilgili bir risaledir. 9. Esbâbü'l-inâye fi tercemeti Bidâyeti'n nihâye (İstanbul 1306). Gazzâlî'nin Bidayetü'n-nihâye adlı eserinin tercümesidir.

Eyüp Sabri Paşa'nın basılmamış eserleri arasında, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan Kanunî'nin Savaşlarının Manzum Tarihçesi ile (Esad Efendi, nr. 2422) Şehnâme Tercümesi (Hüsrev Paşa, nr. 370) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Eyüp Sabri Paşa. Mir'âtü'l-Haremeyn, İstanbul 1301-1306, I-III; BA, Cevdet Bahriye, nr. 11863; BA, Cevdet-Maarif, nr. 5743; Cevdet, Tezâkir, IV, 224-225; Sicilli Osmânî, I, 451; Osmanlı Müellifleri, III, 26-27; Babinger (Üçok). s. 372-373; Bernard Lewis, "Ayyūb Ṣabrī Pas̲h̲a", EI² (İng.), I, 796.

Azmi Özcan

EYÜP SULTAN

(bk. EBÛ EYYÛB el-ENSÂRÎ)

EYÜP SULTAN CAMİİ KÜTÜPHANESİ

İstanbul’da Eyüp Sultan Camii’nde kurulan kütüphane.

Fetihten sonra İstanbul’da kurulan ilk kütüphanelerden biridir. Eyüp Sultan Külliyesi’ne ait vakfiyede buradaki kitapların korunması için bir görevlinin tayin edilmesi istendiğine göre (Eyüp Külliyesi Vakfiyesi, s. 83, 84) bu kütüphane de Süleymaniye Camii Kütüphanesi gibi içinde yer aldığı külliyenin tamamlanmasından bir süre sonra faaliyete geçebilmiştir. Ancak eldeki bazı kayıtlardan bu sürenin pek uzun olmadığı anlaşılmaktadır. Devrin vezîriâzamı Karamânî Mehmed Paşa’nm 884’te (1480) bu kütüphaneye kitap vakfetmesi de bu görüşü doğrulamaktadır. Külliyenin kurulmasından otuz yıl sonra hazırlanan 894-895 (1489-1490) yıllarına ait Eyüp vakfı muhasebe bilançosunda Fakih adlı bir şahsın camide hâfız-ı kütüb olup günlük 1 akçe ücret aldığı bildirilmektedir (Barkan, XXIII/l-2, s. 375).

Eyüp Sultan Külliyesi vakfiyesinde kütüphanenin işleyişiyle ilgili şartlar bulunmadığı gibi kütüphaneye konulan kitapların adları ve sayısı da verilmediğinden koleksiyonun hacmi ve niteliği bilinmemektedir. Vakfiyede yer almamakla birlikte bir muhasebe kaydında caminin kadrosunda bir mücellidin de yer aldığı görülmektedir (BA, MAD, nr. 4792, s.31).

Eyüp Sultan Camii Kütüphanesi’nin tarihî gelişimi hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Bir arşiv kaydından, 1071’de (1661) kütüphanenin faaliyetini cami içinde sürdürmeye devam ettiği anlaşılmaktadır (a.g.e., a.y.).

Yapılan bağışlarla sayısı artarak 199’a ulaşan (188 yazma, 11 basma) Eyüp Sultan Camii Kütüphanesi koleksiyonu 1924 tarihli Tevhîd-i Tedrisat Kanunu ile kütüphanelerin Maarif Vekâleti’ne devrinden sonra Eyüp’teki Hüsrev Paşa Kütüphanesi’ne konulmuştur. 1957 yılında ise Hüsrev Paşa Kütüphanesi’ndeki kitaplarla birlikte Süleymaniye Kütüphanesi’ne

nakledilmiş olup halen burada korunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Eyüp Külliyesi Vakfiyesi, İstanbul Şerʿiyye Sicilleri, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 46, s. 83, 84; BA, MAD, nr. 4792, s. 31; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 72; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 17-18, 162, 185, 249; Süheyl Ünver, "Sadrazam Karamanlı Mehmed Paşa'nın Eyüb Sultan Medresesi Kütüphanesi'ne Vakfettiği İki Kitaba Dair", Konya, sy. 74-77, Konya 1945, s. 3; Ömer Lutfi Barkan, "Ayasofya Camii ve Eyüb Türbesinin 1489-1491 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları", İFM, XXIII/l-2 (1963), s. 375.

İsmail E. Erünsal

EYÜP SULTAN KÜLLİYESİ

İstanbul’da Ebû Eyyûb el-Ensâri’nin kabri çevresinde teşekkül eden külliye.

Eyüp Camii ve etrafındaki medrese, aşhane-imaret, hamamla türbeden oluşan külliye Fâtih Sultan Mehmed tarafından İstanbul’un fethinin hemen arkasından yaptırılmıştır. 894-895 (1489-1490) tarihli muhasebe defteriyle aslının kaybolması üzerine 990’da (1582) III. Murad zamanında yeniden yazılan vakfiyesi cami ve külliyeye dair etraflı bilgi verir. Buna göre Eyüp semtinin bütünü ile çevresinde pek çok mülkten başka Eğrikapı’dan Müderris köyüne, oradan da Germe su kemerine, Ali Bey köyünden (Alibeyköy) Haliç boyunca uzanan hattı takip ederek tekrar Eğrikapı’ya ulaşan çok geniş bir arazinin tamamı külliyenin evkafındandır. Ayrıca Rumeli’de Edirne, Kızılağaç, Filibe, Vize, Keşan, Silistre gibi yerlerde, Anadolu’da ise Mihalıç, Koçaç, Gediz, Bayındır, Bursa, İznik, Ulubat, Karacabey, Hereke çevrelerinde pek çok köy de külliyeye vakfedilmiştir. Vakfiye, külliyede görevlendirilen çeşitli hizmetlilerin gündelik ödenekleri hakkında bilgi verdiğinden cami, medrese, imaret ve türbenin kadroları da öğrenilmektedir. Ayrıca Eyüp Camii ve Türbesi’ne bütün Osmanlı tarihi boyunca mübarek gün ve gecelerde mevlid okunması için pek çok vakıflar yapılmış olduğu da Hadîkatü’l-cevâmi’de kaydedilmektedir.

Cami. Evliya Çelebi caminin kısaca tarifini yapar: “Leb-i deryaya karib âsitâne-i Ensârî de düz bir zeminde bina edilmiştir, bir kubbelidir. Mihrap tarafında yarım kubbesi daha vardır, lâkin o kadar yüksek değildir. Caminin içinde amud yoktur. Orta kubbe etrafında metin kemerler

vardır. Mihrabı ve minberi musanna’ değildir. Hünkâr mahfili sağ taraftadır. İki kapılı, biri sağ cânibde yan kapısı, diğeri kıble kapısıdır... Sağ ve solda iki minaresi vardır. Haremin iç tarafı hücrelerle müzeyyendir. Ortasında cemaat maksuresi vardır. Bu maksure ile kabr-i Ebû Eyyûb arasında asumana ser çekmiş iki çınar vardır ki cemaat, sayesinde ibadet ederler. Bu haremin de iki kapısı var, garp kapısında taşrada büyük bir harem daha vardır, içinde dut vesair ağaçlarla yedi adet büyük çınar vardır”.

Caminin yapımı için Evliya Çelebi'nin verdiği tarih 944'tür ki (1537-38) gerçeğe uymaz. Hüseyin Ayvansarâyî ise bu hususta daha sarihtir. Ona göre cami 863 (1458-59) yılında yapılmış olup bunu açıkça belirten dört mısralık kitabe cümle kapısı üstündedir. Yine Hadîkatü'l-cevâmi'de bildirildiğine göre iç avludaki şadırvan havuzu Çandarlı İbrahim Paşa'ya aittir. Ünlü Başdefterdar Ekmekçizâde Ahmed Paşa 1000 (1591-92) yılında musalla önünde bir ek bina inşa ettirmiştir. "Zamîme" olarak belirtilen bu binanın ne işe yaradığı ve yeri bilinmemektedir. "Müvâcehe penceresi" ise I. Ahmed tarafından açtırılmıştır. Harem avlusunda şadırvanın üstündeki yüksek kasır Sadrazam Sinan Paşa tarafından yaptırılmıştır. Bu zat eğer Koca Sinan Paşa ise kasır XVI. yüzyıl sonunda yapılmış demektir. Türbenin kapısı bitişiğinde II. Osman'ın (1618-1622) annesi Mâhfirûz Hatice Sultan bir cüzhâne inşa ettirmiştir. III. Ahmed döneminde 1136'da (1723-24) mahya kurulabilmesi için minareler yükseltilmiş, aynı zamanda türbenin tamiri ve gümüş parmaklık takılması sadrazam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa tarafından 1137'de (1724-25) gerçekleştirilmiştir. "Mezârın eyledi tezyîn Ebû Eyyûb'un İbrahim / Ebû Eyyûb'u İbrâhîm Pâşâ eyledi tezyin. 1137" mısraları bunu ifade eder. Kızlarağası Hacı Beşir Ağa da 1145'te (1732-33) iki mahfil yaptırmıştır. Bunların medrese odalarının üstünde olduğu tahmin edilmektedir.

Caminin 1766 zelzelesinde büyük ölçüde zarar gördüğü ve 1776'da Sadrazam Derviş Mehmed Paşa tarafından tamir edildiği bilinmekteyse de bunun binayı kurtarmaya yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Evvelce caminin içinde muhafaza edilirken 1956 yılındaki tamir sırasında ortadan kaybolan ve Ekrem Hakkı Ayverdi'de bir sureti bulunan Ruznâme'de bildirildiğine göre, caminin büyük ölçüde tamir edilmesinin kararlaştırılması üzerine 12 Şevval 1212'de (30 Mart 1798) ilk hazırlıklara girişilerek dört gün sonra tamire başlanmışken binanın tamir kabul etmez durumda olduğu anlaşıldığından çalışmalar durdurulmuş ve kırk üç gün boyunca öylece bırakılmıştır. Mimarların bu arada yaptıkları keşiflere göre caminin temeline kadar yıkılıp yeniden inşasından başka çare görülmediği için 3 Zilhicce 1212 (19 Mayıs 1798) tarihinde yıkıma başlanmış. 26 Muharrem 1213'te (10 Temmuz 1798) temele kadar inilmiştir. Ruznâme bütün inşaat safhalarını çok ayrıntılı olarak günleriyle bildirir. Yeniden yapılan cami 14 Safer 1215 (7 Temmuz 1800) tarihinde tamamlanmış, bu arada türbe de tamir edilmiş ve 6 Cemâziyelâhir 1215 (25 Ekim 1800) günü selâmlık

töreni yapılarak yeni cami resmen açılmıştır. Hadîkatü'l-cevâmi'de bina emini Uzun Hüseyin Efendi'nin idaresinde yapılan çalışmaların yirmi sekiz ay sürdüğü, eski camiden yalnız minarelerin kaldığı, avluda şadırvan üstündeki Sinan Paşa Köşkü'nün, iki yanlarda Kızlarağası Beşir Ağa'nm mahfilleriyle iki taraftan beşer medrese odasının da bu sırada yıkıldığı bildirilir. Avlu dışında imam, türbedar ve mütevelli için dört oda ile bir muvakkithâne ve hünkâr mahfilinin yolu da bu sırada yapılmıştır. 4 Zilkade 1238'de (13 Temmuz 1823) düşen bir yıldırım Haliç tarafındaki minarenin üst şerefesine kadar çatlamasına sebep olmuş ve derhal tamir edilmiştir. Eyüp Camii'nin son tamiri, dönemin başbakanı Adnan Menderes'in özel talimatı ile Vakıflar İdaresi tarafından 1956-1958 yılları arasında gerçekleştirilmiştir.

Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından tesbit edildiğine göre Eyüp Camii ilk yapıldığında, iki tarafında önleri revaklı medrese odaları olan bir avluyu takip ediyordu. Bu avlunun içinde türbe de bulunuyordu. Her bir tarafta sekizerden on altı hücreli olan medrese revakları da kubbeli idi. Medrese revakının devamı durumunda olan son cemaat yeri revakı dört sütunlu ve beş kubbeli olmalıdır. Ayverdi'ye göre cami dikdörtgen biçimde olup ortada bir kubbe, yanlarda ise yarım kubbelerle örtülmüştü. Kıble duvarından dışarıya taşan bir çıkıntı içine yerleştirilmiş olan mihrabın üstünü de bir yarım kubbe örtüyordu. Ancak Evliya Celebi, bir ana kubbe ile mihrap tarafında alçak bir yarım kubbenin varlığından bahsettiğine göre bu ilk caminin harimini yanlarda da iki yarım kubbeli olarak düşünmek pek doğru olmasa gerektir.

III. Selim'in yaptırdığı cami ise bütünüyle değişik bir düzene sahiptir. Türbe

avlunun dışında kalmış, onu avludan ayıran duvarda tunç hâcet penceresiyle sebil muhafaza edilmiş, duvar çeşitli devirlerden kalma devşirme çinilerle kaplanarak hâcet penceresi dört sütuna oturan bir saçakla korunmuştur. İki yanlardaki medrese odaları da kaldırılarak sadece dörder bölümlü kubbeli revaklar yapılmıştır. Şadırvanın dışarıda inşa edilmesine karşılık avlunun ortasında yine III. Selim döneminde 10, 20 x 7, 18 m. ölçülerinde dikdörtgen bir sofa inşa edilmiştir. Sinan Paşa Köşkü'nün ve altındaki Çandarlı havuzunun evvelce burada olduğu tahmin edilmektedir. Bir halk

inanışına göre bu sofa Ebû Eyyûb el-Ensârînin naaşının yıkandığı yerdir. Bu sofanın dört kösesinde barok üslûpta süslemeli ve insan boyu hizasında halkın “hâcet çeşmeleri” adını verdiği ve etrafını dolanan genç kızların kısmetlerinin açılacağına inandığı küçük mermer çeşmeler vardır. Dışarıdaki avlunun Musalla Kapısı denilen bir girişi üstünde şair Sürürî’nin nazmettiği beş dörtlük halindeki 1215 (1800) tarihli uzun kitabesi yer alır. Bu kapının yanında muvakkithâ-ne ile hünkâr mahfeline dışarıdan girişi sağlayan rampa bulunmaktadır.

Avlu ile cami arasında uzanan beş bölümlü son cemaat yeri ortadaki oval biçimde olmak üzere beş kubbe ile örtülmüştür. Mermer çerçeveli taçkapı üstünde ise Arif adlı bir şairin yazdığı dokuz dörtlükten oluşan 1215 (1800) tarihli uzun kitabede caminin tarihçesi hakkında bilgi verilir.

Cami, Türk mimarisinde Batı sanat tesirlerinin hâkim olduğu bir dönemde yapılmış olmasına rağmen klasik sanat geleneğine belli bir dereceye kadar bağlı kalındığını göstermektedir. Cami ana mekânı altısı yuvarlak kesitli payeler, ikisi kıbledeki mihrap çıkıntısının köşeleri olmak üzere sekiz destekli tipte yapılmıştır. Bu durum, Mimar Sinan’ın bazı eserlerinde kullandığı sistemin burada son uygulanışını gösterir. Pâyelerin başlıkları barok üslûptadır. Minber de aynı üslûpta motiflerle bezenmiştir. Ortada bulunan 16 m. çapındaki kubbe sekiz taraftan eksedralarla desteklenmiştir. Köşelerde ise dört küçük kubbe vardır. Ana mekânı üç taraftan ince desteklerle ayrılan mahfiller ve bunların üstünde yer alan galeriler çevirir. Hünkâr mahfili sağdaki galerinin kıble tarafındaki köşesindedir.

Türbe. Camiden önce yapıldığı bilinen türbe evvelce avlunun içinde iken 1798-1800’deki inşa sırasında dışarıda kalmış ve avlu ile arasındaki bağlantı mevcut hâcet penceresiyle temin edilmiştir. Bu hâcet penceresi I. Ahmed tarafından 1022’de (1613-14) yaptırılmış, ayrıca türbenin camiye bakan tarafında önüne bir duvar, yanına ileri taşan üç şebekeli bir sebil İlâve edilmiştir. Şimdiki görünümünde, çok çeşitli dönemlere ait çinilerle kaplı olan bu duvarın sol tarafında ise dökme tunç şebekeli büyük bir hâcet penceresi bulunur. İslâmî semboller kadar sanattan da anlamayan bir zihniyet, bu tarihî ve güzel şebekedeki “mühr-i Süleyman”ları “yahudi yıldızı” olduğu düşüncesiyle kesip çıkarmıştır. Günümüzde yerleri boş yuvarlaklar halindedir.

Bu duvarda türbeye geçit veren kapının üstünde, Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi (ö. 1034/1625) tarafından Ebû Eyyûb el-Ensârî için yazılmış otuz altı mısralık bir manzume yer alır. Burada ayrıca Hz. Peygamber'e ait olduğu kabul edilen ayak izlerinin muhafaza edildiği bir hücre (pîşegâh) vardır. Duvarda I. Ahmed, I. Mahmud ve III. Selim tarafından yazılmış, bu mekânın kutsallığına işaret eden manzum kitabeler bulunur.

Türbe sekizgen planlı kubbeli, klasik dönem türbe mimarisinde kesme taştan yapılmıştır. Her cephesinde altta sivri boşaltma kemerli dikdörtgen biçimli, üstte ise sivri kemerli pencerelerle aydınlanmıştır. Alt pencerelerin üst hizasına kadar iç duvarlar çinilerle kaplanmıştır. Bunların üstünde lâcivert zemin üzerine beyaz celî hatla yazılmış yine çinilerden bir kuşakta besmele ve Tevbe sûresinden âyetler yer almaktadır. Duvarların yukarı kısımları ile kubbe kalem işi nakışlarla bezenmiştir. Herhalde türbe cami ile birlikte 1798-1800 yıllarında tamir edilmiş olmakla beraber mimarisine dokunulmamıştır. III. Selim tarafından pencere kanatları yenilenmiş, sandukanın etrafı gümüş kafesle çevrilmiş, yeni bir avize asılmış ve bizzat padişahın kaleme aldığı bir dörtlük, levha halinde Yesârizâde Mustafa İzzeddin Efendi'nin hattı ile yazılmıştır: "Alemdâr-ı kerem şâh-ı iklîm-i risâletsin/Muinim ol benim dâim be-hakk-ı Hazreti Bârî// Selîm İlhâmî her dem yüz sürer bu ravza-i pâke/Şefaatle kerem kıl yâ Ebâ Eyyüb-i Ensârî". Hadîkatü'l-cevâmi'de bildirildiğine göre ciddi bir tamir de II. Mahmud zamanında yapılmıştır. 13 Muharrem 1235'te (1 Kasım 1819) başlayan bu tamir, bina emini Ahmed Efendi idaresinde 5 Cemâziyelâhir 1235'te (20 Mart 1820) tamamlanmıştır.

Türbenin içinde duvar kenarında bulunan bir kuyunun I. Ahmed tarafından türbenin tamiriyle birlikte 1016'da (1607-1608) ihya ettirildiği, üzerindeki dört beyitlik manzum kitabede belirtilir: "Bu kuyu kim ol nezir suyu âlem içre zemzemân/Alemdâr-ı resulün ayağına yüz sürer zühreyân/... Şu dem kim türbenin içini dışını kıldı Ahmed Han/Yapıp mermerler-ile eyledi ihya ol şekker-güftâr/..." (1016). Recep Akakuş'un yazdığına göre kuyu bileziğinden 2 m. kadar aşağıda kuzeye uzanan bir dehliz veya kanalın ağzı bulunmaktadır. Burada da ikinci bir bilezik vardır. Kuyudaki su bu bilezikten aşağıda bulunmaktadır. Su artıp taştığında türbeye zarar vermemesi için Haliç tarafında mermer döşeli ve 1, 25 m. yükseklikte,

genişliği 2-5 m. arasında değişen üstü tonozla örtülü bir kanal açılmıştır. Bu dehlize avludaki sebilden altı basamaklı bir merdivenle de inilir. Dehliz veya kanalların varlığı, türbenin yapımından önce burada herhalde Bizans çağına varan bir su tesisinin bulunduğuna işaret olarak görülebilir.

Türbeye Sultan İbrahim tarafından hediye edilmiş dört büyük gümüş şamdan sonraları müzeye kaldırılmıştır. Türbede ayrıca sancak-ı şerif de muhafaza edilmekteydi. Ancak 1730'da Patrona İsyanı

sırasında sancak-ı şerifin âsilerin ellerine geçmemesi için saraya alınarak Hırka-i Saâdet Dairesi'ne konulduğundan günümüzde yalnız kılıfları durmaktadır. I. Abdülhamid 1200'de (1786) kapı ve pencere kanatlarını yeniletmiş, II. Abdülhamid de tunç kapı kanatları önüne kendi eliyle yaptığı sedef kakmalı parmaklıklı kanatlar koydurmuştur. Türbenin içindeki sandukanın etrafını III. Selim dönemine ait 1207 (1792-93) tarihli gümüş bir şebeke çevirir: "...Yazdı itmamına târîh Münîb/Pâkvâlâ eser-i Şâh Selîm" (1207). Sanduka örtüsü de II. Mahmud tarafından konulmuş, üstündeki simle işlenmiş yazılar Mustafa Râkım Efendi'nin hattıyla yazılmıştır. Türbenin içinde ayrıca padişahların birçoğunun ve ünlü hattatların kaleminden çıkmış değerli levhalar bulunmaktadır.

Medrese. Cami avlusunun iki tarafında sıralanan, önlerinde birer revakın uzandığı medrese hücreleri külliye büyük ölçüde değişikliğe uğradığı sırada ortadan kalkmıştır. Esasen daha önceleri de medresenin altı hücresi kaldırılmıştı. Ekrem Hakkı Ayverdi, bunların her bir tarafta sekiz tane olmak üzere toplam on altı hücreden oluştuğunu, arada birer bölümün ise avluya dışarıdan geçit veren kapılara ayrıldığını tahmin etmiş, bu düzeni gösteren bir de plan çizmiştir.

Sebil. Avluda türbenin önündeki sebil, İzzet Kumbaracılar'a göre 1033'te (1623-24) Kızlarağası Mustafa Ağa tarafından yaptırılmıştır. Recep Akakuş ise sebilin I. Ahmed tarafından inşa ettirildiğini kaydederek kitabesini de vermektedir (Eyyüb Sultan ve Mukaddes Emanetler, s. 112). Gerçekten de bu yedi beyitlik kitâbeden açıkça anlaşıldığı gibi sebil 1022'de (1613) I. Ahmed tarafından yaptırılmıştır (Orijinal metni için bk. a.g.e., s. 244-248). Sebil mermerden olup üç pencerelidir. Şebekeleri ayıran sütunların mukarnaslı başlıkları, bunların da üzerlerinde sivri Türk kemerleri vardır.

Kemer boşluklarında mermerden işlenmiş şebekeler, bunlarla pencereler arasında kitabeler yer alır. Pencerelerde görülen tunç şebekelerin altı uçlu yıldız biçimindeki motifleri sebilin klasik üslûbuna uymamakta, sonradan yapılmış oldukları tesirini bırakmaktadır.

Aşhane-İmaret. Avlunun güneydoğu köşesine komşu olan aşhane-imaret uzun süre harap halde durduktan sonra 1950'li yıllarda yıktırılmış ve yeri meydana katılmıştır. Bu yüzden mimarisi hakkında bilgi edinilememiştir.

Hamam. Ekrem Hakkı Ayverdi, cami yakınındaki çifte hamamın esasında Eyüp Sultan Külliyesi'nin bir parçası olduğunu kabul eder. Muhasebe defterinde adı geçtiğine göre hamam da külliyeye aittir. Bugün çok değişmiş ve esas soyunma yerini (camekân) kaybetmiş durumda olan hamamın erkekler kısmı, üç bölümlü bir sıcaklığa açılan çifte halvet hücreli tiptedir. Esas soyunma yeri mimari değeri olmayan bir camekânla yenilenmiştir. Kadınlar kısmının ise bilindiği kadarıyla henüz doğru bir planı çıkarılmamıştır. İstanbul Ansiklopedisi'nde yayımlanan basit krokiye göre bu bölüm, gerçek mimarisi bozulmuş olduğundan bilinen hamam tiplerine uymayan bir plan göstermektedir.

1994 yılında Eyüp Belediyesi tarafından külliyenin çevresinin imarı için yeni projeler hazırlanmıştır. Bu arada hamamın da etrafını saran dükkânlardan arındırılması düşünülmüş ve hamamın tam bir planı çıkarılmıştır. Ancak plan henüz yayımlanmamıştır. Bu planda görüldüğü gibi, kadınlar kısmının soyunma yeri geç dönemde bütünüyle bozulmuştur. Hamamın gerçek mimarisi ancak çevresi ayıklanıp içindeki duvarlar temizlendikten sonra ortaya çıkacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi. Seyahatname, I, 396-397; A-vansarâyî, Hadikatü'l-cevâmiʿ, I, 243-252; a.mlf., Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadîkatü'l-cevâmiʿ (Haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 95-102; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909-12, s. 62; Halil Edhem [Eldem]. Cam/terimi,

İstanbul 1932, s. 29-30; Fâtih Mehmed II. Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954, s. 34; Ayverdi, Osmanlı Miʿmârisi III, s. 348-356; Recep Akakuş. Eyyüb Sultan ve Mukaddes Emanetler, İstanbul 1973, s. 85-160, 244-248; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 49-53 (cami), 180-186 (türbe); Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 70-72, nr. 100; Ömer Lûtfı Barkan, "Ayasofya Camii ve Eyüb Türbesinin 1489-1491 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları", İFM, XXIII/l-2 (1962-63), s. 373-379; R. Ekrem Koçu - Erdem Yücel, "Eyyubsultan Camii Kebiri", "Eyyubsultan Türbe Hamamı", "Eyyubsultan Türbesi", Ist.A, X, 5446-5449 (cami), 5463-5465 (hamam), 5465-5468 (türbe)

Semavi Eyice

EYVAN

أيوان

İslâm mimarisinin en önemli elemanlarından biri.

Eyvan Farsça bir kelime olup Arapça (îvân, lîvân) ve Türkçe'ye de geçmiştir. Genel olarak binaların ortasında bulunan ve iç avluya açılan üç tarafı kapalı, üstü tonoz örtülü bir mekândır; özellikle İran ve Orta Asya'da tercih edilmiş ve cami, medrese, bîmâristan gibi binalarla birlikte evlerin planlarında da sıkça kullanılmıştır. İslâm dünyasının batısında fazla ilgi çekmediği anlaşılan bu mimari elemanın en mükemmel örneklerine daha çok büyük Türk devletleri zamanında yapılan binalarda rastlanır. Arkeolojik araştırmalara göre ana fikri Asur mimarisine kadar giden ve ilk defa I. yüzyılda Mezopotamya'da görülen eyvan, II. yüzyıldan itibaren Part ve ardından Sâsânî mimarilerinde en sevilen eleman olarak hemen her önemli binada kullanılmıştır. Mevcut örnekler arasında özellikle,

Bağdat yakınlarındaki Arsakî hanedanının başşehri Ktesifon'da (Bk. Medâin) Sâsânî Hükümdarı I. Şahpûr (241-272) tarafından yaptırılmış olan büyük sarayın (Hüsrev Sarayı), İslâm âleminde Eyvân-ı Kisrâ veya Tâk-ı Kisrâ, Batı'da Ktesifon Kemeri (Arc de Ctesiphon) adıyla bilinen taht eyvanının kalıntısı büyük bir şöhrete sahiptir. İslâm fethinden sonra cami olarak kullanıldığı bilinen binanın ortasında yer alan 43.5 m. derinlik, 25, 5 m. genişlik ve 35 m. yüksekliğindeki bu devâsâ eyvan müslüman sanatkârlar kadar hükümdarları da etkilemiş ve özellikle saray mimarisi için fikir alınan bir kaynak teşkil etmiştir.

Partlar'la Sâsânîler'in saray ve mâbedlerinde tören salonu olduğu anlaşılan eyvanların İslâm saraylarında da bu gayeye hizmet ettiği sanılmakta ve tarihî kayıtlarda eyvan kelimesinin "tören ve kabul salonu, kasır ve saray" anlamlarında da kullanılması bu görüşü doğrulamaktadır. Ancak İslâm mimarisinde eyvanın daha çok medreselerde yazlık dershane ve bîmâristanlarda yine yazlık teşhis ve tedavi mekânı olarak tercih edildiği görülmektedir. Çünkü sıcak ve kuru iklime sahip bölge mimarilerinin temel

elemanını teşkil eden eyvanın gölgeli ve serin olduğu kadar açık hava ile de temas sağlayan bir düzeni bulunmaktadır. Orta Asya ve İran'ın özellikle mescidi cumʿa planlarında üstü kubbeli mihrap önü mekânının avluya açıldığı kısımda çok haşmetli biçimde yükselen kıble eyvanları ise özellikle uzaktan kıble istikametini göstermek ve mihrabın önemini vurgulamak amacıyla yapılmıştır.

Emevi kasırlarında ve Abbasî saraylarında benzer teşkilâtlara rastlanmakla beraber İslâm mimarisinde eyvan kullanımı tam anlamıyla ancak X. yüzyıldan sonra görülmektedir. Mevcut bilgilere göre en erken tarihli örnek Neyrîz Mescidi Cumʿasında karşılaşılan eyvandır ve bu ilk örnek, binanın eski bir Sâsânî eseri olduğunu savunanların itirazlarına rağmen İran ve Orta Asya İslâm mimarisi için önemli bir merhale teşkil etmektedir. İslâm mimarisi içinde eyvanın yaygınlık kazanması güçlü Türk devletlerinin kurulmasıyla yakından ilgilidir. XI ve XII. yüzyıllar Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular'ın Orta Asya, Horasan, İran, Irak ve Suriye üzerinde Türk kimliğini tesis ettikleri bir devir olurken aynı zamanda eyvanın değişik biçimlerde mimariye dahil edildiği süreci oluşturmuştur. Yapılan araştırmalar, bu mimari elemanın özellikle Gazneli sarayları ile Karahanlı ribât ve kervansaraylarında mükemmel bir biçimde uygulandığını göstermektedir.

Eyvan kullanımının doruğa çıktığı devrin başlangıcı cihanşümul bir devlet olan Selçuklular'ın hâkimiyetine rastlar. Gazneliler devrinde Şiî tehlikesini bertaraf etmek için bir Sünnî idare ve tahsil kurumu olarak geliştirilen medreselerde, bölge halkının içinde yaşadığı evlerde görülen merkezî bir avluya açılan dört eyvan planının kullanılmaya başlanması eyvanın dinî ve sivil mimarideki önemini arttırmıştır. Gazneliler'in XI. yüzyıla tarihlenen Leşker-i Bâzâr Sarayı'nın güney kasrı kalıntılarında tesbit edilen dört eyvanlı plan, böylece sarayların ve evlerin dışında diğer bir önemli müesseseyle de irtibat haline getirilmiş, 1135 tarihli Zevvâre Cuma Camii'nin inşasıyla da cami mimarisine dahil edilmiştir. Zevvâre Cuma Camii'nde, yanlarda kanatları bulunan mihrap önü kubbeli cami planıyla birlikte uygulanan dört eyvanlı medrese planı İran ve Orta Asya için bir dönüm noktası teşkil eder. Zamanla bu plan bölgeyi tamamen etkisi altına almış ve ilerleyen asırlar içinde vücuda getirilen önemli yapıların hemen hepsinde uygulanmıştır.

Selçuklular'ın batıya doğru yayılmasıyla Anadolu'ya giren eyvanın cami mimarisinde pek tercih edilmediği görülmektedir. Bilinen tek örnek, 621 (1224) tarihli Malatya Ulucamii'nin mihrap önü kubbeli mekânına açılan eyvan teşkilâtıdır. Anadolu'da bu mimari unsura, camilerin aksine kapalı ve açık medreselerle bîmâristanlarda çok sık rastlanmaktadır. Genellikle tek, çift veya üç eyvanlı planların görüldüğü medreseler arasında XIII. yüzyıla ait Kayseri'deki Çifte Minare, Sivas'taki Gökmedrese, Burûciye Medresesi ve Çifte Minareli Medrese ile Erzurum'daki dört eyvanlı Çifte Minareli Medrese, Anadolu'daki eyvan kullanımının en üstün örneklerini sergilemektedir. Bu binalar dışında kervansaraylar da eyvanlara rastlanan yapılar arasında dikkat çekmektedir. Anadolu Selçuklu ve İlhanlı eserlerinin dışında Beylikler dönemine ait medreseler arasında da genel olarak tek eyvanlı örneklere rastlanmaktadır.

Büyük Selçuklulardan sonra İlhanlılar ve özellikle Timurlular'la Safevîler tarafından İran ve Orta Asya'da ısrarla kullanılan eyvan, Semerkant'taki Bîbî Hanım Camii ile İsfahan'daki Mescidi Şâh ve Medrese-i Mâder-i Şâh gibi âbidevî yapılar içinde daima en ihtişamlı bölümleri teşkil etmiştir. Orta Asya ve İran'dan tesirler alan Hint İslâm mimarisinde ise dört eyvanlı planın ve eyvan örneklerinin hem daha az sayıda, hem de mahallî tesirlerin güçlü etkisi altında farklı mimari elemanlarla birlikte çeşitli değişikliklere uğratılmış olarak kullanıldığı görülmektedir.

Eyvan, Selçuklu tesiriyle Irak ve Suriye'de özellikle Zengîler döneminde gelişen medreselerin yanı sıra dârülhadislerle

bîmâristanlarda da önemli bir mimari eleman olarak yer almıştır. En erken örneğini 1136 tarihli Busrâ Gümüştegin Medresesi'nin teşkil ettiği eyvanlı medrese planı Eyyûbîler tarafından Mısır'a taşınmıştır. Suriye'de Zengîler dönemine ait eyvanlı binalar arasında Şam'daki Nûreddin Zengî'nin (1146-1174) yaptırdığı medrese üç eyvanlı, bîmâristan ise dört eyvanlı tiplerin en güzel örneklerini oluşturmaktadır. Eyvanlı Eyyûbî binaları arasında, el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un Kahire'deki 640-641 (1242-1243) tarihli medresesi önemli bir yere sahiptir. Birer eyvanı bulunan karşılıklı iki bloktan meydana gelen bu medrese özellikle daha sonraki Memlüklü medreseleri için bir öncü olmuştur. Bu tarihlerde Irak'ta inşa edilmiş olan

eyvanlı binaların hiç şüphesiz en güzeli ve en önemlisi, Abbasî Halifesi Müstansır'ın yaptırdığı 630 (1233) tarihli Müstansıriyye Medresesi'dir; Bağdat'ta bulunan medrese üç eyvanlı âbidevî bir binadır. Memlükler, Mısır'da Eyyûbîler'i takip ederek bugün eyvanlı medrese ve bîmâristanların en büyük örnekleri arasında yer alan muhteşem eserler bırakmışlardır. Sultan Kalavun tarafından Kahire'de inşa ettirilen 1284 tarihli Kalavun Bîmâristanı'nın dört eyvanlı planı, oğlu el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'in yaptırdığı Nâsıriyye Medresesi"nde gelişmiş, 1357-1362 tarihli Sultan Hasan Medresesi'nde ise en üstün şeklini almıştır.

Osmanlı mimarisinde eyvan olarak adlandırılan bazı elemanlara rastlanmaktaysa da bunların hepsine klasik anlamda eyvan demek mümkün değildir. Üstü tonoz örtülü olan eyvanların yerine Osmanlılar bir tarafı açık kubbeli bir mekân türü geliştirmişlerdir. Özellikle erken Osmanlı mimarisinde görülen ve XVI. yüzyıl başlarından itibaren ortadan kalkan bu tip mekânlara, aynı döneme ait gerçek anlamda eyvan denebilecek bir iki örnekle birlikte rastlanması Osmanlı mimarisinin kökleriyle kurulan irtibatın bir neticesidir. Bu tür eyvanlar, erken devirde sıkça yapılmış olmasına rağmen zamanla terkedilen zâviyeli camilerle medreseler ve diğer bazı mimari türlerde ortaya çıkmaktadır. Zâviyeli medreseler arasında klasik tarz tonozlu eyvan kullanımına örnek olarak, Orhan Gazi devrine ait tartışmalı bir eser olan ve Beylikler devri medreselerinin genel özelliklerini sergileyen Bursa'daki 749 (1348) vakfiye tarihli Lala Şahin Paşa Medresesi gösterilebilir. Bu yapıda girişin hemen ardındaki kubbeli merkezî mekâna derin beşik tonozlu bir eyvan açılmakta ve molla odaları avlu yerine geçen kubbeli mekânla bu eyvanın yanlarında yer almaktadır. Eyvan düzenlemeli Osmanlı yapıları arasında, İran mimari anlayışına yakın diğer özellikleriyle de dikkat çeken İstanbul'daki Çinili Köşk önemli bir örnek teşkil etmektedir. 1472 yılında Fâtih Sultan Mehmed tarafından, çevresindeki alanda tertip edilen yarışmaları takip etmek İçin yaptırılmış olan köşkün cephesi revaklıdır ve yan yüzlerindeki fazla derin olmayan eyvanlar cephelere hareketlilik verirken binanın ihtişamını da arttırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

E. Diez. Persien Islamische Baukunst in Churasan, Darmstadt-Gotha 1923, tür.yer.; Ronart. CEAC, s. 528; Aptullah Kuran, İlk Devir Osmanlı Mimarisinde Cami, Ankara 1964, tür.yer.; Ayverdi. Osmanlı Mimarîsi I, tür.yer.; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 44, 137; A. Kolsuk, Çinili Köşk, İstanbul 1971; E. J. Keal, "Some Thoughts on the Early Eywan", Studies in Honour of George C. Mftest (ed. D. K. Kouyoumjian), Beyrout 1974, s. 123-130; O. Grabar, "The Visual Arts. The Period from the Arab Invansion to the Seljiqs", CHIr., IV, s. 329-363; a.mlf., "The Visual Arts. 1050-1350", a.e., V, s. 629-641; a.mlf., "İwān", EI² (İng), IV, 287-289; a.mlf.. "Ayvan"., Elr., III, 153-155; G. Mitchel, Architecture of the Islamic World, London 1984, tür.yer.; Abdürrahîm Gâlib, Mevsuʿatü'l-ʿimâreti'l-islâmiyye, Beyrut 1408/1988, s. 67-70; D. Bahrens Abouseif, Islamic Architecture in Cairo, Leiden 1989, tür.yer.; G. Gropp, "Khorasan", Isl., II (1921), s. 107-174; A. Godard. "Khorasan", Athar-e Iran, IV, Tahran 1949, s. 7-152; a.mlf., "L'Origine de la madrasa, de la mosquėe et du caravanserail á quatre iwan", AI, XV-XVI (1951), s. 1-9; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", İFM, XXI/1-4 (1963), s. 1-80; R. Ettinghausen, "Some Comments on Medieval Iranian Art", Artibus Asiae, sy. 31 (1969), s. 277-297; R. Hillenbrand, "Saljuq Monuments in Iran", KOr., X (1975), s. 49-79; CI. Huart, "Eyvân", İA, IV, 421; a.mlf., "Lîvân", a.e., VII, 63.

A. Engin Beksaç

EYYAMÜ’l-ACÛZ

(bk. BERDÜ’l-ACÛZ

EYYAMÜ’l-ARAB

أيّام العرب

Câhiliye devrinde ve İslâmiyet’in ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar için kullanılan bir tabir.

Bu terkipte “savaş” anlamına gelen “gün” mânasındaki yevm kelimesinin çoğulu olan eyyam ile Arab isminden meydana gelmiştir. Eyyâmü’ l - Arab’ın her birine meydana geldiği yere, savaşa yol açan sebeplere veya savaşın sonucuna göre Yevmü Buâs, Yevmü Zükār, Yevmü Dâhis ve Garbâ, Yevmü Ficâr gibi adlar verilmiştir.

Araplar’ın iki büyük kolu olan Güney Arapları ile (Kahtânîler) Kuzey Arapları (Adnânîler) veya bu iki kola mensup kabileler arasında cereyan eden bu savaşların sayısı çeşitli müelliflere göre 75 ile 1700 arasında değişmektedir. Bir savaşın değişik isimlerle anılması, kabilenin tamamının katılmadığı küçük çatışmaların veya büyük bir harbin içindeki muharebelerin ayrı birer savaş kabul edilmesi eyyâmü’l-Arab’ın sayısını arttırmıştır. Araplar’ın İran ve Bizans gibi komşu devletlerle yaptıkları savaşlar da bazan bu adla anılmıştır.

Eyyâmü’l-Arab çok basit sebeplerden dolayı meydana gelebilirdi. Meselâ Abs kabilesiyle Zübyân kabilesi arasında yıllarca devam eden Yevmü Dâhis ve Yevmü Gabrâ bir at yarışı yüzünden, Ficâr muharebesi Ukâz panayırında oturan birinin ayağını uzatarak, “Araplar’ın en şereflisi benim. Kim benden daha şerefli olduğunu iddia ediyorsa gelsin kılıcını şu ayağıma vursun” demesi üzerine orada bulunanlardan birinin kılıçla onun ayağına vurup kesmesi yüzünden çıkmıştır. Böyle basit olayların yanında siyasî, iktisadî, sosyal ve psikolojik sebeplerden dolayı çıkan savaşlar da vardır.

Eyyâmü’l-Arab genellikle şahıslar veya kabileler arasında çıkan bir tartışma ile başlar, daha sonra savaşa dönüşürdü. Bu savaşlarda sebep ne olursa olsun asıl amaç intikam almaktı. Öyle ki Araplar hasımlarından intikam

alıncaya kadar içki içmez, koku sürünmez ve eşlerine yaklaşmazlardı. Câhiliye toplumunda “hak” diye bir kavram bulunmadığından

kabilesinden biri öldürüldüğü zaman kılıcını çeken Arap öcünü alıncaya kadar kabilesiyle beraber çarpışırdı. Ölenin intikamının alınmaması kabile ve aile için büyük bir ayıptı; diyete razı olmaksa zilletti. Savaş bittikten sonra tarafların hatip ve şairleri hicviye veya methiyelerle olayı anlatırlardı. Bazan bir hiç yüzünden birkaç kişi arasındaki çatışma ile başlayan savaş daha sonra bütün kabilenin davası haline gelir, sonunda araya girenler anlaşmazlığa son verirlerdi. Araplar bu olayları asla unutmazlardı; böylece hem savaştıkları kabileye karşı intikam duygulan kamçılanır, hem de gösterdikleri basarıdan dolayı övünürlerdi. Tarafların farklı anlatımlarıyla dikkat çeken bu savaş hikâyeleri yüzyıllarca dilden dile dolaşarak günümüze kadar gelmiştir.

Eyyâmü’l-Arab’ın en önemlileri Zûkār, Buâs, Dâhis ve Besûs savaşlarıdır. Zûkār savaşı Hz. Peygamber kırk yaşında iken Araplar’la İranlılar arasında meydana gelmiştir. Bedir yılında vuku bulduğu da rivayet edilen bu savaş Kisrâ II. Hüsrev’in Şeybânîler’e saldırısıyla başlamış ve onun yenilgisiyle sonuçlanmıştır. İranlılar’a karşı kazandıkları ilk zafer olan bu savaşta Arapların “yâ Muhammed” hitabını parola olarak kullandıkları rivayet edilmektedir.

Buâs Harbi Medine’deki Evs ve Hazrec kabileleri arasında Hz. Peygamberin Medine’ye hicretinden beş veya altı yıl önce meydana gelmiş ve savaşı Evs kabilesi kazanmıştır. Bu iki kardeş kabile arasında yıllardır devam eden düşmanlık Resûl-i Ekrem’in hicretiyle dostluğa dönüşmüştür.

Abs ve Zübyân kabileleri arasında meydana gelen ve daha sonra Esed, Fezare ve Gatafân kabilelerinin iştirakiyle büyüyen Dâhis Savaşı, Abs kabilesinin Dâhis adlı bir atıyla Zübyân kabilesinin Gabrâ adlı kısrağı arasındaki yarışta Zübyânîler’in haksızlık yapmalarından çıkmıştır. Bekir b. Vâil ile Tağlib b. Bekir kabileleri arasında cereyan eden Besûs Savaşı, Besûs adındaki yaşlı bir kadına ait bir dişi devenin Tağlibli bir reis tarafından yaralanması sebebiyle çıkmış, aralıklarla kırk yıl devam ettikten sonra Hîre Kralı III. Münzir’in müdahalesiyle sona ermiştir. Haram aylarda yapılan savaşlara ise ficâr* adı verilmiştir. Bu savaşlar kabileler arasında

kin ve nefretin yayılmasına, çok sayıda insanın ölümüne ve sonuçta Kuzey ve Güney Arabistan'da yabancı güçlerin Araplar'ı hâkimiyetleri altına almalarına yol açmıştır.

Arap edebiyatında bu savaşlarda cereyan eden olayların nesir veya nazım halinde anlatıldığı kıssa çeşidine "eyyâm" adı verilmiştir. Yakınlara yardım, ahde vefa, komşuyu koruma, savaşta sebat etme gibi konuların işlendiği eyyâm türü Arap şiirindeki methiye, hamâse, hiciv gibi edebî türlerin doğmasına yol açmıştır. Aʿşâ, Antere, Âmir b. Tufeyl, Hansa ve Hassan b. Sabit gibi şairlerin yetişmesinde eyyâmın büyük rolü olmuştur. Şeybânîler'in reisi Bistâm b. Kays, Kinâne'nin süvarisi Rebîa b. Mükeddem, Düreyd b. Sımme, Cessâs b. Mürre ve Hâşim b. Harmele vb. kahramanlar da eyyâm ü'l-Ara b'da temayüz etmişlerdir.

Eyyâmü'l-Arab'la ilgili rivayetler II. (VIII.) yüzyıldan itibaren tedvîn edilmeye başlanmıştır. Ancak bu kitaplar günümüze intikal etmemiştir. Bazı kaynaklarda eyyâmü'l-Arab'a dair anlatılanlar İslâm'ın doğuşundan yaklaşık 150 yıl öncesine ait olaylardır. Ebû Ubeyde Maʿmer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) biri 75, diğeri 1200 savaş hakkında bilgi veren iki eser kaleme aldığı rivayet edilmektedir. Ebû Ubeyde'nin Neḳāʾiżu Cerir ve'l-Ferezdaḳ adlı kitabında naklettiği bilgileri esas alan Âdil Câsim el-Beyâtî, İbnü'l-Enbârî'nin Şerḥu'l-Mufaddaliyyât, el-ʿİḳdü'l-ferid ve el-Eġānî adlı eserleriyle İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'i ve Şimşâtînin el-Envâr fî mehâsini'l-eşʿâr'ından faydalanarak seksen dokuz savaşa ait rivayetleri Kitâbü Eyyâmi'l-ʿArab ḳable'l-İslâm adıyla bir araya toplamış ve Ebû Ubeyde Maʿmer b. Müsennâ'nın eseri olarak yayımlamıştır (Beyrut 1407/1987). Ebü'l-Ferec el-İsfahânînin de (ö. 356/967) 1700 savaşı anlatan bir eser yazdığı nakledilmektedir. Hatîb et-Tebrîzî'nin Şerhu'l-Hamâse'si ile el-Eġāni'deki eyyâmü'l-Arab'a dair bilgiler oldukça dağınıktır. İbn Abdürabbih'in (ö. 328/940) el-ʿİḳdü'l-ferîd, Bekrînin Muʿcem me'staʿcem, Meydânînin Mec-maʿu'l-emṣâl, Yâkūt el-Hamevi'nin Muʿcemü'l-büldân, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil (I, 502-687) ve Nüveyri'nin Nihâyetü'l-ereb (XV, 338-434) adlı eserlerinde eyyam menkıbeleri düzenli fasıllar halinde yer almaktadır. İbn Abdürabbih'in el-ʿîk-dü'l-ferid'de anlattıkları, Ebû Ubeyde'nin Neḳāʾiżu Cerîr ve'l-Ferezdaḳ'ındaki bilgilere dayanır. Nüveyrî küçük ilâvelerle el-ʿiḳdü'l-ferid deki bilgileri tekrarlar. İbnü'l-Esîr ise yazdıklarının birçoğunu doğrudan veya dolaylı olarak Ebû Ubeyde'nin

eserinden, bir kısmını da günümüze ulaşmayan diğer bazı kaynaklardan almıştır. Onun eyyâm hakkında verdiği bilgiler hem ayrıntılı hem de eserin tarihî hüviyetine uygun olarak kronolojiktir. Meydânî Mecmaʿu'l-emşâl'-de Câhiliye döneminde cereyan eden 132 savaştan bahseder.

Câhiliye dönemi tarihi için zengin bir malzeme ihtiva eden eyyâmı tarihçiler ve dilciler kaynak olarak kullanırlar. Nitekim İbnü'l-Esîr eyyâmı tarihî rivayetler içerisinde vermiş, Kâtib Çelebi de ilm-i eyyâmü'l-Arab'ı tarihin bir dalı olarak zikretmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 204). Cerîr ve Ferezdak gibi şairler şiirlerinde eyyâmü'l-Arab'dan bahsederler. Eyyâmü'l-Arab Araplar'ın kahramanlık vasıflarını ortaya çıkarmış, Arap dilini geliştirmiş, atasözlerinin söylenmesine vesile olmuştur. Bu bakımdan Âdil Câsim el-Beyâtî, eyyâmü'l-Arab'ın diğer milletlerdeki destanlar mesabesinde olduğunu ileri sürmektedir (Kitâbü Eyyâmi'l-ʿArab, naşirin mukaddimesi, s. 150-190).

Savaşların kabile hayatında özel bir yeri olduğu için bu savaşları anlatan hikâyelere kabileler ve fertler müşterek bir kültür olarak sahip çıkmışlardır. Nazımla anlatılan savaşlar Araplar'ın divanını meydana getirmiş ve bu sayede Araplar için büyük önem taşıyan kabile nesepleri (ensâb) muhafaza edilmiştir. Ayrıca bunlarda Arapça'ya dair bilgiler verildiği gibi Araplar'ın yaptıkları Önemli işler de sergilenmiştir. Gece yapılan sohbet toplantılarında kabilenin gerçekleştirdiği önemli işler arasında anlatılan savaş rivayetleri kabilelerin olaylar karşısındaki temayüllerini de yansıtır. Hadiselerin genellikle tarafgir bir şekilde anlatıldığı bu rivayetlerde bir bütünlük ve düzen bulunmamakla birlikte bunların tarihî gelenekleri aksettirdiği söylenebilir.

Eyyâmü'l-Arab tabiri İslâmî devirde Araplar'ın katıldığı çeşitli savaşlar için de kullanılmıştır. Nitekim Câhiliye devrindeki savaşlar "eyyâmü'l-Arab fi'l-Câ-hiliyye", İslâmî dönemde yapılan savaşlar "eyyâmü'l-Arab fi'l-İslâm" diye adlandırılmış ve bununla ilgili kitaplar yazılmıştır (Meselâ bk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim-Ali Muhammed el-Bİcâvî, Eyyârnü'l-ʿArab fi'l-İslâm, Kahire 1394/1974). Gazvelerle seriyyeler İslâmî devirdeki eyyâmü'l-Arab'ın ilk örneklerini meydana getirir. Daha sonra Suriye, İran

ve Mısır’ın fethiyle sonuçlanan önemli savaşlar da İslâmî dönemdeki eyyâmü’l-Arab’ın diğer örneklerini oluşturmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 184-187, 286-288, 555-556; Ma’mer b. Müsennâ, Kitâbü Eyyâmi’l-ʿArab kable’l-İslâm (nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî), Beyrut 1407/1987, naşirin mukaddimesi, s. 1-302; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdül-ferid, V, 132-268; Meydânî, Mecmaʿu’l-emşâl (Ebül-Fazl), IV, 2-32; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 502-687; Kalkaşendî. Şubhu’l-aʿşâ (Şemseddin), I, 445-454; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XV, 338-434; Keşfü’z-zunûn, I, 204; C. Zeydân, el-ʿArab kab-le’l-islâm, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti’l-Hayât), s. 296-326; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bülû-ğu’l-ereb (nşr. M. Behçet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), II, 68-75; M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr, Eyyâmü’l-ʿArab fİ’l-Câhiliyye, Kahire 1361/1942; Cevâd Ali, el-Mufaş-şal, VIII, 341-387; Ronart, CEAC, s. 137; İzzet Derveze, Târîhu’l-cinsi’l-ʿArabî, Beyrut 1381/1961, V, 153-159; E. Meyer, Der Historische der Aiyâm al-ʿArab, Wiesbaden 1970; Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim - Ali Muhammed el-Bicâvî, Eyyâmü’l-ʿArab fi’l-İslâm, Kahire 1394/1974; Nisar Ahmad Faruqi, Early Muslim Historiography, Delhi 1979, s. 40-43; Hasan İbrahim, İslâm Tarihî, I, 74-82; Hitti, İslâm Tarihi, I, 134-136; Tevfik Berrû. Târîhu’l-ʿArab kab-le’l-İslâm, İskenderiye, ts (Müessesetü Şebâbi’l-Câmia), s. 374-382; Şevki Dayf, Târîhu’l-edeb, I, 62-66; Abdülazîz ed-Dûrî, Bahş fî neşʾe-ti ʿİlmi’t-târih ʿinde’lʿArab, Beyrut 1993, s. 15-16, 25-26, 44-45, 125, 131.

Mehmet Ali Kapar

EYYÛB

أيّوب

Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen peygamberlerden biri.

İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes'te adı İyyöb (İyyöv) şeklinde geçer. Bu kelimenin menşei ve anlamı tartışmalıdır. "Düşman olmak, düşmanca davranmak" mânasındaki âyav fiilinden geldiği ileri sürüldüğü gibi (Ancien Testament, s. 1453), "sabırla hastalığa katlanmak" veya "ey ilâhî baba, neredesin" anlamlarına geldiği de kaydedilmektedir (Ejd., X, 111). Kelime eski Güney Arabistan ve Semûd dilinde ʾyb, eski Babilonya dilinde Ayyâbum, Tel Amarna tabletlerinde Ayâb (A-ia-ab) şeklindedir. Arapça olmayan Eyyûb kelimesinin (Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkî, s. 102) Arapça'da "tövbe etmek" anlamındaki evb köküne yakınlığı da ifade edilmektedir (IDB, II, 911).

Ahd-i Atîk'te başından geçenlerin tafsilatıyla anlatıldığı bir bölüm bulunan Eyyûb, Edom diyarının bir bölgesi olan (Yeremyanın Mersiyeleri, 3/21) ve Ölüdeniz'in güneydoğusunda yer aldığı söylenen veya -Tevrat'ta bu kelimenin bir Ârâmî kabilesinin ismi olmasından (Tekvin, 10/23) hareketle- Celîle gölünün kuzeydoğusundaki Hauran'la aynı yer olduğu ileri sürülen (Ancien Testament, s. 1453; EJd., VII, 1476-1477) Uts diyarında yaşamıştır. Ahd-i Atîk'te Eyyûb Allah'tan korkan, kötülükten sakınan, kâmil ve doğru bir kişi olarak takdim edilir. Yedi oğul, üç kız babasıdır. 7000 koyunu, 3000 devesi, 500 çift öküzü, 500 dişi eşeği ve pek çok kölesi vardır. Şarktaki bütün insanların en büyüğüdür. Bir gün "Allah oğulları" (Ahd-i Atîk'te meleklerden bu şekilde bahsedilir) kendilerini takdim etmek üzere rabbin huzuruna geldiklerinde şeytan da aralarına karışır. Rab şeytana, "Kulum Eyyûb'a iyice baktın mı? Çünkü dünyada onun gibisi yok; kâmil ve doğru adamdır; Allah'tan korkar ve kötülükten sakınır" deyince şeytan, Eyyûb'un servetini elinden almasından kaygı duyduğu için Allah'tan korktuğunu iddia eder. Bunun üzerine rab Eyyûb'u denemek için şeytana onu yoksullaştırma imkânı verir. Rabbin izniyle şeytan tarafından çocukları öldürülüp malları çalınmak ve telef edilmek suretiyle imtihana çekilen Eyyûb, şeytanın

beklediğinin aksine bütün bu felâketleri büyük bir tevekkül ve teslimiyetle karşılayarak Allah'a secde eder ve, "Anamın bağrından çıplak çıktım ve toprağın bağrına çıplak döneceğim; rab verdi ve rab aldı. Rabbin ismi mübarek olsun" der.

Rab bunca musibetten sonra Eyyûb'un yine kemalini koruduğunu belirtince şeytan, "Evet, İnsan canı için nesi varsa verir; fakat şimdi elini uzat da onun kemiğine ve etine dokun ve yüzüne karşı sana lanet edecektir" diyerek bu konuda Eyyûb'u denemek için rabden izin alır. Daha sonra Eyyûb'un ayak tabanından tepesine kadar bütün vücudunda kötü çıbanlar çıkar. Eyyûb çıbanları kazımak için bir çömlek parçası alır ve küller içinde oturur. Onun bu durumuna çok üzülen karısı, "Sen hâlâ mı kemalini sıkı tutmaktasın? Allah'a lânet et de öl" der; fakat Eyyûb, "Ahmak karılardan biri nasıl söylerse sen öyle söylüyorsun. Nasıl? Allah'tan iyilik kabul edelim de kötülük kabul etmeyelim mi?" diye cevap verir ve Allah'a isyan etmez.

Eyyûb'un bu halini duyan üç dostu Temmanlı Elifaz, Şuahlı Bildad ve Naamalı Tsofar onu ziyarete gelerek acısını paylaşırlar. Dostları yedi gün yedi gece baş ucunda hiç konuşmadan beklerler. Ancak Kitâb-ı Mukaddes'e göre Eyyûb hastalığı uzayınca yakınmaya ve doğduğu güne lanetler yağdırmaya başlar (Eyub, 3/1-26). Dostlarının teselli ve uyarılanna rağmen Eyyûb ısrarla suçsuz olduğunu, bu cezayı haketmediğini söyler(Eyub, 32/1-37/24). Nihayet rabbin kasırganın içinden Eyyûb'a cevap vererek isyanı sebebiyle onu kınaması üzerine (Eyub, 38/1-40/2) Eyyûb pişman olup tövbe eder (Eyub, 42/1-6). Allah onu tekrar sağlığına kavuşturduğu gibi önceki malının iki katı kadar da servet verir; ayrıca yedi oğlu ve üç kızı dünyaya gelir. Eyyûb bu musibetten sonra 140 yıl daha yaşar (Eyub, 1-42).

Kur'ân-ı Kerîm'de Eyyûb'a vahiy gönderildiği (en-Nisâ 4/163), onun hidayete erdirildiği (el-En'âm 6/84) bildirilmekte, ayrıca hastalığıyla ilgili olarak İki yerde ayrıntıya girilmeksizin özellikle olayın taşıdığı dinî ve ahlâkî mesajı kapsayan bilgiler verilmektedir. İlkine göre Eyyûb rabbine, "Bu dert bana dokundu, sen merhametlilerin en merhametlisisin" diye niyaz etmiş, bunun üzerine Allah da onun duasını kabul ederek başına gelen felâketi kaldırmış, kendi tarafından bir rahmet ve ibadet edenler için bir ibret olmak üzere ona ailesini ve onlarla beraber bir mislini vermiştir (el-Enbiyâ 21/83-84). Diğer açıklama ise şöyledir: "Kulumuz Eyyûb'u da an. O

rabbine, şeytan gerçekten bana bir yorgunluk ve eziyet verdi, diye seslenmişti. Ayağını -yere-vur! İşte yıkanılacak ve içilecek soğuk bir su -dedik-. Bizden bir rahmet ve aklıselim sahiplerine bir ibret olmak üzere ona hem ailesini hem de onlarla beraber bir mislini armağan ettik. Eline bir demet buğday sapı al, onunla -bir hatasından dolayı dövmeye yemin ettiğin karına-vur da yeminini yerine getir -dedik-. Gerçekten biz onu sabreden bir kul bulmuştuk. Ne güzel kuldu o! Daima Allah'a yönelirdi" (Sâd 38/41-44).

Eyyûb'la ilgili olarak tefsir ve kısas-ı enbiyâ kitaplarında çeşitli rivayetler yer almaktadır. Onun uzun boylu, gür saçlı ve heybetli bir kişi olduğunu nakleden bu kaynaklar Şam bölgesinde yaşadığını, çok geniş bir araziye sahip bulunduğunu, bu arazisinde 500 çift öküzü, 500 kölesi, 500 dişi eşeği, çok sayıda deve, sığır ve atı olduğunu kaydederler (Sa'lebî, s. 116). Rivayete göre Eyyûb baba tarafından Hz. İshak'ın, anne tarafından Hz. Lût'un soyundandır (Taberî, Târîh, I, 322; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 220). Hanımı ise Hz. Ya'kūb'un kızı Liya veya Hz. Yûsuf'un

oğlu Efraim'in kızı Rahme'dir. Eyyûb takva sahibi, yoksullara karşı merhametli, dulları ve yetimleri kollayan, misafire ikram eden, yolcunun yardımına koşan ve Allah'ın verdiği nimetlere şükreden iyi bir insandır. Hz. Ya'kūb veya Hz. Yûsuf'la çağdaştır; ya da Hz. Yûnustan sonra yaşamıştır. Ona ikisi kendi ülkesinden, biri de Yemenli olmak üzere üç kişi iman etmişti. İblisin onu saptırmak için gösterdiği çaba, malını mülkünü ve ailesini kaybetmesi, ağır ve tiksindirici bir hastalığa yakalanması, uzun süre sabır ve metanet göstermesi, eşinin kendisini isyana teşviki, nihayet hastalığından şikâyet etmesi ve sonraki gelişmelerle ilgili olarak verilen bilgiler İsrâilî kaynaktakilerle benzerlik arzeder; ayrıca bu bilgilere Kur'an âyetlerinin de ilâve edildiği görülür (Bk. Taberî, Târih, I, 322-325; Sa'lebî, s. 117-121).

Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir hadise göre Eyyûb hastalığını on sekiz yıl çekmiştir (Sa'lebî, s. 122; İbn Kesîr, el-Bidaye, I, 223). Bu hastalığın üç veya yedi yıl sürdüğüne dair rivayetler de vardır.

Bir hadiste Eyyûb'un çarşamba günü hastalığa yakalandığı ve salı günü kurtulduğu belirtilir (İbn Mâce, "Tıb", 22). Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği başka bir hadise göre Eyyûb çıplak olarak yıkandığı bir sırada üzerine altın

çekirgeler dökülmüş, bunları avuç avuç alıp elbisesinin İçine koymaya başlamış, bunun üzerine rabbi ona, “Şu gördüğünden seni müstağni kılmamış mıydım?” diye nida edince Eyyûb, “Evet, senin izzetine yemin olsun ki bana çok şey verdin, fakat senin bereketinden müstağni kalamam” demiştir (Müsned, II, 243, 314, 490; Buhârî, “Ġusül”, 20, “Enbiyâ˒”, 20, “Tevḥid”, 35). Rivayete göre Eyyûb hastalanmadan önce yetmiş, iyileştikten sonra da yetmiş yıl yaşamıştır. Onun bütün ömrünün doksan üç yıl olduğu da nakledilir.

Ahd-i Atîk’te yer alan, Eyyûb’un başına gelen musibetlere önceleri büyük bir sabır ve tevekkülle katlanıp rabbine hamdederken daha sonra isyan ettiğine dair ifadeler İslâm’ın nübüvvet anlayışına aykırıdır. Zira İslâm inancına göre peygamberlerde bulunan temel özelliklerden biri de ismet vasfıdır ki büyük küçük bütün günahlardan, küfür ve şüpheden, yalandan uzak olmaları demektir. Esasen Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Eyyûb’un sadece içinde bulunduğu durumu dua şeklinde rabbine arzettiği belirtilmiş olup isyan ettiğine ve günahkâr olduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Aksine Allah’ın onu sabreden bir kimse olarak bulduğu, onun çok iyi bir kul olduğu ve daima Allah’a yöneldiği şeklindeki açıklamalar Kur’an’ın Ahd-i Atîk’teki bilgileri doğrulamadığını göstermektedir. Aynca Hz. Eyyûb’un hastalığının, insanları kendisinden nefret ettirecek kadar ağır ve tiksindirici olduğu yolundaki yahudi menşeli bilgileri bir peygamberin saygınlığı ve sosyal prestijiyle bağdaştırmak mümkün değildir; Kur’an’da ve güvenilir hadis kaynaklarında bu tür bilgiler de bulunmamaktadır. Diğer İslâmî kaynaklarda geçen bu yöndeki malumat ise tamamen İsrâilî kaynaklardan intikal etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Tahkik “Eyyûb” md.; Müsned, II, 243, 304, 314, 347, 490; V, 164; Buhârî, “Gusül”, 20, “Enbiyâ˒, 20, “Tevhîd”, 7, 35; İbn Mâce, “Tıb”, 22; Nesâî, “Ğusül”, 7; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXIII, 106-109; a.mlf., Târih (Ebü’l-Fazl), I, 322-325; Mesʿûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), I, 48; Saʿlebî, ‘Ara’isul-mecâlis, s. 116-125; Mevhûb b. Ahmed el-Ce-vâlîki,

el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahim), Dımaşk 1410/1990, s. 102; İbn Kesir, el-Bidâye, I, 220-225; a.mlf., Kıṣaṣü'l-enbiyâʾ I, 367-375; Tecrid Tercemesi, IX, 142-143; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'an, Cairo 1938. s. 73-74; a.mlf., "Ayyūb", El2 (Fr.), I, 819; M. Ebü'n-Nûr el-Hadîdî, ʿİṣmetü'l-en-biyâʾ, Kahire 1399/1979, s. 63; Abdülvehhâb en-Neccâr Kıṣaṣü'l-enbiyâʾ, Kahire, ts. (Mektebetû Dâri't-Türâs), s. 415-418; Ancien Testament, s. 1453; F. Prat, "Job", DB, III/2, s. 1559-1560; M. H. Pope, "Job, Book of", IDB, II, 911-925; M. Seligsohn, "Eyyûb", İA, IV, 422-424; M. A. Yanah. "Hauran", EJd., VII, 1476-1477; H. L. Ginsberg H. Z. Hirschberg v.dğr, "Job, The Book of", a.e., X, 111-128.

Ömer Faruk Harman

Edebiyat.

Hz. Eyyûb, diğer ilâhî dinlerde olduğu gibi İslâm dininde de sabır ve tahammül timsali olup manzum eserlerde daha çok bu özelliğiyle ele alınmıştır. "Gönül ser-menzil-i maksûduna elbet erer bir gün/Velî katlanmaya dil sabr-ı Eyyûb olmağa muhtâc" (Salim) beytinde onun bu vasfı dile getirilmiştir. "Mesîhâ-yı nigehten ders alıp dehrin etıbbâsı/ Bu bîmânn ilâcın sabr-ı Eyyüb eylemişlerdir" (Şeyh Galib) beyitlerinde de Eyyûb sabrından gerçek bir mesel olarak söz edilmektedir. "Ne ömr-i Nûh vermiş Hak ana ne tâkat-ı Eyyûb/Yâ Nevʿî sen sehî-serve kaçan vâsıl ola ömrüm" (Nev'î) beytiyle, "Âşıklık herkesin kârı değildir/Âşıklara sabr-ı Eyyûb gerektir" (Hadîkī) beytinde âşıklığın en önemli şartı olarak Hz. Eyyûb'un tahammül gücü ve sabrı gösterilmektedir.

Bedenindeki dayanılmaz dert ve acılara tahammül etmesi sonucu Allah'ın Hz. Eyyûb'a, "Ayağını -yere-vur, su çıksın" diye buyurması, Hz. Eyyûb'un bu emri yerine getirerek çıkan sudan içmesi ve yıkanmasıyla bütün dertlerinden kurtulması da Şark-İslâm edebiyatlarında yer alan önemli motiflerden biridir. "Eyyûb oldum tenime/Cefâ kıldım canıma/Çağırdım sübhânıma/Kurtlar doyurup geldim" (Yûnus Emre) dörtlüğü ile, "Derd ile Eyyûb'u edip imtihan/Hikmeti pinhânını kıldı ayan" (Taşlıcalı Yahya) beytinde can derdiyle imtihan edilen Hz. Eyyûb'un daha sonra Allah'ın hikmetiyle kurtulması ifade edilmiştir. "Sabrın sonu oldu çün selâmet/Eyyûb'a erişti yine sıhhat" (Refî') beytiyle de sabrın mutluluk

getireceği hatırlatılmıştır.

Başta türküler olmak üzere bir kısım mâni, deyim ve atasözü gibi anonim halk edebiyatı ürünlerinde de Hz. Eyyûb'un metaneti ve özellikle sabrı dile getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Levend, Divan Edebiyatı, s. 116-118; M. Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 83; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvâm'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 35; E. Kemal Eyüboğlu. Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973-75, I, 97, 200; II, 177, 364; Nejat Sefercioğlu, Nevî Dîvânının Tahlili, Ankara 1990, s. 26; Ahmet Talât Onay. Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (Haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 160-161; "Eyyûb", TDEA, III, 133.

Nurettin Albayrak

EYYÛB HAN

أيّوب خان

(ö.1907-1974)

Pakistan cumhurbaşkanı (1958-1969).

14 Mayıs 1907'de bugünkü Pakistan'ın kuzeybatısında bulunan Hezâre (Hazara) bölgesinde Rehana'da doğdu. Ailesi Patan (Hint-İran) asıllıdır. Babası Mîr Dâd Han, İngiliz-Hint ordusunda bir süvari birliğinde onbaşı (risaldar) idi.

Eyyûb Han mahallî okullarda öğrenim gördükten sonra Aligarh İslâm Üniversitesi'ne girdi (1922). Zekâsı, spordaki yeteneği ve aile geçmişi, onun İngiltere'deki Sandhurst Kraliyet Askerî Akademisi'ne alman ilk Hindistanlı grubun arasına girmesini sağladı. 1928'de subay oldu. Bir yıl kraliyet birliklerinde görev

yaptıktan sonra 14. Pencap Alayı'nın birinci taburuna tayin edildi. II. Dünya Savaşı sırasında Burma cephesine gönderilen 1. Assam Alayı'nda kumandan yardımcısı olarak Japonlar'a karşı savaştı ve savaşın sonuna doğru yerli Hindistanlılar arasında az rastlanan bir hadise olarak alay kumandanlığına getirildi. 1947 başlarında albaylığa yükseldi.

15 Ağustos 1947'de Pakistan ve Hindistan iki ayrı eyalet haline getirilince 15. Pencap Alayı yeni kurulan Pakistan ordusuna katıldı. İngilizler'ce tehlikeli birer unsur sayıldıkları için çeşitli birliklere dağıtılan müslüman subay ve askerlerin toparlanmasında önemli katkıları olan Eyyûb Han kısa zamanda tugay kumandanlığına ve Batı Pakistan'da karışık bir bölge olan Vezīristan ordusunun başına getirildi. Aralık 1948'de tuğgeneralliğe yükselerek Doğu Pakistan (Bengal) birlikleri kumandanı oldu. 17 Ocak 195l'de, o zamana kadar Pakistan ordusunun başında bulunan General Sir Douglas Gracey'in emekliye ayrılmasından sonra general rütbesiyle Pakistan ordularının ilk genelkurmay başkanlığına tayin edildi. 200 yıl

aradan sonra Hint kıtasında ilk defa müslüman bir ordunun başına müslüman bir kumandan geçiyordu.

Genelkurmay başkanı olarak Eyyûb Han Pakistan'ı Amerika Birleşik Devletleri'nin de bulunduğu birçok askerî ittifaka dahil etti. 1953 yazında Savunma Bakanı İskender Mirza ile birlikte Türkiye ile savunma iş birliği görüşmelerini başlattı. 1954 Şubatında Türkiye-Pakistan savunma iş birliği antlaşması imzalandı. Eyyûb Han Ekim 1953'te Amerika Birleşik Devletleri'ne yaptığı gezide önemli bir askerî yardım sağladı. Pakistan ordusunun organizasyonuna büyük önem veren Eyyûb Han bir planlama dairesi kurdu; ekipman, eğitim ve organizasyon problemlerini çözmek için birtakım askerî okulların açılmasını sağladı. Ekim 1954'te ülkenin yönetimini ele geçiren Pakistan genel valisi Gulâm Muhammed tarafından ordu başkumandanlığına ek olarak Savunma Bakanlığına getirildiyse de Ağustos 1955'te bu görevinden ayrıldı. Özerk bir vilâyet statüsünde bulunan Pakistan genel valiliğine getirilen İskender Mirza, Gulâm Muhammed'in kapattığı meclisi açmak için seçimleri yeniledi. Yeni meclis bir anayasa hazırladı ve 23 Mart 1956 günü Pakistan'ın bağımsız bir İslâm cumhuriyeti olduğunu ilân ederek Mirza'yı cumhurbaşkanlığına getirdi. Ülke üç yıl içinde yeni bir krizin içine girince Cumhurbaşkanı İskender Mirza 7 Ekim 1958 günü anayasayı yürürlükten kaldırarak sıkıyönetim ilân etti ve orduyu yönetime el koymaya çağırdı. 14 Temmuz 1958'de Bağdat Paktı görüşmeleri çerçevesinde Türkiye'ye gelip görüşmelerde bulunan Eyyûb Han sıkıyönetim kumandanlığına tayin edildi. Yaptığı radyo konuşmasında siyasîlerin ülkeyi yıkımın eşiğine getirdiklerini söyleyerek cumhurbaşkanıyla birlikte halka yakın bir demokrasi kuracaklarını söyledi. Ancak 27 Ekim'de İskender Mirza başkanlıktan çekilerek yerine Eyyüb Han geçti.

Eyyûb Han basını kontrol altına aldı, siyasî partileri dağıttı ve sorumlu siyasî liderleri mahkemeye çıkararak hapse attırdı. Fakat askerî bir rejim kurmaya çalışmadı. İlk yıllarında çok popüler bir lider oldu. Ekonomik ve sosyal reformları başlatmanın yanı sıra Batılı güçlerle yapılmış çeşitli antlaşmaları pekiştirdi. Hindistan ile olan anlaşmazlıkları barışçı yollardan çözmeye çalıştı. İçeride ise ekonomik istikrarı sağlamak için fiyat kontrolü, gıda üretimini arttırmak için toprak reformu gibi girişimlerde bulundu. 1959'da Eyyûb Han'ın öncülüğünde ülkenin yeni başşehri olarak

İslâmâbâd'ın kurulmasına karar verildi. Ekim ayında Eyyüb Han mareşal rütbesine yükseltildi.

Mareşal Eyyûb Han'ın on yıl kadar süren cumhurbaşkanlığı döneminin en önemli olayları arasında "temel demokrasi" ve "büyük on beş yıl" hamlelerinin önemli bir yeri vardır. 17 Şubat 1960 tarihinde Pakistan'ın seçimle başa gelen ilk cumhurbaşkanı olarak göreve başladıktan sonra yaptığı ilk iş bir anayasa komisyonu kurmak oldu. İdari sistemde reform yapmak için "temel demokrasi" adı anıtında mahallî idareleri güçlendirmek ve siyasî katılımı arttırmak üzere yeni bir sistem geliştirdi ve bu sistem 1 Mart 1962'de yürürlüğe konan yeni anayasada yer aldı. "Büyük on beş yıl" ise Özel sektör ve yabancı yatırımların teşvikiyle kalkınma planlarının uygulamaya konduğu döneme verilen genel bir addı. Fakat zamanla Eyyûb Han rejimine karşı muhalefet de güçlendi. Pakistan'ın kurucusu sayılan Muhammed Ali Cînnah'ın kız kardeşi Fâtıma Cinnah muhalefetin başını çekiyordu. Ancak 2 Ocak 1965'te yapılan başkanlık seçimlerinde Eyyüb Han'a karşı başarılı olamadı ve Eyyûb Han % 63 oranında oy alarak yeniden seçildi. Aynı yıl Hindistan'ın Keşmir'i işgal etmek istemesi Hint-Pakistan sınır çatışmalarına sebep oldu. Bunun üzerine Amerika Birleşik Devletleri Pakistan'a yaptığı askerî yardımları keserek Hindistan yanlısı bir tutum sergiledi. Baskılar karşısında Eyyûb Han Hindistan'la bir antlaşma imzaladı. Böylece çatışmalardan zararlı çıkan taraf Pakistan oldu. Bu gelişmelerde pasif tavır almakla suçlanan Eyyûb Han prestijini kaybetti. Alternatif ittifak arayışı içinde Rusya ve Çin'le dostluk ilişkileri kurması da işe yaramadı. Ülkede siyasî ortam kötüye gidiyor, hükümet yolsuzluklarla suçlanıyor, karışıklıklar ve ayaklanmalar artıyordu. Özellikle Doğu Pakistan (bugünkü Bengladeş) ihmal edilmekten dolayı Batı Pakistan'dan uzaklaşıyor ve bağımsızlık istiyordu. Kasım 1968'de Peşâver'de kendisine yapılan suikast girişiminden sonra sivil ve askeri desteği kaybettiğini hisseden Eyyûb Han 25 Mart 1969 tarihinde görevinden istifa etti. 20 Nisan 1974'te Karaçi'de öldü.

Eyyûb Han İngiliz eğitiminin etkisi altında bulunmakla beraber dinine ve milletine bağlı bir asker ve lider olarak yaşadı. Cumhurbaşkanlığının sonuna doğru hayatını, hâtıralarını ve düşüncelerini anlattığı otobiyografik bir eser yayımladı. Ona göre dört halife kendi zamanlarının şartlarına göre bir idare şekli benimsemişti. İslâm'ın kesin hatlarla ortaya koyduğu bir

idare biçimi veya anayasa yoktu. Bu şekilde icmâ müessesesini parlamenter düzene benzeten Eyyûb Han İslâm'da babadan oğula geçen yönetim bulunmadığını söyledi. Hindistan Hilâfet Hareketi'ni de desteklemedi ve millî devletlerden yana çıkarak Türkiye'yi örnek gösterdi. Bu düşüncesinde, ulemânın Pakistan'ın bağımsızlığına karşı tavır almış olmasının payı büyüktür.

BİBLİYOGRAFYA

Mohammad Ayub Khan, Friends, Not Masters; A Political Autobiography, Lahore 1967; Current Biography 1959 (ed. Charles Moritz), New York 1959, s. 16-18; Aziz Ahmed - G. E. Grnebaum, Müslim Self-Statement in İndia and Pakistan 1857-1968, Wiesbaden 1970, s. 221-232; L. Ziring, The Ayub Khan Era: Politics in Pakistan 1958-1968, New York 1971; Who's Who 1974, London 1974, s. 1812; Keesing's Contemporary Archives, London 1974, s. 26.855; The McMillian Dictionary of Biography, London 1981, s. 40; Omar Noman, The Political Economy of Pakistan 1947-85, London 1988, s. 27-53; New York Times, New York 20 Ekim 1958, s. 5; a.e. (9 Kasım 1958), s. 6; New York World-Telegram, New York 1 Kasım 1958, s. 5; Time, LXXII/39, Mew York 10 Kasım 1958; Facts on File, New York 1969, s. 32, 86-88, 121-122, 170-171, 563; a.e. (1974), s. 408; N. Ahmed Asrar, "Hind - Pakistan Uyuşmazlığının Menşeleri ve Bangladeş'in Doğuşunun Tarihçesi", İTED, VI (1975), s. 47-83; ML, IV, 471; Ainslie T. Embree, "Ayub Khan", The MGraw Hill Encyclopedia of World Biography, New York 1973, I, 312-313; Hassan N. Gardezi, "Ayub Han", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, I, 114.

Kemal Kahraman

EYYÛB b. MUHAMMED

(bk. el-MELİKÜ’s-SALİH, Eyyûb

EYYÛB es-SAHTİYANÎ

أيّوب السختياني

Ebû Bekr Eyyûb b. Ebî Temîme Keysân es-Sahtiyânî (ö.131/749)

Fıkıh ve hadis âlimi, tabiî.

68 (687-88) yılında Basra'da doğdu. Babası Aneze kabilesinin mevâlî*sinden olup daha sonra Benî Tuheyye'ye iltihak etti. Zayıf bir rivayete göre ise Benî Tuheyye veya Cüheyne'nin mevâlîsindendi. Eyyûb sahtiyan ticaretiyle uğraştığı için Sahtiyânî nisbesiyle anıldı. Küçük yaşından itibaren kendisini ilme adadı. İlim meclislerine büyük bir sebatla devam etti ve hocalarına karşı gösterdiği saygı ile dikkati çekti. Dört yıl boyunca derslerine katıldığı meşhur tabiî âlimi Hasan-ı Basrî tarafından, "Eyyûb Basra gençlerinin efendisidir" şeklinde övüldü. Yirmi yaşlarında iken gördüğü sahâbî Enes b. Mâlik'ten hadis dinlediği hususu şüphelidir. İbn Ebû Hatim, Eyyûb'un ondan rivayette bulunduğunu söylerken (el-Cerh ve't-taʿdil, II, 255) İbn Hibbân bu görüşün doğru olmadığını belirtmektedir (Meşâhîr, s. 150; es̱-S̱iḳāt VI, 53). Zehebî de Eyyûb'un Enes b. Mâlik'ten herhangi bir rivayetine rastlamadığını ifade etmektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 16). Atâ b. Ebû Rebâh, Hasan-ı Basrî, Hişâm b. Urve, İbn Sîrîn, İkrime el-Berberî, Katâde b. Diâme, Mücâhid b. Cebr, Nâfi', Saîd b. Cübeyr ve Salim b. Abdullah b. Ömer gibi birçok kişiden hadis dinledi. İbnü'l-Medînî'ye göre 800, İbn Uleyye'ye göre ise 2000 civarında hadis rivayet etti. Kendisinden de Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Zeyd, İbn Sîrîn, Mâlik b. Enes, Ma'mer b. Râşid, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Şu'be b. Haccâc ve Zührî gibi âlimler rivayette bulundular. İmam Mâlik, kendilerinden hadis dinlediği âlimlerin en üstünü olarak tavsif ettiği Eyyûb dışında hiçbir Iraklı'dan nakilde bulunmamıştır. Eyyûb es-Sahtiyânî, İbn Sîrîn, Yahya b. Maîn, Dârekutnî ve Nesâî tarafından birinci derece ta'dîl lafızları arasında yer alan sebt ve sika sıfatlarıyla nitelendirilmiştir. İbn Sa'd ise onu ardarda sıraladığı sika, sebt, cami', hüccet ve adi vasıflarıyla övmüştür. Aralarında hocaları ve talebelerinin de bulunduğu bazı hadis münekkitlerince Abdullah b. Avn, Âsım el-Ahvel, Zührî gibi şöhret sahibi

akranlarıyla kıyaslanarak üstünlüğü vurgulanmıştır. Eyyûb‘u Basra’nın hadis hâfızları arasında sayan İbn Uyeyne ise bizzat görüştüğü altmış sekiz tabiî içinde onun gibisine rastlamadığını ifade etmektedir. İbn Avn da Eyyûb’un üstünlüğünü kabul ederek onun rivayetini kendisininkine tercih etmiştir. Şu‘be Eyyûb’u “fakihlerin efendisi”, İbn Mehdî “Basra ehlinin hücceti” olarak nitelemektedir. Ebû Dâvûd, İbn Hanbel’in Eyyûb’u Mâlik’ten üstün tuttuğunu bildirmektedir. Kütüb-i Süte müelliflerinin hepsi ondan rivayette bulunmuştur.

Eyyûb, hadis ve fıkıh alanında bu kadar övgüye mazhar olmasına rağmen hataya düşme korkusuyla hadisten delilini bilmediği hususlarda ictihadda bulunmamıştır. Eyyûb, Ramazan 131’de (Mayıs 749) bir cuma günü Basra’da vebadan öldü.

İtikadî mezheplerin teşekkülü devresinde yaşayan Eyyûb es-Sahtiyânî akîde açısından Ehl-i sünnetin safında yer almıştır. Öyle ki Ehl-i sünnetten birinin ölüm haberini duyunca bir organını kaybetmiş gibi üzüldüğünü söylerdi. Kendi İfadesiyle, “İslâm’a karşı kılıç çekmede Hâricîler’e benzedikleri İçin” bid’atçılara da Haricî sıfatını vermişti. Aynca bid’atçılann ictihadlan arttıkça Allah’a uzaklıklarının da artacağını belirtmiştir. Allah’ın semanın fevkinde olmadığını ileri süren Mu‘tezile mensuplarını eleştirerek aslında bu iddialarıyla O’nun varlığını inkâr etme durumuna düştüklerini ileri sürmüştür.

Eyyûb es-Sahtiyânî âbid, zâhid, fazilet sahibi, sünnete bağlı, bid‘atçılara karşı mücadele eden bir âlimdi. Zâhidliğin gizlisinin makbul olduğunu, zühdün diğer insanlar üzerinde tahakküm vasıtası yapılmaması gerektiğini söylerdi. Sabahlara kadar ibadet ettiği halde bunu kimseye belli etmemeye çalışırdı. Zühdü ve takvayı üstünlük sırasına göre Allah’a ibadetle tevhidde zühd, haramlarda ve helâllerde zühd olmak üzere üç dereceye ayırırdı. Riya olur korkusuyla evinin döşenmesinde ve giyim kuşamında aşırı sadeliğe gitmezdi. Kırk defa hac yaptığı ve bu yolculukları sırasında bazı kerametleri görüldüğü rivayet edilir. Emevîler’in buhranlı döneminde yaşayan Eyyûb es-Saḫtiyânî siyasetten uzak bir hayat sürmüş, hatta arkadaşı Yezîd (III) halife olunca onunla ilişkiyi kesmişti.

Sahtiyanı’nin rivayet ettiği hadisler Cehdamî tarafından Müsnedü (Tenkiḥu)

ḥadîs̱i Eyyûb es-Saẖtiyânî adıyla bir araya getirilmiştir (Yazmaları için bk. Sezgin, I, 88, 476). Kâtib Çelebi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1246) ve Bağdatlı İsmail Paşa (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 228-229) ona Feraʾizu Eyyûb el-Baṣrî adlı bir kitap nisbet etmişlerse de diğer kaynaklarda bu konuda bir eseri olduğuna dair bilgiye rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakât, VII, 246-251; Yahya b. Maîn, et-Târîh, II, 48; Ali b. Medînî, el-ʿİlel (Kalʿacî), s. 79, 80, 85, 86, 89; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakât (Zekkâr), I, 522; Buhârî, et-Târihu'l-kebîr. I, 409-410; a.mlf., et-Târîhu'ş-şağir, II, 24, 25, 26, 28; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târih, Medine 1410/1990, II, 231-241; Osman b. Saîd ed-Dârimî, Târîh (nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf), Dımaşk, ts (Dârü'l-Me'mûn li't-türâs). s. 54-55; Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Târih (nşr. Şükrullah Nimetullah el-Kûcânî), Dımaşk 1980, I, 472-473; İbn Ebû Hatim, el-Cerh ve't-taʿdil, II, 255-256; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 150; a.mlf., es-Şikât, VI, 53; İbn Mencûye, Ricâlü Şahîhi Müslim, I, 62-63; Ebû Nuaym, Hilye, III, 3-14; Baci, et-Taʿdil ve't-tecrîh li-men harrace lehü'l-Buhârî fi'l-Câmiʿi' s-şahîh (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin). Riyad 1406/1986, I, 385-387; Şîrâzî, Tabakatü'l-fukahâʾ, s. 89; İbnü'l-Kayserânî, el-Cemʿ beyne ricâli'ş-Şahihayn, Beyrut 1405, I, 34; Semʿânî, el-Ensâb, VII, 53; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam (Atâ), VII, 288-290; a.mlf., Şıfatü'ş-şafve, III, 291-296; Ibnü'l-Esîr, et-Lübâb, II, 108; Nevevî, Tehzîb, I/l, s. 131-132; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, III, 457-464; İbn Kudâme el-Makdisî, ʿUlemâʾü'l-hadiş, I, 208-210; Zehebî, Aʿlâmunnübelâʾ, VI, 15-26; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, I, 130-132; a.mlf., Târîhul-İslâm: sene 121-140, s. 379-383; İbn Hacer, Tehzibu t-Tehzîb, I, 397-399; Süyûtî, Tabakâtü l-huffâz (Ömer), s. 52; Münâvî, el-Kevâkib, I, 86-87; Keşfü'z-zunûn, II, 1246; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 228-229; Nebhâni, Kerâmâtü'l-evliyâʾ I, 364; Sezgin, GAS, I, 87-88, 476.

Ahmet Akgündüz

EYYÛBÎLER

الأيّوبيّون

Ortadoğu, Mısır, Hicaz, Yemen ve Kuzey Afrika'da hüküm süren bir Türk devleti (1171-1462).

I-Siyasî Tarih

II-Medeniyet Tarihi

III-Sanat

I-SİYASİ TARİH

Adını, hânedanın kurucusu Selâhaddin Yûsuf b. Eyyûb'un babası Necmeddin Eyyüb b. Şâdi'den alan Eyyûbîler Zengiler'in bir devamıdır. Türk-Kürt-Arap karışımı olan Eyyübî ailesinin menşei karanlıktır. Güvenilir rivayete göre Eyyûbîler Hezbâniyye Kürtleri'nin Revvâdiyye aşiretindendir. Revvâdîler'in atası Revvâd b. Müsennâ el-Ezdî Yemen Arapları'ndan olup 141 (758) yılında Abbasî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından Basra'dan alınarak aşiretiyle birlikte Azerbaycan'a yerleştirilmişti. Bu bölgedeki Hezbâniyye Kürtleri ile karışıp Kürtleşen Revvâdîler, XI. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklular'in hizmetine girerek zamanla Türk-Kürt-Arap karışımı haline gelmişlerdir.

Rivayete göre, Eyyûbîler'in atası olan Eyyûb'un babası Şâdî önceleri Şeddâdiler'in hizmetinde çalışıyor ve Duvîn'e (Dvin) bağlı Ecdânakan kasabasında oturuyordu. Şâdî, VI. (XII.) yüzyılın ilk yıllarında Selçuklu saray ağası ve Bağdat şahnelerinden Bihrûz el-Hâdim'in hizmetine girmiş. Bihrûz da onu veya oğlu Necmeddin Eyyûb'u kendi iktâı olan Tikrît'e vali tayin etmiştir.

Eyyûbîler kaynaklarda ilk defa 525 (1131) yılında Musul Atabegi İmâdüddin Zenginin Tikrît yakınında Abbasî Halifesi Müsterşid-Billâh ile

Karaca Sâkî'nin kuvvetlerine yenilmesi dolayısıyla zikredilir. Bu mağlûbiyetten sonra Tikrît Valisi Necmeddin Eyyûb'un Zengi'ye yardım ederek Fırat'ı geçmesini sağlaması Zengî ile Eyyûbîler arasındaki dostluğun gelişmesine yardım etmiş, çok geçmeden Eyyûbîler Selâhaddin'in doğduğu yıl (532/1137-38) Tikrît'ten Musul'a giderek Zengî'nin hizmetine girmişlerdir (Minorsky, s. 107-129; Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, s 411-418).

Daha sonra Eyyûbîler, İmâdüddin Zenginin hizmetinde Haçlılar'a karşı düzenlenen seferlere katıldılar. İmâdüddin Zengî 534 (1140) yılında ele geçirdiği Ba'lebek şehrini Necmeddin Eyyûb'a iktâ etti. Bu arada Eyyûb'un kardeşi Şîrkûh el-Mansûr da Zenginin büyük emîrleri arasına girdi ve Urfa'nın fethine katıldı (1144). İmâdüddin Zenginin 541 de (1146) Ca'ber önünde şehid edilmesi üzerine devlet oğulları Seyfeddin Gazi ve Nûreddin Mahmud Zengî arasında paylaşıldı. Halep'te Şîrkûh el-Mansûr'un yardımıyla Nûreddin Mahmud Zengî idareyi ele aldı. Bu dönemde Ba'lebek'te desteksiz kalan Necmeddin Eyyûb Dımaşk Atabegliği'nin (Böriler, Tuğteginliler) hizmetine girerek Dımaşk'ın en büyük emîrlerinden biri oldu. Şîrkûh ise Nûreddin'in ordu kumandanıydı. Her iki kardeş Nûreddin'in devletinin yükselmesine ve Dımaşk'ın onun idaresi altına geçmesine yardım etti. Dımaşk'ın zaptından sonra Eyyûb buranın valisi oldu (549/1154) Şîrkûh'un gücü ise Nûreddin'in kudretine yaklaştı. Bu yıllarda Eyyûb'un oğulları da genç emîrler arasına katıldı. 562 (1167) yılında Dımaşk'a gelen İmâdüddin el-İsfahânî, Eyyûb'un oğlu Selâhaddin'in Nûreddin'in en büyük yardımcılarından ve emîrlerinden olduğunu, Nûreddin'in onu yanından ayırmadığını söyler.

Eyyûbîler'in tarih sahnesindeki önemli rolleri 559-564 (1164-1169) yıllarında yapılan Mısır seferleriyle başladı. Bu sırada Mısır'da vezirlikten uzaklaştırılan Fatımî Veziri Şâver b. Mücîr, Nûreddin Mahmud Zengi'den yardım istemek için Dımaşk'a geldi (558/1163). İki taraf arasında yapılan müzakerelerde Zengî'nin Şâver'e yardım etmesi karşılığında Mısır'da söz sahibi olması kararlaştırıldı. Nûreddin Mahmud Zengî 559 (1164) yılında Şîrkûh'u bir birliğin başında Mısır'a gönderirken yanına yardımcı olarak yeğeni Selâhaddin'i verdi. Bu sefer sırasında Mısır'ın sahip olduğu zenginlikleri gören Şîrkûh buranın kolaylıkla ele geçirilebileceğini düşündü. Şîrkûh üç yıl sonra Mısır'a bir sefer daha yaptı, fakat başarısızlığa

uğradı. Haçlılar'ın Mısır'ı işgale teşebbüs etmeleri üzerine 564'te (1168-69) Fatımî Halifesi Âdıd Lidînillâh ve veziri Şâver, Nûreddin Zengî ile Şîrkûh'tan yardım istediler. Büyük çoğunluğu Türkler'den oluşan 7000 civarındaki süvari birliğiyle Mısır'ın yardımına giden Şîrkûh Mısır'da idareyi ele geçirdi ve 17 Rebîülâhir 564 (18 Ocak 1169) tarihinde Fatımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh tarafından vezir tayin edildi. İki ay sonra da öldü. Bunun üzerine yeğeni Selâhaddin ordu kumandanları tarafından başkumandan seçildi. Ayrıca Halife Âdıd-Lidînillâh onu amcasının yerine vezir tayin etti. Böylece Selâhaddin, 25 Cemâziyelâhir 564 (26 Mart 1169) tarihinde hem Fatımî veziri hem de Nûreddin Zenginin Mısır ordusu başkumandanı oldu. Ancak tâbi olduğu asıl hükümdar Nûreddin Zengî idi (Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbiler Devleti, s. 33-36).

Aldığı siyasî-idarî tedbirlerle kısa zamanda kabiliyetini gösteren Selâhaddin önce Fatımî ordusunu ve taraftarlarını idareden uzaklaştırdı. 1169 yılı sonlarında Dimyat'ı kuşatan Bizans-Haçlı kuvvetlerini başarısızlığa uğrattı. En büyük yardımcısı Mısır'ın Sünnî halkıyla Nûreddin Zenginin desteği ve kendi ailesi oldu. İki asır devam eden Şiî-Fatımî idaresine rağmen Sünnî kalabilen Mısır halkı Sünnî olan Eyyûbîler'i destekledi. Selâhaddin, Nûreddin Zengînin teşvikiyle 564-566 (1169-1171) yılları arasında Mısır'daki Fatımî rejimini yavaş yavaş etkisiz hale getirmeyi başardı. Daha sonra Fatımî hilâfetini ortadan kaldırıp Mısır'da Abbasîler adına hutbe okuttu (10 Muharrem 567/13 Eylül 1171). Bu arada Kudüs Haçlı Krallığı'na karşı başarılı seferler tertip etti ve Eyle'yi aldı. Daha sonra Nûbe (Kuzey Sudan), Yemen ve Libya'ya seferler düzenledi ve bu ülkeleri Nûreddin Zengî' nin devletine bağladı (568-569/1173-1174). Bir taraftan da Bizans ve İtalyan şehir devletleriyle ikili anlaşmalar yaparak dış münasebetlerini geliştirdi. Mısır'ın ticarî ve iktisadî durumunu düzeltti. Donanmaya önem verdi. Mısır'da az bulunan demir, kereste, zift gibi stratejik maddeleri temin etmeye çalıştı. Bazı tarihçiler, Nûreddin'in Mısır nâibi sıfatıyla Mısır ve ona bağlı Yemen, Hicaz, Libya ve Nûbe'de hüküm süren Selâhaddin'le aralarının açıldığını iddia ederlerse de bunu ispat etmek güçtür. Çünkü Selâhaddin'in Nûreddin'e danışmadan hiçbir önemli işe girişmediği, Nûreddin'in de Mısır'ın muhafazasının her şeyden önemli olduğunu söylediği bilinmektedir (a.g.e., s. 37-42).

Nûreddin Zengî'nin Dımaşk'ta ölümü üzerine (569/1174) yerine on bir

yaşındaki oğlu el-Melikü's-Sâlih Nûreddin İsmâil geçti. Bunu fırsat bilen Musullular bağımsızlıklarını ilân ederek el-Cezîre'yi istilâ ettiler. Nûreddin'in Dımaşk ve Halep emîrleri İsmail'in atabegliğini ele geçirmek için birbirlerine düştüler. Atabegliği Halep'teki kumandanlardan Sâdeddin Gümüştegin'in alması üzerine telâşa kapılan Nûreddin'in Dımaşk'taki

emirleri Selâhaddin'i Suriye'ye davet ettiler.

Selâhaddin bir yandan Fatımî taraftarlarının komplosu, Sicilya donanmasının İskenderiye'ye saldırması (Temmuz 1174), ardından Yukarı Mısır'da çıkan Kenzüddevle isyanı ile meşgul olurken öte yandan Suriye'deki gelişmeleri takip ediyordu. el-Melikü's-Sâlih Nûreddin İsmail adına hutbe okutan ve onun atabegliğinin kendi hakkı olduğunu düşünen Selâhaddin, Dımaşk'tan gelen davet üzerine 12 Ekim 1174 tarihinde Mısır'dan Suriye'ye hareket etti. Dımaşk, Balebek, Humus, Hama gibi önemli merkezleri kolaylıkla ele geçirdi. Fakat Musullular'la iş birliği halinde olan Halepliler Selâhaddin ile anlaşmaya yanaşmayıp Frenkler (Haçlılar) ve Haşhaşîler'le iş birliği yaparak onu Suriye'den atmak için savaştılar. Ancak bu savaşlar Selâhaddin'in galibiyetiyle neticelendi. Selâhaddin etrafındaki bazı önemli kaleleri alıp Halep'i kuşattı. Sonunda Abbasî Halifesi Müstazî-Biemrillâh'ın da yardımıyla iki taraf arasında bir antlaşma imzalandı. Bu antlaşmaya göre tarafların o sırada ellerinde bulundurdukları yerlere hâkim olmaları kararlaştırıldı. Antlaşmanın ardından 12 Şevval 570 (6 Mayıs 1175) tarihinde Abbasî halifesinin Mısır, Suriye, el-Cezîre üzerinde Selâhaddin'in hâkimiyetini tanıdığına dair taklidi geldi. Bunun üzerine Selâhaddin bağımsızlığını ilân edip kendi adına hutbe okutmaya başladı. Halepliler ve Musullular Selâhaddin'e tekrar savaş açtılarsa da yenildiler. Mücadele tarafların kesin olarak anlaşmalarıyla sona erdi 15 Zilhicce 571 (25 Haziran 1176) ve Anadolu Selçukluları ile Artuklular'ın da katıldığı bir antlaşma imzalandı. el-Melikü's-Sâlih Nûreddin İsmail'in elinde ancak Halep ile birkaç kale kaldı.

Daha sonra Haşhaşîler üzerine bir sefer düzenleyip onları İtaat altına alan Selâhaddin Yemen'e önce büyük kardeşi Turan Şah'ı, daha sonra da diğer kardeşi Tuğtegin'i, Hama'ya Takıyyüddin Ömer, Ba'lebek'e Ferruh Şah. Humus'a Nâsırüddin Muhammed adlı yeğenlerini göndererek buralarda da idareyi eline aldı. Böylece Eyyûbîler'in Hama, Humus. Balebek kolları

kurulmuş oldu.

14 Kasım - 9 Aralık 1177 tarihleri arasında Mısır'dan Gazze-Askalân istikametinde bir akın yapan Selâhaddin Franklar'ın baskınına uğrayarak geri çekildi. Bu yenilginin olumsuz sonuçları, ancak 2 Muharrem 575 (9 Haziran 1179) tarihinde kazanılan Merciuyûn zaferi ve 19 Rebîülevvel 575'te (24 Ağustos 1179) Beytülahzân Kalesi'nin fethiyle telâfi edilebildi. Haçlılar'a asıl darbeyi vuracağı sırada Halep-Musul meselesi yeniden alevlendi. 3 Safer 576 (29 Haziran 1180) tarihinde Musul hâkimi II. Seyfeddin Gazi'nin. 25 Receb 577'de (4 Aralık 1181) el-Melikü's-Sâlih Nûreddin İsmail'in ölmesi üzerine Selâhaddin, bu bölgede kendisine karşı yeni bir ittifakın meydana gelmesine imkân vermemek ve el-Melikü's-Sâlih'in mirasını Musullular'a kaptırmamak için Mısır'dan Suriye'ye dönüp I. Şark Seferi'ne çıktı (578/1182). Bu sefer esnasında el-Cezire bölgesini ve Sincar'ı, 4 Muharrem 579'da (29 Nisan 1183) Âmid'i (Diyarbakır), ardından 17 Safer 579'da (11 Haziran 1183) Halep'i aldı. Halep'in zaptı Selâhaddin'in gücünü daha da arttırdı. Bu olaydan sonra Kudüs Haçlı Krallığı üzerine başarılı seferler düzenledi. 581-582 (1185-1186) yıllarında çıktığı II. Şark Seferi'nde Meyyâfârikîn ve Şehrizor yöresini aldı. Musul'u kendi idaresine bağladı. Ahlat'ın durumu üzerinde Azerbaycan Atabeği Pehlivan ile anlaştı. Selâhaddin böylece Nûreddin Zenginin devletini daha kuvvetli ve geniş bir şekilde idaresi altında toplamış oluyordu.

Selâhaddin, Bizans ile iyi ilişkiler İçinde olduğu 582 (1186) yılında Kerek-Şevbek Prinkepsi Renaud de Chatillon Mısır'dan Şam'a gelen bir kervanı vurdu. Bunun aralarındaki anlaşmaya aykırı olduğunu söyleyip tazminat isteyen Selâhaddin olumlu cevap alamayınca Kudüs Haçlı Krallığı topraklarına bir sefer yapmaya karar verdi. 24-25 Rebîülâhir 583 (3-4 Temmuz 1187) günleri cereyan eden Hıttîn Savaşı'nda Haçlılar'ı büyük bir yenilgiye uğrattı. Bir yıldan kısa bir zaman içinde Sûr dışındaki bütün Kudüs Haçlı Krallığı topraklarını ele geçirdi. Antakya Prinkepsliği topraklarının çoğunu ve Trablus Kontluğu topraklarının bir kısmını zaptetti (Şeşen, TTK Belleten, LIV/209 (1990). s. 427-434). Hıttîn zaferi, Kudüs'ün fethi, Haçlılar'ın ellerindeki toprakların büyük kısmının geri alınması Avrupa'da büyük bir tepkiye sebep oldu. Avrupa Katolik dünyası ayaklandı. Bütün Avrupa hükümdarları yeni bir Haçlı seferine katılmaya karar verdiler.

Bunlar arasında, Avrupa'nın en büyük üç hükümdarı Almanya İmparatoru Friedrich Barbarossa, Fransa Kralı Philippe Auguste, İngiltere Kralı Aslan Yürekli Richard da vardı. İslâm dünyasının Selâhaddin'i yalnız bırakmasına rağmen Selâhaddin bu muazzam güce karşı direndi. Onun Sûr-Yafa arasındaki sahil şeridini Haçlılar'a bırakmasına karşılık Haçlılar Kudüs'ü ve fethedilen diğer toprakları Selâhaddin'e bırakmaya razı oldular. 21 Şâban 588'de (1 Eylül 1192) üç yıl sekiz ay süreli, karada ve denizde geçerli bir antlaşma imzalandı. Ancak Haçlılar daha sonra Eyyûbîler arasındaki anlaşmazlıklardan faydalanarak kaybettikleri toprakların bir kısmını geri aldılar.

Barışın ardından ülkesinin savunma tedbirlerini almakla meşgul olan ve daha sonra devlet yönetimini yeniden düzenlemek isteyen Selâhaddin 27 Safer 589 (4 Mart 1193) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti. Bu sırada devletin sınırları Trablusgarp'tan Hemedan ve Ahlat'a, Yemen'den Malatya'ya kadar uzanıyordu. Büyük merkezlerden Dımaşk'ta veliahtı ve büyük oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali. Kahire'de ikinci oğlu el-Melikü'l-Azîz Osman, Halep'te üçüncü oğlu el-Melikü'z-Zâhir Gâzî, Yemen'de kardeşi Tuğtegin, Ürdün ve el-Cezîre'de kardeşi I. el-Me-likü'l-Âdil, Hama'da Takıyyüddin Ömer'in oğlu el-Melikü'l-Mansûr, Humus'ta II. Şîrkûh, Ba'lebek'te Ferruh Şah'ın oğlu Behram Şah, Erbil'de Muzafferüddin Kökböri, Trablusgarp'ta Şerefeddin Karakuş idareye hâkimdi. Birçok şehirde ikinci derecede emîrler vardı ve Selâhaddin'i büyük sultan olarak tanıyorlardı. Kendisine tâbi olan bu hükümdarlar arasında en güçlüsü kardeşi el-Melikü'l-Âdil idi.

Selâhaddin'in sağlığında veliaht tayin ettiği büyük oğlu el-Melikü'l-Efdal Dımaşk'ta büyük sultan oldu. Efdal yumuşak huylu olduğu için emîrler ve halk tarafından seviliyordu. Buna karşılık devlet tecrübesi az, zayıf karakterli, bazan kendini içkiye ve eğlenceye kaptıran bir kişiliğe sahipti. Etrafındaki insanların,

bilhassa veziri Ziyâeddin İbnü'l-Esîrin etkisi altında bulunuyordu. Bu sebeple Selâhaddin'in çevresindeki önemli kişileri darılttı. Bunların bir kısmı Mısır'a el-Melikü'l-Azîz'in, bir kısmı Halep'e el-Me-likü'z-Zâhir'in yanına gitti. Bu devlet adamlarının ve el-Melikü'l-Âdil'in kışkırtması sonucunda Azîz, Efdal'in elinden Dımaşk'ı almaya karar verdi ve onu Dımaşk'ta kuşattı. Efdal amcası el-Me-likü'l-Âdil'in hakemliğine başvurdu.

Âdil iki defa Efdal'i kurtardı. Bundan sonra Azîz ile Âdil anlaşıp 1196 yılında Dımaşk'ı el-Melikü'l-Efdal'in elinden aldılar, el-Melikü'l-Azîz büyük sultan ilân edildi (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 121-123, 140-145, 148-150, 155-156, 160-163, 482-483; Sıbt İbnü'l-Cevzî, VIII/2, s. 654-656).

el-Melikü'l-Azîz'in Kasım 1198'de ölümü üzerine el-Melikü'l-Efdal bir ara Mısır'a hâkim olduysa da bu durum uzun sürmedi. el-Melikü'l-Âdil yeğenleri arasındaki ittifakı bozarak ordunun kendisini desteklemesini sağladı. 26 Ocak 1200'de Kahire'ye girip Azîz'in oğlu el-Melikü'l-Mansûr'un atabegi oldu. Çok geçmeden de kendisini büyük sultan ilân etti. 1201 yılında Selâhaddin'in oğulları birleşip Âdilin elinden Dımaşk ve Mısır'ı almaya kalkıştılarsa da başarılı olamadılar. İki taraf arasında yapılan antlaşma Âdil'in büyük sultan olarak kalması, Dımaşk'ın Âdil'in ikinci oğlu el-Melikü'l-Muazzam'ın, Mısır'ın büyük oğlu el-Me-likü'l-Kâmil'in olması, el-Melikü'l-Efdal'e Samsat, Serüc, Kal'atü Necin ve Re'sül'ayn'ın verilmesi kararlaştırıldı. Âdil'in üçüncü oğlu el-Melikü'l-Eşref Musa'ya ise el-Cezîre bölgesi verildi. Böylece bütün Eyyûbîler el-Melikü'l-Âdil'in sultanlığını kabul ettiler. Âdil devletin önemli bölgelerini oğulları vasıtasıyla kontrolü altına aldı. Sadece Halep bu kontrolden uzaktı. 1202 yılında Mardin Artukluları da onun hâkimiyetini kabul ettiler.

Ağabeyi Selâhaddin devrinde ikinci adam olan el-Melikü'l-Âdil'in geniş devlet tecrübesi vardı. Haçlılar'la yapılan uzun savaşlar onu Haçlılar'a karşı ılımlı bir politika takip etmenin devletin menfaatleri bakımından daha iyi olacağı kanaatine ulaştırmıştı. Bu sebeple cihad davası Âdil zamanında tavsadı. Devletin maliyesine büyük önem veren, hazineyi daima dolu tutan el-Melikü'l-Âdil Haçlılar'la ticari münasebetler de kurdu.

Eyyûbîler Âdil'in zamanında Ahlat, Erciş ve Van'ı da alarak Ahlatşahlar'a son verdiler ve Gürcüler'e komşu oldular. Bu dönemde Eyyûbî ailesi içinde bazı kopmalar oldu. 1205 yılı başında el-Meli-kü'l-Efdal Eyyûbîler'den ayrılarak Anadolu Selçuklu ları" na bağlandı. el-Melikü'l-Âdil'in Habur ve Nusaybin'i ele geçirip Sincar'ı kuşatması üzerine (1209) Kökböri, Musul sahibi Arslanşah (Nûreddin Zengî), Halep sahibi el-Melikü'z-Zâhir Gâzî ve Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev arasında bir ittifak yapıldı.

el-Melikü'l-Âdil Kuzey Afrika ile ilgilenmedi. Onun zamanında 1212'de Şerefeddin Karakuş, Fizan'da Veddan vahasında Yahya el-Mayorkî ve Zübâbîler tarafından öldürüldü. Böylece Eyyûbî-ler'in Mısır'ın batısındaki varlıkları sona erdi. Yemen'de 1197 yılında ölümüne kadar Tuğtegin idarenin başında kaldı. Yerine geçen oğlu Muiz İsmail kendisinin Emevî sülâlesinden geldiğini iddia edip halifeliğini ilân etti. Ancak etrafındaki Memlükler onu öldürerek yerine Sungur adlı birini tayin ettiler. Bir müddet sonra Sungur'un yerine Süleyman Şah adlı bir kişi geçti. Nihayet el-Meli-kü'l-Âdil'in oğlu Mısır Hükümdarı el-Me-likü'l-Kâmil 1215 yılında oğlu Atsız'ı Yemen'e göndererek bu bölgeyi kontrol altına aldı.

Selâhaddin döneminde Haçlılar'la yapılan antlaşma genellikle onun ölümünden sonraki karışıklık devrinde de devam etti. Gerek Âdil gerekse Akkâ Kralı Henri de Champagne barıştan yana idiler. Ancak Alman İmparatoru VI. Henri'nin Haçlı seferine karar vermesi iki taraf arasındaki düşmanlığı yeniden canlandırdı. 1197 yılı yazında bazı Alman Haçlı grupları komşu müslüman topraklarına saldırdılar. Bunun üzerine iki taraf arasında çarpışmalar oldu. Âdil de bundan faydalanarak Yafa'yı ele geçirdi.

1203'te IV. Haçlı Seferi'nin öncülerinden Felemenkler ve Fransızlar Akkâ'ya gelerek II. Amaury'yi müslümanlara karşı bir sefere ikna etmeye çatıştılar. Onun bu teklifi kabul etmemesi üzerine Trablus kontluğuna gelerek Humus, Hama beylikleri topraklarına akınlar yaptılar. Avrupa'da IV. Haçlı Seferi ile ilgili hazırlıkları takip eden Âdil Venedikliler'le anlaşarak 1204 yılında yapılan IV. Haçlı Seferi'ni İstanbul üzerine yöneltmeye çalıştı ve bunda da başarılı olarak ülkesini büyük bir gaileden kurtardı. Bu sırada Doğu'ya gelen bazı Haçlı gruplarının kışkırtmasıyla Kral II. Amaury karada ve denizde müslümanlarla mücadele etti. Âdil ise IV. Haçlı Seferi'nin Filistin'e uzanmasını ve başına yeni bir gaile açmasını önlemek için tâvizkâr davrandı. Böylece Haçlılar Merkab'dan Yafa'ya kadar Akdeniz sahil şeridine yeniden hâkim oldular.

el-Melikü'l-Âdil 1207 yılında Trablus kontluğunu yola getirerek antlaşmaya mecbur etti. Ayrıca Akkâ'daki Haçlılar'ın hareketlerini kontrol etmek için bu şehrin kurulduğu ovaya hâkim Tûr dağı üzerinde müstahkem bir kale yaptırdı. 1217'de Avusturya Dükü VI. Leopold ile Macar Kralı Andria'nın emrindeki Haçlı ordusu Kıbrıs'taki Haçlılar'ın ve Akkâ Kralı

Jean de Brienne'nin yardımıyla kuvvetlenerek Tûr Kalesi üzerine yöneldiler. Âdil müdafaa durumunda kalmakla yetindi. Ertesi yıl Doğu'ya gelen V. Haçlı Seferi kuvvetleri Kıbrıs ve Akkâ'da toplandılar. Hedef donanmadan da faydalanarak Mısır'ı ele geçirmekti. Haçlılar 27 Mayıs 1218 tarihinde Akkâ'dan Dimyat'a hareket ettiler. Bu sırada el-Melikü'l-Âdil öldü. Yerine büyük oğlu ve Mısır hâkimi el-Melikü'l-Kâmil geçti. Bazı emirlerin o esnada cephede bulunan Kâmil'e karşı çıkmalarından faydalanan Haçlılar Dimyatı ele geçirdiler. Fakat Kâmil, kardeşleri el-Melikü'l-Muazzam Îsâ ve el-Me-likü'l-Eşref Mûsâ ile iş birliği yaparak güçlükleri yenmeyi başardı. Bir ara çok zor durumda kalan Kâmil, Kerek-Şevbek Beyliği dışındaki bütün eski Kudüs Krallığı topraklarını vermeyi, bunun karşılığında da Haçlılar'ın Dimyatı boşaltmasını teklif etmiş, fakat Haçlılar bu teklifi reddetmişlerdi. Ancak el-Melikü'l-Muazzam ile el-Melikü'l-Eşref onun yardımına gelince Haçlılar çok zor durumda kaldılar, Dimyatı ve işgal ettikleri yerleri boşaltmaya razı olarak barış istediler. Tekliflerinin kabul edilmesi üzerine de 29 Ağustos 1221 tarihinde Dimyatı boşalttılar.

Tecrübeli bir hükümdar olan el-Meli-kü'l-Kâmil babasının yürüttüğü siyasetin doğru olduğu kanaatindeydi. Onun gibi maliyeyi güçlendirmeye ve Haçlılar'la dostça ilişkiler kurmaya önem verdi. Babasının ölümü V. Haçlı Seferi zamanına rastladığı için bu kritik günlerde kardeşleri kolaylıkla onu büyük sultan olarak tanıdılar. Kendisine karşı muhalefet olmadığı gibi kardeşleri el-Melikü'l-Muazzam ile el-Melikü'l-Eşref bütün güçleriyle ona yardım ettiler. Muazzam Dımaşk ve etrafının sultanıydı. el-Cezîre-Ahlatta hükümdar olan Eşref başarılı bir siyaset takip ederek burada Eyyübîler'i güçlendirmiş, Musullular'ın, Anadolu Selçukluları'nın ve Gürcüler'in bölge

üzerindeki emellerinin önüne set çekmiş, V. Haçlı Seferi'nin kritik günlerinde bölgeyi kardeşlerine bırakarak Mısır'ın yardımına koşmuştu. Ancak Haçlılar'ın yenilmesinden kısa bir müddet sonra kardeşler arasındaki bu ahenk bozuldu. Kâmil, Alman İmparatoru II. Friedrich ile yapılan uzun müzakerelerden sonra Kudüs'ün Haçlılar'a bırakılması, etrafındaki arazinin müslümanlarda kalması, iki tarafın mukaddes yerlerinin kendi yönetimlerine terkedilmesi ve Frenklerin Kudüs'ü tahkim etmeyip sadece sivil maksatlarla kullanmaları şartlarıyla bir antlaşma yaptı (24 Şubat 1229).

Bu arada Filistin'de Salt ve Aclûn kaleleri inşa edilerek yağmacı Arap kabileleri kontrol altına alındı. Yemen'e hâkim olan el-Melikü'l-Kâmil'in oğlu Atsız Hicaz'ı da denetim altında tutuyordu. 1229'da Atsız Ölünce yerine naibi sıfatıyla Nûreddin Ömer b. Ali b. Resul et-Türkmânî ülkenin idaresini ele aldı. Nûreddin Ömer önceleri Kâmil'e tâbi idi. Fakat Hicaz'ı da kontrol altına almaya çalışması Kâmil ile arasının açılmasına sebep oldu. 1232 yılından sonra Yemen Nûreddin Ömer tarafından müstakil olarak idare edilmeye başlandı ve böylece Yemen'in merkezle ilişkisi kesildi. Resûlîler'in Yemen'i idaresi 1454'e kadar devam etmiştir (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 413).

Daha sonra el-Melikü'l-Kâmil, el-Cezîre bölgesinin yönetimini kardeşi el-Me-likü'l-Eşref Musa'ya bıraktı. 1230 yılında Celâleddin Hârizmşah Ahlat'ı Eşrefin elinden aldı. Bunun üzerine Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad ile Eşref, Celâleddin Hârizmşah'a karşı birleştiler ve 8-10 Ağustos 1230 tarihleri arasında yapılan Yassıçimen Savaşı'nda onu yendiler.

el-Melikü'l-Kâmil 630 (1232) yılında Güneydoğu Anadolu'da idarî düzenlemelere girişti. Önce Âmid'i, daha sonra Hısnıkeyfâ'yı zaptederek Artuklular'ın Hısnıkeyfâ koluna son verdi. Artuklu beylerinin Anadolu Selçuklulan'nı yardıma çağırması üzerine I. Alâeddin Keykubad Güneydoğu Anadolu bölgesine girdi, el-Cezîre'yi yağmaladı. Urfa, Harran, Rakka şehirlerini muhasara etti. Ardından Ahlat'ı kuşatmaya başladı. Bunu duyan Kâmil 6 Mayıs 1234 tarihinde Kahire'den Güneydoğu Anadolu bölgesine hareket etti. Bölgenin tabii müdafaa imkânlarını iyi değerlendiren Keykubad, Kâmil'in Toroslar'ın uzantılarının kuzeyine ilerlemesini önledi. Ayrıca güçlenmesinden endişe ettikleri için diğer Eyyübî melikleri de Kâmil'e yardım etmediler, bu yüzden Kâmil başarı sağlayamadan Mısır'a döndü. Anadolu Selçukluları Harput ve Ahlat'ı aldılar.

Bu sırada Moğollar Güneydoğu Anadolu'yu tehdit etmeye başlamışlardı. Anadolu Selçuklu Sultanı Keykubad ölmüş, yerine oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev geçmişti. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in Hârizmli beylerle arası açılınca Hârizmliler Anadolu Selçuklularından ayrılarak Kâmil'in oğlu ve Hısnıkeyfâ sahibi el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un hizmetine girdiler. Bu olay Kâmil'in Güneydoğu Anadolu'daki gücünü arttırdı. Diğer

taraftan Dımaşk sahibi el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın ölümü (27 Ağustos 1237) Eyyûbîler arasında yeni karışıklıklara sebep oldu.

el-Melikü'l-Kâmil 23 Receb 635'te (11 Mart 1238) Dımaşk'ta ölünce yerine veliahdı ve küçük oğlu el-Melikü'l-Âdil geçti. II. Âdil'in sultanlığı bütün Eyyûbîler tarafından tanınmadı. Kâmİl'in ölümünü bir karışıklık devri takip etti. Mısır'daki emîrlerin II. Âdil'i tutuklamaları üzerine el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb 17 Mayıs 1240 tarihinde Mısırda tahta çıktı. II. Âdil ise 644 (1246) yılına kadar tutuklu kaldıktan sonra boğularak öldürüldü. Bu olay, Eyyûbîler devrinde taht kavgaları sırasında işlenen tek siyasî cinayettir.

el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb devrinde merkezî idarenin beylikler üzerindeki otoritesi iyice zayıfladı. Halep gibi bazı beyliklerin merkezle ilgisi kalmadı. 1243 yılına kadar Kerek ve Dımaşk dahil doğuda sultanın hükmü geçmiyordu. Sadece el-Cezîre, Âmid ve Hama'da onun adına hutbe okunuyordu. Âmid ve Siverek 1240'ta Anadolu Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından ele geçirildi. Kösedağ Savaşı'na kadar (1243) Halep, Humus ve Dımaşk daha çok Anadolu Selçuklularına tâbi kaldı.

Necmeddin Eyyûb ile Kerek sahibi el-Melikü'n-Nâsır Dâvud ve Dımaşk sahibi İmâdüddin İsmail'in araları iyi değildi. İmâdüddin İsmail Haçlılar'ın desteğini sağlamak için onlara Sayda, Taberiye, Safed, Kevkeb, Kudüs ve Askalân'ı vermişti. 16 Cemâziyelevvel 642 (20 Ekim 1244) tarihinde Gazze yakınında meydana gelen savaşta el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Hârizmliler'in desteğiyle İmâdüddin İsmail ile müttefiklerini ağır bir yenilgiye uğrattı ve Kudüs'ü geri aldı. Aynı yıl Moğollar Suriye ve el-Cezîre'deki Eyyûbî beyliklerine vergi koydular. el-Melikü's-Sâlih Necmeddin 645'te (1247) Dımaşk, Kudüs gibi önemli merkezlerin idaresini yeniden düzenledi. Taberiye ve Askalân şehirlerini Haçlılar'dan geri aldı.

1248 yılı başlarında Avrupa'da VII. Haçlı Seferi düzenlendi. Bu Haçlı seferinin lideri IX. Saint Louis, Ağustos 1248'de Fransa'dan doğuya hareket etti ve 8 Haziran 1249'da Dimyat'ı ele geçirdi. Fakat Eyyûbîler arasındaki dayanışma ve Mısır halkının desteğiyle el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Haçlılar'la mücadeleye devam etti.

el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb’un 23 Kasım 1249’da vefatı üzerine karısı Şecerüddür idareyi ele alarak kocasının ölümünü gizledi ve bu sırada Hısnıkeyfâ’da bulunan büyük oğlu el-Melikü’l-Muazzam Turan Şah’ı Mansûre’ye çağırdı. Turan Şah 1 Şubat 1250 tarihinde Mansûre ordugahına gelerek sultan oldu. Müslümanlar mart başlarından 7 Nisan 1250 tarihine kadar devam eden savaşlarda Haçlıları kesin yenilgiye uğrattılar. Kral IX. Saint Louis maiyetiyle birlikte esir alınıp Mansûre ordugâhına getirildi. İki taraf arasında yapılan müzakerelerden sonra Haçlılar’ın Dimyatı iade etmeleri ve ağır bir vergi ödemeleri şartıyla kral ve maiyetinin serbest bırakılması kararlaştırıldı. 7 Mayıs 1250’de Dimyat müslümanlara teslim edildi. 7 Nisan 1250’de kazanılan bu zaferden sonra Sultan Turan Şah eğlence ile vakit geçirmeye başladı. Bunun üzerine muhalifler Baybars el-Bundukdârînin etrafında toplanarak 30 Nisan 1250 tarihinde sultanı öldürdüler. Onun öldürülmesiyle Mısır’da Eyyûbîler devri sona erdi.

Turan Şah’tan sonra Şecerüddürr’ ün sultan olması ve Memlükler’den İzzeddin Aybek Türkmânî’nin ordu kumandanlığına getirilmesi kararlaştırıldı. Şecerüddür seksen gün sonra Aybek ile evlenip onun lehine saltanattan feragat etti. Böylece 3 Temmuz 1250 tarihinde Mısır’da Memlükler devri resmen başlamış oldu. Ancak durum Dımaşk ve Halep’te iyi karşılanmadı. Dımaşk-Hama-Humus-Kerek Eyyûbîleri Halep Eyyûbî Sultanı el-Melikü’n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf’un etrafında birleştiler. Selâhaddin Yûsuf ordusuyla 30 Ocak 1251’de Kahire önlerine geldi. Burada iki taraf arasında yapılan savaşta Eyyûbîler yenildiler. Aktay kumandasındaki Memlûk kuvvetleri Şeria nehrine kadar Filistin’i geri aldılar. Nihayet Abbasî halifesinin aracılığı ile taraflar arasında anlaşma sağlandı.

Bu anlaşmaya göre Şeria ve Nablus’a kadar olan topraklar Memlükler’in, Şeria’nın ve Nablus’un kuzeyinde ve doğusunda bulunan topraklar da Eyyûbîler’in idaresinde kalacaktı.

Bundan sonra Aybek ile Bahriyye Memlükleri’nin arası açıldı. Memlükler Kerek’e ve Dımaşk’a giderek Eyyûbîler’in hizmetine girdiler. 655 (1257) yılında Aybek ile Şecerüddürr’ün öldürülmeleri üzerine Memlûk tahtına Aybek’in oğlu el-Melikü’l-Mansûr Nûreddin Ali geçti. Kutuz da onun naibi

oldu. Bunun üzerine Mısır'dan ayrılmış olan Memlükler geri döndüler. Bu arada Hülâgû 1258 yılında Bağdat'ı işgal ettikten sonra ertesi yıl da Meyyâfârikîn'i ve el-Cezîre bölgesini ele geçirmişti. 1260 yılı başlarında da Halep'i zaptetti. Kumandanlarından Ketboğa Noyan Mart 1260'ta Dımaşk'ı teslim aldı. Hülâgû daha sonra Mısır'ı tehdit etmeye başladı. Bu sırada Memlûk sultanı olan Kutuz Moğollar'la savaşmaya karar verdi. Memlükler'le Moğollar arasında 3 Eylül 1260'ta Aynicâlût-ta, 6 Eylül 1260'ta Beysan yakınlarında yapılan iki savaş Memlükler'in kesin zaferiyle sonuçlandı. Bunun üzerine Moğollar Fırat'ın doğusuna çekildiler (Sıbt İbnül-Cevzî, VIII/2, s. 779-781; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, I/1, s. 366-378, 380-434). Moğollar'ın yenildiğini öğrenen Hülâgû, yanında bulunan Halep Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf'u öldürttü (1260). Böylece Eyyûbîler'in Halep kolu da sona erdi. Hısnıkeyfâ dışındaki el-Cezîre Eyyûbîleri de daha önce Hülâgû tarafından ortadan kaldırılmıştı. Aynicâlût Savaşı'ndan sonra sultan olan Baybars 661 (1263) yılında Kerek ve Humus'taki Eyyûbî hâkimiyetine son verdi. Eyyübîler'in elinde sadece Hama ve Hısnıkeyfâ beylikleri kaldı. Hama Eyyûbîleri bazı aralıklarla 1342 yılına kadar devam etti. Tarihçi Ebü'l-Fidâ bu beyliğin son bağımsız hükümdarıdır. Moğollar ve Timurlular devrinde de varlığını devam ettiren Hısnıkeyfâ kolu ise 1462'de Akkoyunlular'dan Uzun Hasan tarafından ortadan kaldırıldı. Bu ailenin mahallî beylerinden bazıları Osmanlılar devrine yetişmiştir.

Eyyûbî hükümdarları arasında sadece Selâhaddin'e karşı isyan olmamış, bütün Eyyûbîler onu desteklemişlerdir. Bunda onun cihad fikrini daima canlı tutması, hanedanın kurucusu olması, ayrıca örnek şahsiyeti ve cömertliğinin büyük rolü olmuştur. Selâhaddin'den sonra hiçbir kimse üzerinde böyle bir ittifak sağlanamamıştır. Bazı Eyyûbî melikleri I. el-Melikü'l-Âdil'e isyan ederek ona karşı Anadolu Selçuklularıyla iş birliği yapmışlardır. Âdil'den sonra Eyyûbîler arasındaki ittifak ve iş birliği daha da azalmıştır. Son Eyyûbî sultanı el-Melîkü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb da Eyyûbîler'in tamamı tarafından büyük sultan tanınmamıştır.

2-MEDENİYET TARİHİ

a- İdarî ve Siyasî Teşkilât. Eyyûbî Devleti merkeze bağlı vilâyetlerden, eyaletlerden, emirliklerden ve tâbi hükümdarlıklardan meydana gelen bir

sultanlıktı. Devlet şeriat hükümleri, “el-ahkâmü’s-suLtâniyye” denilen devlet adamlarının idarî kararlan, örf ve âdetlerden meydana gelen bir hukuk sistemiyle yönetiliyordu. Devlet teşkilâtının başında büyük sultan, hanedana mensup melikler, emîrler (beyler) ve vezirler vardı. Devlet müesseseleri Zengî Devleti ile Fatımî Devleti’nden miras alınan kurumların karışımından meydana geliyordu. Selâhaddîn-i Eyyûbî, Zengîler ve Fâtımîler’den devraldığı müesseselerde bazı düzenlemeler yapmıştır. Onun tarafından meydana getirilen bu sistem ana hatlarıyla Memlükler Devleti’nin sonuna kadar devam etmiştir. Devletin çeşitli bölgeleri arasındaki idarî ve kültürel farklılıklar, daha önceki iki devletin idarî yapılarındaki farklılıktan ileri geliyordu. Mısır’da İsmâiliyye mezhebine ait müesseseler kaldırılarak yerlerine Sünnî müesseseler konmuş, askerî teşkilât Zengî Devleti’nin askerî teşkilâtına uydurulmuştur. Nûreddin Mahmud Zengî zamanında Halep ve Dımaşk devletin merkezleri iken Selâhaddin devrinde Halepin yerini Kahire almış, ayrıca Dımaşk ve Kahire devletin merkezleri haline gelmiş, el-Melikü’l-Kâmil devrinden itibaren de devlet merkezi Kahire olmuştur.

Eyyûbîler ülkenin tamamında iktâ (tirnar) sistemini yaygınlaştırmışlardı. Tâbi hükümdarlıklarla emirliklerin büyük kısmı Nûreddin Mahmud Zengî devrindeki ailelerin elindeydi. Selâhaddin Halep, Ba‘lebek, Hama, Humus, Yemen emirliklerini kurdu; el-Melikü’l-Âdil zamanında Hısnıkeyfâ, Meyyâfârikîn ve Kerek emirlikleri meydana getirildi. Emîrler sultanın çıkardığı bir menşurla tayin ediliyordu. Menşurdaki şartlara uydukları sürece sultan onlara dokunamazdı. Sultanın veya emîrin ölümü halinde menşur yenilenirdi. Emîrlerin hâkim oldukları topraklar babadan oğula miras kalırdı. Bunlar iç ve dış işlerinde devlete bağlı idiler. Tâbi hükümdarların bağlılığı ise sadece dış işlerinde söz konusuydu. Devlete karşı düşmanca tavır almadıkları ve aradaki anlaşmaya sadık kaldıkları sürece sultan onların haklarına riayet etmek zorundaydı. Hutbede ve parada sultanın adı geçerdi. Tâbi hükümdarın ülkesinde ise hutbe ve parada sultanın adından sonra tâbi hükümdarın adı da zikredilirdi. Devlete doğrudan bağlı emîrler ise bu hakka sahip değillerdi. Merkezdeki idarî teşkilâtın aynısı tâbi hükümdarlıklarda ve emirliklerde de vardı.

Eyyûbîler, sarı zemin üzerinde kırmızı kartal arması taşıyan bayrağı Zengîler’den almışlardı. Eyyûbîler melez bir aile olmakla beraber devlet her

yönüyle bir Türk devletiydi. Bu hususa Selâhaddin'e yazılan iki kasidede açık olarak işaret edilmiştir. Bunlardan biri, Halep'in fethi dolayısıyla yazılan, "Arap milleti Türkler'in devletiyle yüceldi. Ehl-i salibin davası Eyyûb'un oğlu tarafından perişan edildi" beytiyle başlayan kaside (İbn Senâülmülk, s. 9-10, Ebû Şâme, II, 43; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, II, 145), diğeri ise Akkâ'nın fethi münasebetiyle yazılan ve, "Allah'a hamdolsun ki Haçlı devleti zelil oldu. Türkler'le İslâm dini yüceldi" beytiyle başlayan kasidedir (Kütübî, FeVâ-tÜL-Vefeyât, I, 410-411).

Bu dönemdeki diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Eyyûbîler'de de devlet hanedanın ortak mülkü sayılıyordu. Hanedan mensubu emîrler melik unvanı alıyor, protokolde tâbi hükümdarlarla aynı seviyede tutuluyordu. Devlet ana karakteriyle askerî bir devletti. Hanedan mensuplarından sonra en yüksek idarî yetkiye askerler arasından yetişen emirler sahipti. Bir kimsenin emîr olabilmesi için askerî nitelikler yanında yüksek idarecilik vasıflarına da sahip olması gerekirdi. Sultanın nâibleri, valiler, kale kumandanları emîrler arasından tayin edilirdi; emirlik bir anlamda hükümdarlığın uzantısı demekti. Bundan dolayı emîrlerin çoğu Türkler'den seçiliyordu.

İdareci ve askerî sınıfı Araplar'dan, İranlılar'dan, hıristiyan ve yahudilerden teşekkül eden kâtipler sınıfı takip ediyordu. Bürokrasi ve maliye bunların elindeydi. Bunlardan sonra ulemâ sınıfı geliyordu. Ulemâ sınıfı devletin siyasetinde ve kamuoyunun oluşmasında söz sahibiydi. Daha sonra tüccar ve serbest meslek erbabı ile büyük arazi sahipleri geliyor, en alt tabakayı ise küçük çiftçiler, çobanlıkla geçinenler, ücretliler ve

ortakçılık yapanlar teşkil ediyordu (Şeşen, Salâhaddîn Eyyübî ve Devlet, s. 203-206).

Devletin başında bulunan sultanın parada ve hutbede adı geçtiği gibi sarayının kapısı önünde günde beş defa nevbet çalınırdı. Sultanın çıkardığı emirler kanun hükmündeydi. Ancak yetkileri şeriatla ve idarî geleneklerle sınırlıydı. Sultan savaşlarda başkumandanlık yapar, dârüladlde haftada iki defa şikâyetleri dinlerdi. Önemli kararları ulemâdan fetva alarak ve istişare meclisine danışarak alırdı. Otağı ve çizmesi kırmızıydı, el-Melikü'l-Âdil devrinden itibaren sultanın alayının önünde gāşiye taşınmaya başlanmıştır. Sultanın dışında ülkenin çeşitli bölgelerinde hanedan üyelerinin

büyüklerinden ve önemli emirlerden meydana gelen ikinci derecede hükümdarlar vardı. Bu sebeple bazı kaynaklarda devletin başındaki sultana “büyük sultan” denilmektedir.

Sultan başşehirde kaldığı zaman sarayında otururdu. Selâhaddin Kahire’de inşa ettirdiği Kal’atülcebel’in içerisine sultan için saraylar yaptırmaya başlamış, bu binalar I. el-Melikü’l-Adil devrinde oğlu Kâmil tarafından tamamlanmıştır. Eyyûbî sarayı, Osmanlılar’ın sonuna kadar Mısır’da sultanların ve valilerin ikametgâhı olarak kullanılmıştır.

Saraydaki görevlilerin en önemlileri üstâdüddâr, hâcib, silâhdar, mîrâhur, devâdâr, taştdâr ve çavuştur. Sultanın idaredeki en büyük yardımcısı veziriydi. Vezirler genellikle bürokratlardan tayin edilirdi. Vezirliğin alâmetleri arasında divit, hokka ve sarık bulunurdu. Sultandan başka ikinci derecede hükümdarların da vezirleri vardı.

Devletin yazışmaları Dîvân-ı İnşâ tarafından yapılırdı. Sultanın fermanları, menşurları, mektupları bu divandan çıkardı. Divanın başkanları üslûbu güzel olan edip kişilerden seçilirdi. Bunlar arasında Kādî el-Fâzıl, Ziyâeddin İbnü’l-Esîr gibi büyük edipler vardı. Dîvân-ı İnşâ’dan çıkan evrak önemine göre çeşitli ebatta kâğıtlara yazılır ve sultanın tuğrasını taşırdı. Devletin istihbarat ve posta işleri de Dîvân-ı İnşâ’ya bağlıydı, dolayısıyla vezir bundan da sorumluydu. Eyyûbiler’de kuvvetli bir haberleşme ve posta teşkilâtı mevcuttu.

Sivil idaredeki önemli görevlilerden biri de sultanın hazinedarıdır. Hazinedar has hazine ile ilgilenirdi. Buradan sultan tarafından dağıtılan bahşişler, hil‘atler, hediyeler ve saray masrafları karşılanırdı.

Kale kumandanlığı yapan valiler bu devirdeki önemli görevliler arasında yer alıyordu. Bunlar askerlerden tayin edilirdi. Reisler de bu dönemdeki önemli memurlardandır. Her cemaatin ve her meslek erbabının bir reisi vardı. Bu reislerin en önemlileri, seyyidlerin ve şeriflerin reisi olan nakîbüleşraf ile reîsületıbbâ idi. Bazı şehirlerin başında halkın işleriyle uğraşan yerli bir reis bulunurdu. Bu reis vali ve belediye başkanı durumundaydı. Selâhaddin devrindeki Halep ve Sincar reisleri bunlar arasındadır. Yahudi ve hıristiyanların da reis denilen cemaat başkanları

mevcuttu.

Şahneler ve muhtesibler de önemli devlet görevlilerindendi. Şahne emirler arasından, hemen hemen bugünkü belediye reisi görevini yapan muhtesib ise sivillerden tayin edilirdi. Selâhaddin devrinde bu görevde bulunan Abdurrahman b. Nasr eş-Şeyzerî Nihâyetü'r-rütbe fî talebi'l-hisbe adında değerli bir eser yazmıştır. Şahne daha çok valinin ve garnizon kumandanının görevini yapardı. Bu dönemdeki önemli idarî memurluklardan biri de elçilikti. Elçiler genellikle ilmiyeye mensup kişilerden seçilirdi.

b-Askerî Teşkilât. Selâhaddin cihad fikrini canlı tutmak ve Kudüs'ü Haçlılar'dan geri almak için kuvvetli bir ordu bulundurmuş, devletin gelirinin çoğunu askerî maksatlar için harcamıştır. Eyyûbîler dönemi boyunca Haçlı tehlikesi daima mevcut olduğundan hiçbir hükümdar ordu mevcudunu azaltamamıştır. Selâhaddin kara ordusunun yanında donanmaya da büyük önem vermiştir. Onun devrinde donanmanın malî işleriyle uğraşan Dîvânü'l-üstûl kurulmuş (572/1176-77), fakat daha sonra gelen Eyyûbî hükümdarları donanmayı ihmal etmişlerdir.

Kara ordusunun esasını iktâlı süvari birlikleri meydana getiriyordu. Bu süvariler "tavâşî" (memlûk) ve "kara gulâm" diye iki kısma ayrılıyordu. Hepsi süvari olan memlükler Eyyûbî ordusunun muharip sınıfını meydana getiriyordu. Genellikle Türk aslından gelen memlükler kendilerini yetiştiren emîre nisbet edilirlerdi. Eyyûbîler döneminde memlûk asker sayısı artarak devam etmiş, sonunda el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb'un Bahrî Memlükleri devletin idaresini ele geçirerek Memlûk Devleti'ni kurmuşlardır.

Bu dönemde piyade askeri genellikle kalelerin muhasarası ve müdafaasında istihdam edilirdi. Müslümanlar oku, Haçlılar mızrağı iyi kullanıyordu. Müslümanların zırhları hafif ve atları çevik, Haçlılar'ın zırhları ağır ve atları daha güçlüydü. Denizde Haçlılar, karada müslümanlar üstündüler.

Eyyûbîler devrinde askerî iktâ sistemi yaygın hale gelmişti. Eyyûbîler bu sistemi Zengîler'den, onlar da Selçuklular'dan almışlardı. Sultan bir bölgeyi bir emîre iktâ eder, emîr de bu iktâdan askerlerine dirlik dağıtırdı.

Bu sistem devamlı hazır asker bulundurmanın yanında toprakların ekilip biçilmesini de sağlardı. İktâ alan her emîr belirli miktarda asker beslemek ve devletin savaş giderlerine katkıda bulunmakla mükellefti. Askerlere İktâlarını Dîvânü'l-ceyş denilen askerî maliye teşkilâtı dağıtırdı. Bazı askerler ise maaşlarını devletten nakit olarak alırlardı. Bir emîrin iktâı askerî giderlerine yetmezse devlet kalan kısmı karşılardı. Daimî askerlerden başka devletin milis kuvvetleri de vardı. Bunlar ihtiyaç halinde askere çağrılırdı. Askerlik en kârlı mesleklerden olduğu için talibi çok olurdu. Savaşlara gönüllüler de katılabilirdi. Askerlerin maaşları aynî olsun nakdî olsun "ed-dînârü'l-cündî" denilen itibarî bir birim üzerinden ödenirdi. Selâhaddîn-i Eyyûbînin daimî ordusu 13.000 kişi civarında olup savaş zamanları dışında Eyyûbî ordusu bu sayıyı aşmamıştır.

Ordu "tulb" denilen birliklere ayrılırdı, Kādî el-Fâzıl'dan yapılan bir nakle göre tulb Oğuzca bir kelimedir. Her tulb 100 kişi civarında olup ayrı kösü ve sancağı vardı. Savaş anında ordu öncüler, sağ ve sol kanatlar, merkez, artçılar olmak üzere beş kısma ayrılırdı. Hücum müfrezelerine "câlîşiyye", düşmanla temas halinde olan öncülere "yezek" denirdi. Savaştan kaçanların iktâları ellerinden alınırdı.

Ordunun "zerdhâne" denilen bir silâh deposu ve bir de çarşısı bulunmaktaydı. Silâh dahil askerler için gerekli her şey burada satılırdı. Zerdhâne, sultanın atlarının beslendiği ıstabl ve ordu çarşısı sefere orduyla beraber giderdi. Makrîzî, Selâhaddin'in Akkâ önündeki ordu çarşısında 7000'den fazla dükkân olduğunu söyler (Kitabü s-Sülük, I/1, s. 94).

Bu dönemde ateşli silâh olarak neft kullanılırdı. Kaplar içinde ve el bombası şeklinde atılan neftin uçan çeşitleri de

vardı. Orduda kullanılan diğer silâhlar ok, yay, kılıç, kalkan, balta, gürz, topuz, sapan, mancınık, arrâde, hücum kuleleri ve koçbaşı idi. Mancınık, arrâde, hücum kulesi, koçbaşı ve neft genellikle kale muhasaralarında kullanılırdı. Zenberek ve çarh denilen ve birden fazla ok atan yaylar vardı. Bu devirde silâhlarla ve ordu donanımıyla ilgili iki önemli eser yazılmıştır. Bunların biri, Merdî b. Ali et-Tarsûsinin Tebṣıratü erbâbi'l-erbâʾ fîkeyfiyyeti'n-necat fi'l-hurûb mine'l-esvâʾ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2848 mükerrer), diğeri Herevinin et-Teẕkiretü'l-Hereviyye fi'l-ḥiyeli '1 -

ḥarbiyye adlı eseridir. Askerler başlarına sarıksız sarı kelûteler giyerler, zülüfleri bunların altından sarkardı. Ordunun malî işlerini Dîvânü'l-ceyş yürütürdü.

Donanmada bulunan çeşitli gemilerin en çok kullanılanı şînî idi (çekdiri-galeri). Yük ve hayvan taşımak için yapılan butsa, tarîde, hammâle denilen gemiler zaruret halinde savaş gemisine çevrilebilirdi. Ayrıca harrâka adı verilen bir tür ateş gemisi vardı. Kara savaşlarında kullanılan bütün silâhlar deniz savaşlarında da kullanılırdı.

c-Adlî Teşkilât. Adliye teşkilâtının başında kādılkudât bulunurdu. Kādılkudât sultan tarafından tayin edilir, o da diğer kadıları tayin ederdi. Genellikle bütün mezhep mensuplarının kadıları vardı. Başkadılar Şafiî mezhebine mensuptu. Sultan gerekli görürse bazı önemli merkezlere doğrudan doğruya kendisi kadı tayin ederdi. Kazasker ise ordunun adlî işleriyle uğraşırdı.

Sultanın şikâyetleri dinlediği mezâlim mahkemesi onun başkanlığında haftada iki gün dârüladlde toplanırdı. İlk dârüladl Nûreddin Mahmud Zengî zamanında Dımaşk'ta kurulmuş, Selâhaddin ve ondan sonraki hükümdarlar devrinde Kahire, Halep ve diğer yerlerde bu müessesenin birer örneği meydana getirilmiştir.

d- İlim ve Kültür Hayatı. Eyyûbîler devri eğitim ve öğretim bakımından İslâm tarihinin son derece parlak bir dönemini teşkil eder. Selçuklular tarafından Suriye'de açılmaya başlanan medreseler Nûreddin Mahmud Zengî zamanında yaygın hale getirilmişti. Eyyûbîler'le Mısır'a, Hicaz'a ve Yemen'e giren medreselerde Şafiî, Hanefî, Hanbelî fıkhı okutuluyordu. Bazı medreseler iki mezhebe göre öğretim yapardı. Eyyûbîler'in sonlarında ise Sünnî dört mezhep üzere öğretim yapan medreseler açıldı. Medreselerin yanı sıra dârülhadis ve dârülkur'ânlar da vardı. İlk öğretim mahalle mekteplerinde (küttâb) yapılıyor, riyâzî ve tabii ilimler genellikle özel derslerde öğretiliyordu. Bu devirde gözde olan tıp öğretimi daha çok hastahanelerde özel derslerle veriliyordu. İslâm tarihinde tıp öğretimi yapan medrese ilk defa bu dönemde Reîsületıbbâ Mühezzebüddin ed-Dahvâr (ö. 628/1230) tarafından kurulmuştur. Medreselerdeki hocalar ve talebe devlet tarafından himaye ediliyordu. Ayrıca medreseler için birçok vakıf tesis

edilmiştir. Eğitim ve öğretim masraflarının büyük kısmı bu vakıflarca karşılanıyordu. Selâhaddin devrinde Dımaşk'ta kırkın üstünde. Halep ve Kahire'de on beşten fazla medrese vardı. Eyyûbîler'in sonlarında Kahire ve Mısır'daki medreselerin sayısı giderek artarken medrese mimarisinde de gelişmeler oldu. Genellikle iki eyvanlı olarak yapılan medreseler, el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb zamanında dört eyvanlı olarak yapılmaya başlandı. Bugün Güneydoğu Anadolu, Kuzey Irak, Suriye. Filistin ve Mısır'da Eyyûbîler devrinden kalma pek çok medrese bulunmaktadır. Medreselerin başmüderrisleri sultan tarafından tayin edilirdi. Bütün eğitim kurumları kâdılkudāta bağlıydı.

Ayrıca camilerde, tekke ve zaviyelerde de öğretim yapılıyordu. Medreseler genellikle talebelerin barındığı, camiler ise öğretimin yapıldığı yerlerdi. Tıp gibi pratik gerektiren ilimler hastahanelerde ve tıp medreselerinde öğretiliyor, hastahanelerde yapılan uygulamalarla da öğretim destekleniyordu. Bu devirde tıp öğretiminde pratik çok gelişmişti. Tabip ve talebeler toplu halde hastaları dolaşır, durumları hakkında konsültasyon yaparlardı.

Eyyûbîler devri sosyal hizmet kurumlan açısından İslâm tarihinin en parlak devirlerinden biridir. Bunların başında gelen hastahaneler halka ücretsiz sağlık hizmeti vermek için tesis edilmiştir. Dünya tıp tarihinde İlk klinik Dımaşk'taki Nûreddin Mahmud Zengî Hastahanesi'nde kuruldu. İbn Cübeyr Dımaşk'ta iki hastahanenin bulunduğunu ve bunların müsiümanların iftihar edeceği kurumlar olduğunu söyler (er-rıḥle, s. 283-284). Bu devirde Musul'da dört, Harran, Halep ve Dımaşk'ta ikişer, Kahire, Kudüs ve İskenderiye'de birer hastahanenin hizmet verdiği bilinmektedir. Bunlardan Dımaşk'taki Nûreddin Mahmud Zengî Hastahanesi ile Kahire'deki Kalavun Hastahanesi'nin binaları zamanımıza ulaşmıştır.

Bu devirde kimsesiz çocukların ve fakirlerin barınması için yurtlar yapılmıştır. Nûreddin ve Selâhaddin ile Erbil sahibi Kökböri'nin bu konudaki gayretlerinden kaynaklarda söz edilir. Nûreddin Dımaşk'ta Mağrib'den gelen talebelerin barınması için evler tahsis etmiş, geçimleri için vakıflar kurmuş, yolcu ve tüccarlar için hanlar ve kervansaraylar yaptırmıştı. Diğer Eyyûbî hükümdarları ve zamanın ileri gelenleri de pek çok hayır kurumu tesis etmişlerdir. İbn Hallikân, bunlardan Kökbori

tarafından Erbil'de yaptırılan hayır kurumları hakkında bilgi verir (Vefeyât, III, 272-273).

Medreselerin yaygın hale gelmesi sonucunda bu dönemde kütüphanelerin sayısı da artmıştır. Nûreddin Mahmud Zengî devrinde Halep ve Dımaşk gibi şehirlerde önemli koleksiyonlar vardı. Halep Camii, Dımaşk'taki Emeviyye Camii ve Nûreddin Mahmud Zengî Hastahanesi'nde bulunan koleksiyonlarla Âmid Ulucamii koleksiyonları bunlar arasındadır. Eyyûbîler'e Mısır'da Fâtımîler'den zengin bir saray kütüphanesi kalmıştı. Bu kütüphanede 120.000 cilt civarında değerli yazmanın bulunduğu kaydedilir (Bündârî, I, 234-236). Selâhaddin'in veziri Kâdî el-Fâzıl ile kardeşi Abdülkerîm büyük kütüphaneler kurdular. Bu kütüphanelerde yaklaşık 325.000 cilt kitap bulunuyordu. Üsâme b. Münkız'ın Haçlılar tarafından ele geçirilen kütüphanesi 4000 cilt, Selâhaddin'in baştabibi Muvaffakuddin Es'ad b. Matrân'ın kütüphanesi 10.000 ciltti. Bu devirde Ebü'l-Yümn el-Kindî ve Tâceddin el-Bündehî'nin de değerli koleksiyonları vardı, el-Melikü'l-Âdil ve el-Melikü'l-Kâmil dönemlerinde Reîsületıbbâ Mühezzebüddin ed-Dahvâr'ın kütüphanesi çok meşhurdu. Yâküt el-Hamevî ile İbnü'l-Kıf-tî'nin de değerli eserler ihtiva eden kütüphaneleri bulunuyordu. Hama'da da bir kütüphane vardı. Yine bu devirde Dımaşk'ta Kellâse yanındaki el-Melikü'l-Eşref Türbesi'nde değerli bir koleksiyon mevcuttu (Bu koleksiyonun fihristi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır Fâtih, nr. 5433, vr. 246a-270a).

Eyyûbîler devri ilim ve edebiyat bakımından parlak bir dönemdir. Başta Selâhaddin olmak üzere Eyyûbî hükümdarlarından bazıları ilimle meşgul olmuşlar, aralarından Böri, Behram Şah gibi şairler, el-Melikü'l-Mansûr, el-Melikü'l-Muazzam ve Ebü'l-Fidâ gibi eser yazan

âlimler çıkmıştır. Eyyûbîter döneminde ilim hayatı bakımından Dımaşk ve Kahire Bağdat'ı geride bırakmıştır. Bu bölgeye gelen âlimler arasında Bağdatlı, Horasanlı, Türkistanlı, Endülüslü olanlar vardı. Alâeddin el-Kâsânî, Kutbüddin en-Nîşâbûrî, Ebü'l-Yümn el-Kindî, İmâ-düddin el-İsfahânî, Abdüllatîf el-Bağdâdî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Şehâbeddin es-Sühreverdî ve İbnü'l-Baytâr gibi âlimler bunlar arasında sayılabilir. İbn Cübeyr, Mağribli talebelere Doğu'ya gitmeyi tavsiye ederken orada yabancı öğrencilere ayrılmış birçok hayır kurumu bulacaklarını söylemektedir (er-

Riḥle, s 41-42, 52, 272, 277, 285-286).

Bu uygun ortamda pek çok âlim yetişti ve bunlar çeşitli konularda değerli eserler yazdılar. Önce Suriye'de oluşan bu ortam Selâhaddin ile Mısır'a intikal etti. Bu devirde toplum hayatında hadisçilerin ve fakihlerin önemli yeri vardı. Bu âlimler ve bir dereceye kadar da mutasavvıflar kamuoyunun oluşmasında etkin bir rol oynamışlardır. En çok rağbet gören ilim dalları Kur'an, hadis ve fıkıhtı. İbn Asâkir, Ebû Tâhir es-Silefî, Hâfız Abdülganî, Mecdüddin İbnü'l-Esîr ve Münzirî hadis sahasında; Alâeddin el-Kâsânî, İbn Ebû Asrûn, Bahâeddin İbn Şeddâd, İbn Kudâme el-Makdisî, el-Melikü'l-Muazzam ve İzzeddin İbn Abdüsselâm fıkıh alanında yetişen seçkin âlimlerdendir. Eyyûbî âlimleri Şafiî mezhebindendi. Sadece el-Melikü'l-Muazzam Şerefeddin Îsâ Hanefî mezhebine geçmiş, bu mezhebin fıkhına göre eserler yazmıştır.

Eyyûbîler döneminde tasavvuf da çok gelişmiş, bazı tarikatlar bu devirde kurulmuştur. Mutasavvıfların tertip ettiği semâlara Selâhaddîn-i Eyyûbî ve Muzafferüddin Kökböri gibi sultanların da katıldığı bilinmektedir. Nûreddin ve Selâhaddin mutasavvıfları korurlardı. Bu devirde, doğudan ve batıdan birçok mutasavvıf Eyyûbî topraklarına gelmiştir. Bunlar arasında Lisânüddin el-Belhî, İmâdüddin Ebü'l-Feth Ömer b. Ali b. Muhammed b. Hameviyye ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî zikredilebilir. Nûreddin Mahmud, İbn Hammûye'yi şeyhüşşüyûh tayin etmişti. Dımaşk'taki Sümeysâtiyye Hankahı'nın şeyhi olan İbn Hammûye'den sonra yerine oğullan Sadreddin ve Tâceddin geçmiş, ayrıca Kahire'deki Salâhiyye Hankahının şeyhliğini yapmışlardır. Bu döneme damgasını vuran iki meşhur mutasavvıf Şehâbeddin es-Sühreverdî ile Muhyiddin İbnü'l-Arabidir.

Eyyûbîler devrinde Arapça sahasında eser veren pek çok âlim yetişmiştir. Bunların en önemlileri İbn Berrî, Belatî, Ebü'l-Yümn el-Kindî, Abdüllatîf el-Bağdâdî ile İbn Yaîş"tir. İbn Berrî, Cevherinin eṣ-Ṣi-ḥâḥu'l-luġa'sına üç ciltlik bir zeyil ve ayrıca çeşitli risaleler yazmıştır. Aslen Bağdatlı olan Ebü'l-Yümn el-Kindî, Eyyûbîler döneminde yetişen en büyük dil hocası olup sultanların çoğu ondan Arapça okumuştur.

Arap nesir ve şiiri Eyyûbîler zamanında en parlak devirlerinden birini yaşamıştır. Bu dönemde sanatkârane nesirde Kādî el-Fâzıl, İmâdüddin el-

İsfahânî ve Ziyâeddin İbnü'l-Esîr gibi üslûpçular yetişmiştir. Bunlardan Kādî el-Fâzıl'a telmihen daha sonraları sanatkârane nesre bazı edipler "sınâatü'l-Fâzıl" demişlerdir. Bu devirde yetişen diğer bir edip de "menâmât" (rüyalar) yazarı Vehrâni'dir. Kâtib İmâdüddin el-İsfahâninin bir şiir antolojisi olan Ḫarîdetü'l-ḳaṣr'ı ve tarihe dair kitapları. İbn Cübeyr'in er-Riḥle'si, Üsâme b. Münkız'ın Kitâbü'l-İʿtibâr'ı ve Abdüllatîf el-Bağdadînin Mısır'ın coğrafyası, sosyal ve iktisadî durumu hakkında bilgi veren eseri el-İfâde ve'l-iʿtibâr'ı bu devrin en güzel nesir örneklerindendir. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr de edebî sanatlar konusunda eserler yazmıştır.

Eyyûbî devlet adamları şair ve edipleri himaye etmişlerdir. Bu dönemde Üsâme b. Münkız, İmâdüddin el-İsfahânî, İbn Senâülmülk, İbn Uneyn, Cilyânî, Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî ve İbnü'l-Fârız gibi büyük şairler yetişmiştir. İbnü'l-Arabî ve İbn Senâülmülk aynı zamanda müveşşahât (şarkı) dalında da meşhurdurlar. Üsâme b. Münkız ve Ali b. Muhammed İbnü's-Sââtî musammat ve müveşşah dalında şiir yazdılar. Bu devirde Haçlılar'la yapılan savaşlar ve kazanılan zaferler şiirin en önemli konularını teşkil etmiştir.

Eyyûbîler devri tarih ilmi bakımından da çok verimli bir dönem olmuştur. Nûreddin ve Selâhaddin devirlerinde Suriye'de başlayan tarih ilmi alanındaki uyanış zamanla Mısır'a intikal etmiştir. Bu dönemde siyasî tarih, biyografi, ilimler tarihi alanlarında değerli eserler kaleme alınmıştır. Önemli tarihçiler arasında Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, Üsâme b. Münkız, Kâdî el-Fâzıl, İmâdüddin el-İsfahânî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Bahâeddin İbn Şeddâd, Yâkūt el-Hamevî, İbnü'l-Kıftî, Sıbt İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Adîm, Ebû Şâme, İbn Vâsıl, İbn Hallikân, İzzeddin İbn Şeddâd, İbn Ebû Usaybia gibi her biri İslâm tarihçiliğinde önemli bir yere sahip kişiler vardır. Bu ilim adamları siyasî tarih ve biyografi alanında eserler yazmışlardır. İmâdüddin el-İsfahânî, İzzeddin İbn Şeddâd, Bahâeddin İbn Şeddâd ve İbn Vâsıl'ın eserleri Eyyûbîler tarihi bakımından çok önemlidir. İbnü'l-Esîr ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin eserleri de bütün İslâm tarihi ve özellikle Eyyûbîler devri için önemli birer kaynaktır. İbn Asâkir'in Târîhu medîneti Dımaşk'ı, İbnü'l-Adîm'in Halep tarihi en güzel şehir tarihlerindendir. İmâdüddin'in Haride-tü'l-ḳaṣr'ı, Yakūt el-Hamevî'nin İrşâdü'l-erîb'i ve İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyan'ı ise İslâm biyografi edebiyatının değerli örneklerindendir.

İbnü’l-Kıftî’nin Târîẖu’l-ḥükemâ’sı ile İbn Ebû Usaybia’nın ʿUyûnü’l-en-bâʾ adlı eseri, İslâm dünyasında ilim tarihi konusunda yazılan en mükemmel eserlerdir. 500’den fazla filozof, matematikçi, astronom, tabiat bilimcisi ve tabipten bahseden bu iki eserin yanı sıra bu dönemde yazılan başka bir önemli eser de İzzeddin İbn Şeddâd’ın Eyyûbîler devrindeki imar faaliyetlerini, çeşitli kurumları ve iktisadî durumu ele alan el-Aʿlâḳu’l-ẖaṭîre adlı kitabıdır.

Müslümanlara eski milletlerden intikal eden riyâzî ve tabii ilimlere ve felsefeye İslâmiyet’in başlangıcından beri İslâm dışı kültürlerin bir semeresi olarak bakılmış, genellikle din âlimleri tarafından tasvip edilmemiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbinin Dımaşk başkadısı İbn Zekiyyüddin ve şehrin başhatibi Abdülmelik b. Zeyd Devlaî aydınları mantık ve felsefe ile uğraşmaktan menederlerdi. Yine bu devirde Dımaşk medreselerinde bu ilimlerin okutulması yasaklanmış, bu sebeple Seyfeddin el-Âmidî müderrislikten çıkarılmıştır (Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, s. 409-410, 419). Buna rağmen Eyyûbîler döneminde felsefe, riyâzî ve tabii ilimler sahasında değerli âlimler yetişmiştir.

Eyyûbîler devrinde yaşayan İşrâkıyye felsefesinin kurucusu ve en büyük temsilcisi Sühreverdî el-Maktûl Halepli fakihler tarafından idama mahkûm edilmiş ve cezası Halep Kalesi’nde infaz edilmiştir. İbn Meymûn el-Kurtubî, Abdüllatîf el-Bağdâdî ve Seyfeddin el-Âmidî bu devirde yetişen önemli filozoflardır. Seyfeddin felsefenin dışında diğer ilimlerde ve bilhassa kelâm ilmi sahasında

da büyük bir âlim olup değerli eserler yazmıştır. Bu dönemde felsefe alanında yetişen diğer bir ünlü âlim de Kemâleddin İbn Yûnus’tur.

Eyyûbîler devrinde otomatik makinalar ve saatler hakkında iki önemli eser yazılmıştır. Bunlardan İsmail b. Rezzâz el-Cezerî’nin el-Camiʿ beyne’l-ʿilmi ve’l-ʿameli’n-nâfiʿ fî ṣınâʿati’l-ḥiyel’i, İslâm âleminde bu konuda yazılmış en mükemmel eser olup defalarca basılmış ve üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Diğeri Fahreddin İbnü’s-Sââtinin, babası İbnü’s-Sââtrnin çalışmalarına dayanarak yazdığı Kitâbü ʿİlmi’s-sâʿa ve’l-ʿameli bihâ adlı eseridir (Köprülü Ktp., nr. 949). Bu devirde Muhammed b. Sââtî ile

Müeyyedüddin Muhammed b. Abdülkādir el-Urzinin Dımaşk Emeviyye Camii’nde su ile çalışan bir otomatik saat kurdukları bilinmektedir (İbn Cübeyr, s. 270-271). Matematik alanında yetişen büyük âlimler arasında da Kemâleddin İbn Yûnus, Şerefeddin et-Tûsî, Mûsâ b. Meymûn, Alemüddin Kayser b. Ebü’l-Kāsım, İbnü’l-Adîm’in oğlu Cemâleddin Muhammed, Abdüllatîf el-Bağdâdî ve Kādi’l-Hümâmiyye Ahmed b. Ali b. Sebat sayılabilir. Abdürrahîm (Abdurrahman) el-Cev-berî de fizik ve kimya alanında bazı eserler kaleme almıştır.

Tıp, botanik ve eczacılık Eyyûbîler devrinde gerçekten parlak bir devir geçirmiştir. Eyyûbîler zamanında müslüman ve gayri müslim tabipler çok müreffeh bir hayat yaşamışlardır. İç hastalıkları, cerrahî, göz hastalıkları gibi dallarda uzman tabipler deneylerini “künnâş” adı verilen mecmualarda toplarlardı. İbn Ebû Usaybia tıp alanında gördüğü ve yaşadığı ilgi çekici olayları anlatan Kitâbü ‘t-Tecârib adlı bir eser kaleme almıştır. Ya‘kūb b. Saklâb en-Nasrânî adlı tabip Câlînûs’un eserlerini Yunanca’ larından okurdu. İbnü’n-Nefîs’in küçük kan dolaşımını doğru olarak tesbit etmesi bu dönemdeki önemli tıbbî buluşlar arasında zikredilebilir. Şeker hastalığı üzerinde ilk müstakil eseri yazan ve bu hastalığın karaciğere bağlı olduğunu tesbit eden de Eyyûbîler dönemi tabip-filozoflarından Abdüllatîf el-Bağdadîdir. Botanik ve eczacılık konusundaki çalışmalar da deneye dayanmaktaydı. Reşîdüddin es-Sûrîve İbnü’l-Baytâr’ın talebeleriyle birlikte kırlarda, bahçelerde, dağlarda dolaşarak botanik araştırması yaptıkları, Reşîdüddin es-Sûrinin bu araştırmalar sırasında yanında ressam götürüp çeşitli safhalarında bitkilerin resimlerini yaptırdığı bilinmektedir. İbnü’l-Baytâr, el-Melikü’l-Kâmil ile el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin’in botanikçibaşısı (reîsülaşşâbîn) olmuş, Endülüs, Kuzey Afrika, Mısır, Suriye ve Anadolu gibi ülkelere seyahatler düzenlemiş ve bitkiler üzerinde araştırmalar yapmıştır. İbnü’l-Baytâr, el-Câmiʿ li-müfredâti’l-edviye ve’l-aġẕiye adlı kitabında yer verdiği 1400 tıbbî ilâcın 300’den fazlasından ilk defa kendisi bahsetmiştir ki bunların 200’den fazlası bitkisel ürünlerdir (İbn Ebû Usaybia, II, 133, 217-219; Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, s. 273-389).

e-Sosyal ve İktisadî Hayat. Eyyûbî Devleti’nde halk müslümanlardan, hıristiyan ve yahudilerden meydana geliyordu. Müslümanlar Türk, Arap, Kürt olmak üzere başlıca üç ırka ayrılıyordu. Hıristiyanlar da doğulular ve

Avrupalılar olmak üzere iki sınıftı. Devlette hâkim unsur müslümanlardı. Diğer dinlerin mensupları azınlık statüsündeydiler. Yahudilerin bir kısmı Endülüs'ten göç etmişlerdi. Mısır yahudi toplumunun reisi Mûsâ b. Meymûn Endülüs yahudilerindendi. Yahudiler Filistin'e bu dönemde yerleşmeye başladılar. Avrupa'da baskı altında olan yahudiler Eyyûbîler'e bir koruyucu gözüyle bakıyorlardı. Müslümanlarla yahudiler arasındaki ilişkiler çok iyi idi. Müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki ilişkiler de iddia edildiği kadar kötü değildi. İbn Cübeyr'in anlattığına göre Lübnan dağlarında yaşayan hıristiyanlar müslüman zâhidleri korur ve gözetirlerdi. İki taraf arasındaki devamlı savaşa rağmen ticarî ilişki III. Haçlı Seferi sırasında bile tamamıyla kesilmemişti. 1192 yılında Selâhaddin ile Aslan Yürekli Richard anlaşma yapınca iki tarafın tüccarları birbirlerinin ülkelerine gitmişlerdir. Venedik, Cenova, Geniza arşivlerinde Eyyûbîler'le Avrupa ülkeleri arasında yapılan ticaret anlaşmaları hakkında belgeler bulunmaktadır. Halep'te, Dımaşk'ta, İskenderiye ve Kahire'de Avrupalı tüccarlara rastlanırdı. Haçlılar'ın ülkesinde de müslümanlar vardı. Bunlar yapılan anlaşmalara göre eski yerlerinde kalmışlardı.

Eyyûbîler Haçlılar ve İtalyan şehir devletleri vasıtasıyla Avrupa'yı etkilemişlerdir. Haçlılar tarafından bazı Eyyûbî hükümdarlarına şövalye unvanı verilmiştir. Haçlılar arma kullanma usulünü Eyyûbiler'den almışlardır.

Eyyûbîler güçlü bir maliye teşkilâtına sahipti. Bilhassa Mısır'da çok eski devirlerden beri devam eden bir maliye teşkilâtı (Dîvânü'l-mâl) vardı. Ayrıca bu divana bağlı çeşitli divanlar mevcuttu. Vilâyet ve kazalarda bu teşkilâtın şubeleri bulunuyordu. Maliye teşkilâtının başkanına "nâzırü'd-devâvîn, nâzırü'd-devle, sâhibü dîvâni'l-mâl" gibi unvanlar verilirdi. Bu divan Dîvanül-ceyş ile yakın ilişki içindeydi. Bu divanda tutulan defterlere ekilen araziler, buralara nelerin ekildiği, ne kadar vergi toplandığı, iktâlıların, toprağı işleyenlerin adları yazılırdı. Malî divanların işleyişlerini kontrol eden "müşiddü'd-devâvîn" (şâddü'd-devâvîn) adında yüksek bir görevli vardı. Emirler arasından seçilen bu görevli genellikle sultanın naibi olurdu.

Nazırdan sonra maliyedeki en yüksek memur divanların mütevellileriydi. Mütevelliler divanın işleyişinden sorumlu idi. Bunlar bütün işlerini nazır

tarafından verilen talimata göre yürütürlerdi. Mütevelliden sonra müstevfî denilen memur gelirdi. Müstevfî, divanda çalışan memurlardan vermeleri gereken malları alır, cerideleri (gelir gider) kontrol ederdi. Müstevfîden sonra gelen âmil mahallî malî divanın başkanıydı ve vergilerin tahsilinde önemli bir görevi vardı. Müşrif ise müfettişlik yapar, âmilden vergileri teslim alırdı. Bunlardan başka Dîvânü'l-mâl'de muîn, şâhid, nâsih, kâtip, cehbez, nâib, emîn, hâiz, hâzin, delil adlarında küçük memurlar çalışırdı. Gümrüklerin işletilmesine ve zekâtın toplanmasına da Dîvânü'l-mâl bakardı. Sultanın ve büyük emîrlerin haslarının gelir giderlerine bakan dîvânü'l-hâslarda ise bunların özel bütçeleri hazırlanır ve yürütülürdü.

Şehir hayatı ve ticaret oldukça gelişmiş olmasına rağmen ülke ekonomisi tarım ve hayvancılığa bağlıydı. Askerî iktâ sistemi de tarıma dayalıydı. Tarım dışında ticaret ve zenaat erbabından alınan vergilerin bir kısmı şeriatta yeri olmayan vergilerden (mükûs) sayılıyordu. Fakihler zaman zaman bu verginin alınmasına karşı çıkmışlardır. Nûreddin Mahmud Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî fakihlerin fetvalarına uyarak mükûsü kaldırmışlar, onun yerine zekâtı koymuşlardı. Fakat devletin topladığı zekât geliri hiçbir zaman önemli bir yekûn tutmamıştır. Ziraî vergiler şemsî yıla göre alınır, gayri menkul kiraları, ticarî vergiler ve zekât ise kamerî yıla göre toplanırdı.

Eyyûbî Devleti Mısır ve Yemen gibi önemli tarım alanlarına sahipti. Ülkede güçlü bir ziraî ekonomi vardı. Devlet ziraî ürünlerin bir kısmını dışarıya ihraç

edebiliyordu. Ülke Haçlıların zahire ambarı durumundaydı. Ziraî ürünlerin vergilerini Dîvânü'l-harâc toplardı. Alınan vergi onda birden beşte bire kadar değişebiliyordu. Dayanıklı tüketim maddelerinden aynî, sebze ve meyve gibi mahsullerden nakdî vergi alınırdı. Hangi araziden ne kadar vergi alınacağı ve arazilere nelerin ekileceği vergi defterlerinde kayıtlıydı. Mısır'da Nil'in taşması belli bir seviyeye ulaşmazsa sultan haraç vergisi almazdı. Haraçtan sonra en çok vergi ticaret mallarından toplanan zekât hums ve öşürden sağlanırdı.

Eyyûbî Devleti'nin canlı bir ticaret hayatı vardı. İpek yolunun Akdeniz'e ulaşan bir kısmı ile baharat yolunun önemli bir bölümü Eyyûbîler'in kontrolündeydi. Uzakdoğu'dan Yemen'e, oradan Kızıldeniz yoluyla

Ayzâb'a, Ayzâb'dan Nil üzerindeki Kus'a, Kus'tan Nil yoluyla İskenderiye ve Dimyat'a ulaşan Baharat yolu ülkeye çok önemli miktarda gümrük vergisi sağlardı. Ayrıca Haçlılar'la yapılan ticaretten de gümrük vergisi alınırdı. Selâhaddin, el-Melikü'l-Âdil ve daha sonra el-Melikü'l-Kâmil doğudaki Haçlı devletleri, İtalyan şehir devletleri Venedik, Cenova, Amalfi, Piza ve Napoli ile, Bizans'la ikili ticaret antlaşmaları yapmışlardı. Ortadoğu'nun ve Uzakdoğu'nun ticaret malları bu yolla Avrupa'ya, Avrupa'nın ticaret malları da doğuya taşınıyordu. Mısır gümrüğü devletin en büyük gelir kaynaklarından biriydi. Bu ikili ticaret savaş zamanlarında bile devam edebiliyordu. İskenderiye, Akkâ, Lazkiye büyük ticaret limanlarıydı. Selâhaddin ve diğer Eyyûbî hükümdarları ikili antlaşmalarla demir, kereste, zift gibi stratejik maddelerin bir kısmını Avrupa'dan sağlamışlardı. Mahzûmî el-Minhâc fî aḥkâmi'l-ḫarâc, İbn Memmâtî Ḳavânînü'd-devâvîn adlı eserlerinde Mısır'da alınan çeşitli vergiler ve malî divanların işleyişi konusunda önemli bilgiler vermektedirler.

Diğer bir önemli vergi gayri müslimlerden toplanan cizye idi (cevâlî). Müsadereler, fidyeler, ganimetler de önemli gelir kaynaklarındandı. Mısır'da şap, soda madenleri işletiliyor ve Avrupa'ya ihraç ediliyordu. Vakıflar da önemli gelir kaynakları arasındaydı. Eğitim ve hayır kurumları kendilerine ayrılan vakıflarla çalışıyordu. Devlet ayrıca çeşitli yollardan vergiler alıyordu. Bunların arasında hayvanlardan alınan vergileri bilhassa zikretmek gerekir.

Ülkede ziraat ve ticaret çok gelişmişti. Mısır-Yemen Baharat yolundan başka İpek yolunun Musul ve Âmid'den itibaren Akdeniz limanlarına kadar olan kısmı Eyyûbîler'in kontrolündeydi. İbn Cübeyr erRihle'sinde Eyyübîler dönemindeki ticaret hayatı hakkında bilgi verir. Büyük çarşılar, hanlar, kervansaraylar, kaysâriyyeler ticaretin en yoğun yapıldığı yerlerdi. Yemen-Mısır Baharat yolu üzerinde ticaret yapan tüccarlara "tüccârü'l-kârim" denirdi. Avrupalılar'ın İskenderiye, Dimyat, Akkâ, Lazkiye gibi şehirlerde çarşıları ve ticarî temsilcilikleri bulunurdu. Guillaume de Tyr bütün ıtriyat, mücevherat, baharat ve Avrupa'da

bulunmayan değerli malların İskenderiye'den getirildiğini söyler. W. Heyd de Selâhaddin, el-Melikü' 1 -Âdil, el-Me-likü'l-Kâmil ile Avrupalılar ve Haçlılar arasında yapılan ticaret anlaşmaları hakkında bilgi vermiştir

(Yakın-Doğu Ticaret Tarihi, s. 144-177, 397-446 vd).

Eyyûbîler iç pazarlarını korumayı başarmışlar, ikili antlaşmalar yaptıkları Avrupa ülkelerinden ve Bizans'tan kendi tüccarları için bazı imtiyazlar elde etmişlerdir. Çeşitli sanat ve ticaret erbabı loncalar ve şirketler halinde teşkilâtlanmışlardı. Her loncanın, her şirketin başında bir reis bulunuyordu. Dokumacılık, camcılık, kâğıt ve sabun imalâthaneleri gelişmişti. Dımaşk'ta imal edilen kılıçlar dünyaca ünlüydü. Bu kılıçların çeliklerinin sırrı ancak yeni çalışmalarla çözülebilmiştir.

Ülkede sabit bir para sistemi vardı. Paralar altın, gümüş ve bakırdan basılıyordu. Bu paralardan pek çok örnek zamanımıza ulaşmış, çeşitli kataloglarda yer almıştır. Ülkenin önemli şehirlerinde bulunan darphânelerde isteyenler belirli bir ücret karşılığında ellerindeki gümüş ve altını paraya çevirebiliyorlardı. Altın paranın (dinar) ağırlığı 4, 25 gramdı. el-Melikü'l-Kâmil devrinde 7 gramlık dinarlar basılmıştır. Bazı araştırmacılar Selâhaddin devrinde bazan standart dışı altın para basıldığını söylerlerse de (Ehrenkreutz, The Crisis of Dinar, s. 180-182; Cahen, EI²(Fr.), I, 822) bu doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

a-Belgeler. Eyyûbîler devrine ait bazı arşiv belgeleri için bk. M. Amori, Dipiomi Arabi del Archivio Fiorentino, 1863-67; G. L. Fr. Tafel -G. M. Thomas, Urkunden zur älteren Handelsund Staatsgeschichte der Republik Venedig mit besonderer Beziehung auf Byzanz und die Levante vom 9. bis zum Ausgang des 15. Jahr, herausg, Viyana 1856-1857, I-III; A. Dietrich. Eine Eheurkunde aus der Aiyubidenzeit (Doc. Islam Inedite içinde), Berlin 1952; A. S. Atıya. The Arabic mss. of Mt Sinai, Baltimor 1955; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 2-3; W. Heyd. Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Kara), Ankara 1975, s. 144-177, 397-446 vd.

b-Kaynaklar. Kadı el-Fâzıl. et-Teressül, çeşitli ciltleri için bk. Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 127; Bibliotheque Nationale, Arabe, nr. 6024; Yusuf Ağa (Konya), nr. 4881; British Museum, Add. nr. 7466, 25757; Cambridge üniversitesi Ktp., nr. Qq. 232; İmâdüddin el-İsfahânî. el-Berku'ş-Şâmî, III, Bodleian Bruce, nr. 11; V (nşr. Ramazan Şeşen). istanbul 1979; a.mlf., el-Fethu'l-kussî (nşr. M. Mahmûd Subh), Kahire 1962; Ebü'l-Kâsım İbnü's-Sayrafî, Kânûnü dîvâni'r-resâʾ (nşr. Ali Behçet), Kahire 1905; Umâre el-Yemenî, en-nüketü'l-ʿaşriyye, Bîbliotheque Nationale, Arabe, nr. 2147; Mahzûmî, el-Minhâc fî ahkâmi'l-harâc, British Museum, Add. nr. 23438; İbn Memmâtî, Kavânînü'd-devâvîn (nşr. A. S. Atıya), Kahire 1943; İbn Cübeyr, erRihle (nşr. W. Wright), Leiden 1907, s. 41-42, 52, 270-272, 277, 283-284, 285-286; el-Melikü'l-Mansûr, Mizmârü'l-hakaʾik (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1967 (H. 575-581 yıllarına ait kısmı), Yâkût, Muʿcemü'l-üdebâʾ, Kahire 1355/1936, tür.yer.; Abdüllatîf el-Bağdâdî, el-İfâde ve'l-iʿtibâr, Kahire 1869, tür.yer.; İbnü'l-Esîr. el-Kâmil, Beyrut 1961, X-XII, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., et-Târîhu'l-bahir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye (bi'l-Mevṣıl) (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, tür.yer.; Bahâeddin İbn Şeddâd, en-Nevâdirü's-sultâniyye (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), İskenderiye 1964, tür.yer.; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr. er-Resâʾilus-ṣâhibiyye (nşr. Enîs el-Makdisî), Beyrut 1959, tür.yer.; Bündârî, Sene'l-Berkı'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen). Beyrut 1971, I, 234-236; a.e., Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2249/2, vr. 163b-242; İbnü'l-Kıftî. İnbâhur-ruvât, tür.yer.; a.mlf., ihbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), tür.yer.; Sıbt İbnü'l-Cevzî. Mirʾâtü z-zaman, VIII/2, s. 654-656, 779-781; a.e., TSMK, III. Ahmed, nr. 2907; İbn Senâülmülk, Dîvân (nşr. Muhammed Abdülhak), s. 9-10; İbnü'l-Adîm, Bugyetüt-taleb, TSMK, III. Ahmed, nr. 2925; a.e, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3036; a.e, Feyzullah Efendi, nr. 1404; a.mlf., Zübdetü'l-haleb, I-III; Ebû Şâme, Kitâbür-Ravzateyn, Kahire 1288, II, 43, 235-236; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnu-enbaʾ Kahire 1299/1882. II, 133, 217-219, 242. ayrıca bk. tür.yer.; İbn Hallikân, Vefeyât, Kahire 1948, III, 272-273; İbn Şeddâd, el-Aʿlâkul-ha-tîre fî zikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezire (nşr. D. Sourdel). Damas 1953; a.e, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1304; a.e (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1956; a.e (nşr. Yahya Abbâre), Dımaşk 1978, III/1; Osman b. İbrahim en-Nâblusî, Târîhu'l-Feyyûm ve bilâdih (nşr. Moritz), Kahire 1898, tür.yer.; a.mlf., "Kitâbü Lümaʾi'l-kavâ-nîni'l-mudıyye fî devâvîni'd-diyâri'l-Mısriyye" (nşr. Cahen-Becker), BEO, XVI (1958-60); İbnü'l-Mücâvir, Şıfatü bilâdi'l-Yemen (nşr. O. Löfgren), Leiden

1951; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, I-III (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1953-1960; V (nşr. Hasaneyn M. Rebî), Kahire 1977; a.mlf., et-Târîhu'ş-Şâlihî, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4224, tür.yer.; İbnü'l-Amîd. Târîh, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2002, tür.yer.; Ahmed b. İbrahim el-Hanbelî, Şifâʾü'l-kulûb fî menâkıbı Benî Eyyûb, British Museum, nr. 7311; Ebü'l-Fidâ, et-Muhtaşar, Kahire 1325, II, tür.yer.; Zehebî. Aʿ lâmun-nübelâʾ, I-XXIII, tür.yer.; a.mlf., Târîhu'l-İslâm, TSMK, III. Ahmed, nr. 2917; a.e., Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3011-3012, tür.yer.; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâltkü'l-ebsâr, TSMK, III. Ahmed, nr. 2297; ae., Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3425-3439; Kütübi, Uyûnü't-tevârîh, TSMK, III. Ahmed, nr. 2922; a.mlf., Fevâtü'1-Vefeyât, 1, 410-411; Safedî, el-Vâfî, I-XX, tür.yer.; İbn Kesîr. el-Bidâye, Kahire 1932, XIV; Şeyzerî, en-Nehcü'l-mes-lûk fî siyâseti'l-mülûk (trc. Nahîfî), İstanbul 1286; a.mlf., Nihâyetü'r-rütbe fî tatebi'l-his-be, Kahire 1946; İbn Haldun, el-ʿİber, Kahire 1284; Kalkaşendî. Şubhu'l-aʿşâ, Kahire 1913-19; Makrîzî, İttiʿâzü'l-hunefâʾ, TSMK, III. Ahmed, nr. 3013; a.mlf.. el-Hıtat, Beyrut, ts., tür.yer.; a.mlf, , Kitaba s-Sülük, I/1, s. 94, 228-232, 366-378, 380-434; Aynî, ʿİkdul-cümân, TSMK, III. Ahmed, nr. 2911, XII; a.e, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2390-91; Hazrecî, Târîhu devleti't-ekrâd ve'l-etrâk, Süleymaniye Ktp., Hekîmoğlu, nr. 695; Nuaymî, ed-Dâris fî târihi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Dımaşk 1948-51, tür.yer.; İbnü'l-Furât. et-Târîhu'l-vâ-z'ıhu'l-meslûk (nşr. H. M. eş-Şemmâ). IV/2, Basra 1969 (H. 568-585 yıllarına ait neşredilen kısım)

c- Çalışmalar. Lane-Poole. Saladin and the fail of the Kingdom of Jerusalem, London 1889; R. Grousset, Histoire des croisades et du royaume franc de Jerusalem, Paris 1934-36, I-III; Cl. Cahen, La Syrie du nord á t'epoque des croisades, Paris 1940; a.mlf., "Ayyūbides", EI² (Fr), I, 820-830; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II-III; V. Minorsky, Prehistory of Saladin: Studies in Caucasian History, London 1953, s. 107-157; Champdor, Saladin le pius pur hėros de l'Istam, Paris 1956; Mekîn b. el-Amîd. Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn (nşr. Cl. Cahen, BEO. XV [1955-57] içinde), s. 127-184; H. L. Gottschalk. al-Malik al-Kamil und Seme Zeit, Wiesbaden 1958; G. Shregle, Die Sultanin Von Agypten, Wiesbaden 1961; Historians of the Middle East (nşr. B. Lewis - P.M. Holt), New York 1962, s. 79-97; Kadrî Kal'acî. Ṣelâhuddîn el-Eyyûbî, Beyrut 1966; N. Elissėeff, Nûrad-Din ünd grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511-569

H./1118-1174), Damas 1967, II; Ehrenkreutz, Satadin, NewYork 1972; a.mlf.. The Crisis of Dinar, s. 180-182; H. A. R. Gibb, The Life of Saladin, Oxford 1973; F. J. Dahlmanns, al-Malik al-Âdil, Giessen 1975; Abdülkâdir Düreyd. Siyâsetü Ṣelâhiddîn el-Eyyûbî, Bağdad 1976; R. S. Humphreys. from Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus (1193-1260), New York 1977; Sellâm Şafiî Mahmûd Sellâm, Ehlü'z-zimme fî Mısr fi'l-ʿasri'l-Fâtımiyyi'ş-şânî ve'l-ʿaşri'l-Eyyûbî (467-648/1074-1250), [Kahire], 1982, tür.yer.; Şevki Dayf, el-Fen ve mezâhibüh fi'n-nesri'l-ʿArabî, Kahire, ts. (Dârul-Maârif), s. 364-368; Muhammed b. Ahmed el-Ukaylî. Târîhu'l-mihlâ-fi's-Süleymânî, Riyad 1982, I, 174-197; F. Hammâd Muhammed Âşûr, el-Cihâdü'l-İslâmî zıd-de'ş-salîbiyyîn fi'l-ʿasri'l-Eyyûbî, Kahire 1983; Abdülmecîd Ebü'l-Fütüh Bedevî, et-Târîhu's-siyâsî vel-fikrî, Cidde 1403/1983, s. 273-313; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983; a.mlf.. Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987; a.mlf.. "Hıttin'de Salâhaddin'in Ordusu", TTK Belleten, LIV/209 (1990), s. 427-434; M. C. Lyons -D. E. P. Jackson, Saladin: The Politics of the Hoyl war, Cambridge 1984; Saîd Abdülfettâh Âşûr, el-Hareketü'ṣ-ṣalîbiyye, Kahire 1986, II; Muhammed b. Ali Asîrî, el-Hayâtü's-siyâsiyye ve mezâhirü'l-hadâre fi'l-Yemen fi'l- ʿaṣri'l-Eyyûbî (569-626), Cidde 1405/1985; Muhsin Muhammed Hüseyin. el-Ceyşü'l-Eyyûbî fîʿahdi Ṣelâhiddîn, Beyrut 1406/1986; Ekrem Hasan el-Ulebî, el-Melikü'l-Muʿazzam Tûrânşâh el-Eyyûbî: batalü maʿreketi'l-Manṣûre (648 h.), Beyrut - Dımaşk 1987; İsâmüddin Abdürraûf el-Fıkî. el-Yemen fî zilli'l-İslâm [baskı yeri ve yılı yok], (Dâru 1-Fikri'l-Arabî), s. 205-235; Saîd Abdülfettâh Aşûr, Mısr ve'ş-Şâm fi ʿaṣri'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlîk,

Beyrut, ts. (Dârü'n-Nehdatil-Arabiyye), s. 9-79; Muhammed Zağlûl Selâm, el-Edeb fi'l-ʿaṣri'l-Eyyûbî, İskenderiye 1990; Âdil Necm Abv, "el-Medrese fil -ʿimâreti'l-Eyyûbiyye fi Sûriyâ", el-Havliyyâ-tü'l-eseriyyetü.'l-ʿArabiyyetü's-Suriye, X1V/1-2, Dımaşk 1974, s. 75-99; Nâzım Reşîd. "en-Neşâtü'l-ʿilmi ve'l-edebî fi ʿahdi'l-üsreti'l-Eyyûbiyye", Âdâbü'r-râfideyn, VIII, Musul 1977, s. 443-477; S. D. Goitein, "Urban housing in Fatımid and Ayyubid Times", Stl, XLVII (1978), s. 5-23; Selâhaddin el-Buhayrî. "Dîvânü'l-Ceyş fî'd-devleti'l-Eyyûbiyye", el-Mevsimü'ṣ-ṣe-kafi (1976-1977), Kahire 1978, s. 169-190; Mahmûd Yâsîn et-Tikrîtî, "el-Eyyûbiyyûn fi'l-Yemen: târîhuhümü's-siyâsî min (569-626 h./1174-1226 m.)", Âdâbü'r-râfideyn, XII, Musul 1980, s. 113-152; Angelika Hartmann, "al-Malik al-

Mansûr (gest 617/1220), ein ayyübidischer Regent und Geschichtsschreiber", ZDMG, CXXXVI/3 (1986), s. 571-606; Reşîd Abdullah el-Cümeylî, "el-ʿAlâkātü's-siyâsiyye beyne'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağribi'l-akṣâ 567-589/1171-1193", Müʾerrihulʿ Arabi, XXXV, Bağdad 1988, s. 159-178; C. H. Becker, "Eyyûbîler", İA, IV, 424-429; R. S. Humphreys. "Ayyubids", ELr., III, 164-167.

Ramazan Şeşen

III-SANAT

Eyyûbî sanatı, İslâm sanatının yeniden gelişmeye başladığı ve daha önce denenmemiş usullerle yeni bina tiplerinin ortaya çıktığı devrin başlangıcında önemli bir merhale teşkil eder; özellikle Mısır'ın sanat geleneklerine temel oluşturmuştur. Bu sanat Mısır'daki Fatımî anlayışından farklı biçimde köken İtibariyle bağlı olduğu Suriye anlayışını devam ettirerek gelişmiş ve gelişme süreci içerisinde en fazla bölgedeki Selçuklu sanatının en önemli temsilcisi olan Zengî sanatından etkilenmiştir. Bundan dolayı Eyyûbîler'in Mısır İslâm sanatı için tam anlamıyla bir yeniden doğuşu temsil ettikleri söylenebilir; Suriye sanatını ise takipçisi oldukları Zengîler'le birlikte önemli ölçüde yönlendirmişlerdir. Böylece Mısır'da temeli atılan sanat, daha sonra iktidara gelen Memlükler döneminde ilerleme gösterip Mısır ve Suriye'de, buralara Eyyûbîler öncesinde hâkim olan Fatımî ve diğer Arap soylu devletlerin sanat anlayışlarından farklı, tamamen Türk sanat geleneğinin takipçisi bir sanatın doğmasına zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda bu sanat bölgeye, Mısır'ın Ötesinde kalan Mağrib'in Mâlikî ve Fâtımîler'in Şiî İsmâilî anlayışlarına karşılık olarak Şafiî ve Hanefî mezheplerinin görüşlerine uygun düşen yeni bir anlayış getirmiştir.

Eyyûbî sanatı müslümanların tarihteki en zor günlerini yaşadığı, iç ve dış tehditlerin İslâm âlemini temelinden sarstığı bir devrin sanatıdır. Sünnî olan Eyyûbî hükümdarları, Nûreddin Zengî'nin yolunu takip ederek bir taraftan Haçlı saldırılarına ve hıristiyan işgaline karşı durmaya çalışırken diğer taraftan kendi topraklarında büyük bir güç haline gelmiş olan Şiîler'le ilmî sahada da mücadele etmişlerdir. Bundan dolayı Eyyûbî imar ve sanat faaliyetinde ilmî hususiyet önem kazanmış ve bu durum özellikle medrese mimarisinde kendini göstermiştir.

Mimari. Oldukça fazla sayıda örneğin günümüze intikal ettiği medreseler genellikle birbirini hatırlatan plan şemalarına sahiptirler; ancak Suriye'dekilerle çok az sayıda yapının ayakta kalabildiği Mısır'dakiler arasında belirli farklar göze çarpmaktadır. Suriye'deki medreselerin çoğunlukla tek eyvanlı olmasına ve kıble tarafında yer alan mescid kısmıyla

irtibatlı bir türbeye sahip bulunmasına karşılık Mısır'daki Örneklerin birbirine bakan çifte eyvanlı tipte oldukları ve türbelerin de ayrı binalar halinde inşa edildiği görülmektedir. Daha sonra Memlüklü mimarisinde de uygulanan bu düzenlemenin sebebi medreselerin Mısır'da iki veya dört mezhep. Suriye'de ise genellikle bir tek mezhep için yapılmış olmasıdır. Bu ilmî faaliyet çerçevesinde medreseler kadar önem taşıyan dârülhadisler de Eyyûbî mimarisinin başlıca eserleri arasında yer alır. Sünnî akaidini ve hadis çalışmalarını tesirli hale getirmeye yönelik faaliyetler için mekân teşkil eden bu kurumlar da plan ve teşkilât itibariyle medreselere paralel mimari özelliklere sahiptir. En önemli Eyyûbî mimari eserleri şunlardır:

Ebü'l-Fevâris Medresesi. Maarretünnu-mân'da 595 (1198-99) yılında Ebü'l-Fevâris Necâ b. Abdülkerîm tarafından Şafiî fıkhının okutulması için yaptırılmıştır. Kubbeli bir eyvan şeklinde olan giriş dikdörtgen bir avluya açılır. Kıble tarafındaki mescid orta kısımda pandantiflerle geçilen bir kubbe, yan kısımlarda da tonozlarla örtülüdür. Batıdaki eyvanı ortadan kalkmış bulunan binanın kuzey doğusunda bir türbe, kuzeyinde de molla odaları yer almaktadır.

Zâhiriyye Medresesi. Halep'te el-Melİ-kü'z-Zahir Gâzî tarafından yapımı başlatılan ve onun ölümünden sonra 616 (1219-20) yılında bitirilen medrese, aynı plan özelliklerine sahip bir bina olmasına rağmen üç kubbeli mescidi ve doğudaki büyük eyvandan başka kuzeyinde iki küçük eyvanın ortasında yer alan giriş eyvanının bulunmasıyla farklı bir durum arzeder. Ayrıca mescidin batısındaki salon da farklı bir mimari bölüm oluşturmaktadır.

Rükniyye Medresesi. Şam'da I. el-Melikü'l-Âdil'in anne bir kardeşi Feleküddin Süleyman'ın âzatlısı Rükneddin Menkûferîş el-Felekî tarafından 624 (1227) yılında yaptırılmış olan medrese değişik özellikler göstermektedir. Plan itibariyle diğer medreselere yaklaşmakla birlikte kıble tarafında bulunan mescidle doğudaki türbenin açıldığı avlunun tromplar üstünde yükselen bir kubbe ile örtülü olması dikkat çekicidir. Bu kubbeli mekânın etrafında tonoz örtülü dehlizler bulunmakta, mescidin de tonozla örtülü olduğu görülmektedir.

el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb Medrese ve Türbesi. Mısır'daki

Eyyûbî eserlerinin en önde gelenlerinden olan ve tarihî kayıtlarda uzun uzun ihtişamından söz edilen el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb Medresesi (el-Medresetü's-Sâlihiyye), büyük ölçüde tahribat geçirmesine rağmen bugün de Kahire'nin en önemli tarihî binalarından birini oluşturmaktadır. Eski Fatımî dârülilimleriyle Memlûk medrese ve bîmâristanları arasında bir geçiş merhalesi niteliğindedir. Belgelere göre 640-641 (1242-1243) yıllarında Fâtımîler'in el-Kasrü'l-kebîr eş-Şarkīnin yerinde çift eyvanlı, karşılıklı iki benzer blok halinde inşa edilmiştir. Bu teşkilât biçimiyle medresenin dört Sünnî

mezhebe göre eğitim vermek üzere planlandığı bilinmektedir. Güneydeki blokun batı cephesiyle kuzeydeki blokun tamamı ayakta kalmış, diğer kısımlar yok olmuştur. Mevcut blokun kuzeybatı ve güneydoğusunda bulunan eyvanlar tonoz örtülüdür. Bu eyvanların açıldığı dörtköşe avlunun iki yanında da revaklarla bunların arkasında odaların yer aldığı tesbit edilmektedir. Binanın bütün dış cephesiyle her iki bölümün girişlerinin bağlandığı ana girişi teşkil eden Hâretü's-Sâlih adıyla bilinen geçidin üstünde bulunan tuğla minare Mısır İslâm mimarisi için önemli bir örnektir. Cephenin mimarisi ve girişin tezyinatı, Fatımî ve Memlûk cephe teşkilâtları arasında tam bir geçiş sergilemekte ve gelecekteki Memlûk cephe düzenlemesine ışık tutmaktadır. Dirsekli bir koridorla medresenin avlusuna bağlanan el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un türbesi de yine en önemli Eyyûbî eserlerinden biridir. Sultan el-Melikü's-Sâlih'in ölümünden sonra Şecerüddür tarafından 647-648 (1249-1250) yıllarında yaptırılan türbe kare planlı olup sekizgen kasnak üzerinde yükselen sivri ve yüksek bir kubbe ile örtülüdür; içeride kubbeye geçiş mukarnaslı pandantiflerle sağlanmıştır.

İmam Şafiî Türbesi (Kubbetü'l-Imâm eş-Şâfiî). Bugün Kahire'de en önemli Eyyûbî eserleri arasında yer alan türbe mânevî değerinin yanı sıra mimari özellikleri açısından da büyük önem taşımaktadır. Fatımî ve Memlük türbeleri içinde bir merhale teşkil eden yapının diğer Eyyûbî türbelerinin birçoğu gibi bir medreseyle irtibatlı olduğu tarihî kayıtlardan öğrenilmektedir. Kaynaklar, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin emriyle 575 (1179-80) yılında İmam Şafiî'nin mezarının yanına Şafiî mezhebi için bir medresenin yapıldığından, üç yıl sonra da türbenin inşasından bahsetmektedir. Halen mevcut olan türbe son şeklini 608 (1211-12) yılında almış ve daha sonra el-Melikü'l-Kâmil Muhammed ile annesi de buraya defnedilmiştir. Ayrıca

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'l-Azîz Osman ve annesi Şemse'nin de buraya gömüldükleri söylenmektedir. Zaman içinde önemli onarım ve değişiklikler görmüş olan kare planlı bu büyük ve yüksek binanın üstü, ahşap pandantiflerle geçilen ahşap bir kubbeyle örtülmüş ve kubbenin dış yüzü çiviyle ahşaba raptedilen yeşil çinilerle kaplanmıştır. Örtü sisteminin daha sonraki devirlerde yapılmış olması muhtemeldir (Ayrıca Bk. İMAM ŞAFİİ TÜRBESİ).

Eyyûbîler'in sivil mimari faaliyetleri arasında ayrıca çeşitli camilerde yaptıkları köklü onarımlarla inşa ettikleri minareler de bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle Mısır'daki 634 (1236-37) tarihli Seyyidinâ Hüseyin Camii Meşhedi minaresiyle Kuzey Suriye'deki 595 (1198-99) tarihli Maarretünnu'mân Ulucamii'nin minaresi sayılabilir.

Eyyûbîler'in içinde bulunduğu şartların zorlamasıyla askerî mimariye büyük önem verdikleri gerek kaynaklardan gerekse mevcut örneklerden anlaşılmaktadır. Bu faaliyetler çerçevesinde Fâtımîler devrinde tesis edilen kale ve surları onarıp genişlettikleri gibi birçok yerde de yeni inşaatlara girişmişlerdir. Bunlar arasında Kahire'nin ayrı bir yeri vardır. Devletin İlk kuruluş yıllarından başlayarak Kahire surlarında yapılan inşaat işlerinin dışında özellikle Selâhaddîn-i Eyyûbî ve el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'in ilgi gösterdikleri Kahire Kalesi, evler ve köşklerden oluşan aşağı kısım ve askerî garnizonun bulunduğu Kal'atülcebel adıyla bilinen yukarı kısımdan meydana gelen bir iskân merkezi haline getirilmiştir. Diğer kaleler arasında da en fazla Şam (Dımaşk), Basra ve Halep kalelerine önem verildiği görülmektedir. Bunlardan başka el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un Mısır'daki Ravza adasında bulunan sarayı ve bu adayı kuşatan surlar bugün mevcut olmamakla birlikte kaynaklarda verilen bilgiler çerçevesinde dikkat çekmektedir.

Mimari Tezyinat ve Küçük El Sanatları. Mimari eserlerin sayıca azlığı ve daha sonraki devirlerde geçirdikleri onarım ve değişiklikler sebebiyle orijinal hallerini kaybetmiş olmaları, iç ve dış mimari tezyinat hakkında kesin görüşler ileri sürmeyi güçleştirmektedir. Buna rağmen mevcut örneklere dayanarak belli bir sonuca varmak mümkün olmaktadır. Özellikle dış cephelerin süslenmesinde sık ve derin nişlerle Fatımî geleneğinin devamı olan istiridye kabuğu motifinin kullanıldığı ve dış cephe

tezyinatının ana hatlarıyla Memlûk cephe mimarisinin habercisi olduğu görülür. İç tezyinatta ise eski Fatımî anlayışına uygun bazı özelliklerin yaşatılmasının yanında daha çok Selçuklu tesirine bağlanan ve Anadolu, İran, Orta Asya Türk sanat çevreleriyle ilgisi bulunan alçı tezyinatla mukarnaslara ağırlık verilmiştir. Eyyûbî mimari tezyinatının en önemii özelliklerinden biri, çok renkli mermer kakmalarla bezenmiş olan mihraplardır. Önceleri Suriye’de Zengî sanat muhitinde görülen bu tip mihrap süslemeleri Eyyûbîler’den sonra Memlûk sanatında bütün cepheyi kaplamıştır. Mevcut örneklerin gösterdiğine göre iç tezyinata dahil olan bir başka eleman da özellikle kitabe şeritlerini teşkil eden uzun dikdörtgen ahşap panolardır.

Bu panolar frizler halinde, bilhassa türbelerin yüksek kısımlarında bir kuşak meydana getirir. Ahşap panoların ve alçı tezyinatın temelini geometrik ve geçmeli bitkisel motiflerin oluşturduğu görülmektedir. Bunların dışında daha çok türbe pencerelerinde rastlanan renkli camlar da dikkat çeken süsleme unsurlarındandır. Eyyûbî el sanatlarının günümüze kalan ürünleri arasında en önde gelenler ahşap ve madenî eserlerdir. Az sayıda örnek bulunmakla birlikte el sanatlarında da mimari tezyinatta görülen kendine has özelliklerle Zengî tesirinin ve mahallî anlayışların karışması söz konusudur. Ahşap sanatı sandukalar, kapı pencere kanatları, dolaplar ve diğer bina içi teçhizat örnekleriyle temsil edilmekte ve bunlar arasında da özellikle İmam Şafiî’nin 574 (1178-79) tarihli sandukası ile yine aynı türbede bulunan diğer ahşap eşya ve Halep’teki Zengîler’e ait Hallâviyye Medresesi’nin 595 (1198-99) tarihli ahşap mihrabı büyük değer taşımaktadır. Aynı şekilde el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb’un türbesindeki bir çift kapı kanadı ile diğer ahşap eşya da en önemli örnekler arasında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Sauvaget - M. Ecorchard, Les Monuments ayyubides de Damas, Beirut 1938-50; Suâd Mâhir Muhammed. Mesâcidü Mıṣr ve evliyâ’ü-he’ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1971-76, I, 21-22, 27, 379; II, 150-157; R. S. Humphreys. From

Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus 1193-1260, New York 1977; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, New York 1978, s. 1-103; G. Mitchell. Architecture of the Islamic World, London 1984, tür.yer.; P. M. Holt, The Age of the Crusades, Essex 1986, s. 46-82; J. Hoag. İslam, Stuttgart 1986, s. 79-93; E. Baer, Ayyubid Metalwork with Christian Images, Leiden 1989; M. Lauffrey. “Un Madrassa ayyubide de la Syrie du nord”, Annales archėologiques de Syrie, III/1-2, Şam 1953, s. 49-66; A. Abel. “La Citadelle ayyubide de Bosra Eski Cham”, a.e., VI (1956), s. 95-138; J. Sourdel-Thomine. “Les anciens lieux de pėlerinage damascaint d’aprės les sources arabes”, Bulletin d’ėtudes de Damascus, XIV/4, Şam 1959, s. 65-85; Âdil Necm Abv. “el-Medrese fi’l-ʿ imâreti’l-Eyyûbiyye fî Sûriyâ”, el-Havliyyâtü’l-eşeriyyetü’l ʿ Arabiyyetü’s-Sûriyye, XXIV/l-2, Dımaşk 1974, s. 75-99; S. D. Goitein. “Urban Housing in Fatimid and Ayyubid Times”, St, XLVII (1978), s. 5-25; R. Ellenblum, “Who Built Qalat al Subayba”, Dumbarton Oaks Papers, XLIII, Washington 1981, s. 103-112; R. Amitai, “Notes on the Ayyubid Inscriptions at al-Subayba Qalat Nimrud”, a.e., s. 113-119; J. Feeneu. “Fortress on the Mounṣtain”, Aramco World, XLlV/2, Washington 1993, s. 32-39.

A. Engin Beksaç

EYYÛBİZADE MUSTAFA

Mustafâ b. Yûsuf b. Murâd el-Mostârî el-Bosnevî (ö.1119/1707)

Müderris, Mostar müftülerinden.

1061 (1651) yılında Bosna-Hersek'in Mostar kasabasında doğdu. Memleketinde Şeyh Yuyo lakabıyla meşhur oldu. Osmanlı ilim muhitinde Mustafayı Mostârî diye tanındı. İlk öğrenimini Mostar'da yaptı. Babası Yûsuf Efendi'den ve memleketinin diğer âlimlerinden ders aldı. 1088 (1677) yılında İstanbul'a gitti, Sahn-ı Semân Medresesi'nde dört yıl yüksek tahsil gördü. Hocaları arasında Molla Salih, Tireli Karabekir ve Arapzâde gibi devrin ileri gelen âlimleri de vardı. Mezun olup mülâzemetini tamamladıktan sonra müderris oldu. İstanbul'daki bazı medreselerde ders okuttu, ayrıca dönemin devlet adamlarından Abdurrahman Paşa'nın oğlu Abdullah'a dört yıl özel hocalık yaptı; bir eserini de bu seçkin öğrencisi için yazdı. İstanbul'da kaldığı on beş yıl içinde diğer ilmî çalışmaları yanında altmış kadar kitabı kendisi için istinsah etti. İlk on eserini de İstanbul'da yazan Eyyûbîzâde bütün bu çalışmalarıyla Osmanlı ilim muhitinde takdir ve itibar gördü. Osmanlı âlimlerinden Cârullah Veliyyüddin Efendi onu medrese arkadaşı olarak anmıştır (Keşfû'ẓ-ẓunûn, II. 1657).

1104 (1692) yılında Mostar Müftüsü Hasan Efendi vefat edince Mostar halkı Eyyûbîzâde'yi müftü seçti ve Mostar'a davet etti. Bu davet üzerine kendisini alıkoymak İsteyen dostlarına, "Ben Hersek tarafından rahmet kokusu alıyorum" diyerek memleketine döndü. Mostar'da müftülük görevi yanında Karagöz Bey Medresesi ve diğer medreselerde ders verdi. Böylece hayatının son on beş yılını memleketinde geçiren Eyyûbîzâde ilmî ve sosyal alandaki verimli çalışmalarını Mostar'da yapmış ve eserlerinin çoğunu orada yazmıştır.

Eyyûbîzâde 15 Rebîülâhir 1119 (16 Temmuz 1707) tarihinde vefat etti. Ölümüyle ilgili olarak bazı kaynaklarda yer alan 1110 (1698) tarihi doğru değildir. Mostar'daki Müslümanlar Mezarlığı'nda bulunan kabri halkın ziyaretgâhı olmuştur; bu ilgi günümüzde de devam etmektedir. 1247'de

(1831) Ali Paşa Rızvanbegoviç tarafından mezarının üzerine bir türbe yaptırılmıştır. Hayatı, şahsiyeti ve faaliyetlerine dair kaynaklarda farklı bilgi ve nakillere rastlandığı gibi halk arasında da hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Onun eğitim ve öğretim konusunda yaptığı çalışmalar sayesinde Mostar bölgenin en tanınmış kültür ve eğitim merkezi olmuştur. Ölümünden sonra da şehirde İlmî silsilesi kendisine bağlanan birçok ilim adamı yetişmiştir. Eyyûbîzâde Mostar'da kendi kitaplarıyla bir vakıf kütüphanesi kurmuş, fakat son zamanlarda buradaki kitaplar dağıtılarak bir kısmı Saraybosna, Zagreb ve Bratislava gibi çeşitli yerlerdeki kütüphanelere taşınmıştır.

Bursalı Mehmed Tâhir, Eyyûbîzâde'nin biyografisini kayınbiraderi ve öğrencisi olan Opiyaç İbrahim b. İsmail el-Mostârinin Menâkıbü'l-fâzıl el-muḥaḳḳıḳ Muṣṭafâ b.Yûsuf el-Mostârî adlı eserinden (Bk. Mehmed Handzic, el-Cevherü'l-esnâ, s. 30) naklen ve "Mustafayı Mostârî" başlığıyla verir. Mehmed Handzic de el-Cevherü'l-esnâ isimli eserinde onun biyografisini Opiyaç İbrahim Efendinin adı geçen eserinden istifade ederek yazmıştır.

Eserleri. Eyyûbîzâde Mustafa Efendi çoğu şerh ve haşiye mahiyetinde olmak üzere çeşitli alanlarda çok sayıda eser yazmıştır.

a-Felsefe ve Kelâm. 1. Şerhu îsâğîıcî (İstanbul 1316). Esîrüddin el-Ebherrnin klasik mantığa dair îsâġūcî adlı eserinin şerhidir. Müellifin bugüne kadar basılmış olan tek eseri budur. 2. Haşiye ʿale'l-Fevâʾidi'l-Fenâriyye. Molla Fenârînin îsâġṭcî'yi şerheden el-Fe-vâʾidü'l-Fenâriyye adlı eseri üzerine yazılmış notlardır. Yazma bir nüshası Zagreb'de Hırvat İlimler ve Sanatlar Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'nde bulunmaktadır (Orijentaini Zavot Hrvatske Akademije Znanosti Umjetnosti, nr. 198). 3. eş-Şerḥu'l-cedîd ʿale'ş-Şemsiyye fi'l-manṭıḳ. Necmeddin el-Kâtibî'nin eş-Şemsiyye adlı eserinin yeni bir şerhidir. Süleymaniye (Lâleli, nr. 2662) ve Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey (nr. 793) kütüphanelerinde birer nüshası mevcuttur. 4. Tavżîḥu'l-manṭıḳ ve'l-kelâm. Teftâ-zânînin Tehẕîbü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm adlı eserinin şerhidir. Eyyûbîzâde'nin 1118'de (1706) yazdığı bu eser onun son telifi olup müellif nüshası Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü'ndedir (Orijentaini İnstitut u Sarajevu, nr. 4668). 5. Ḫulâṣatü'l-

âdâb. Öğrenci iken yazdığı bir eser olup Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde

bir nüshası mevcuttur (nr. 1766). Müellif bu eserini daha sonra eş-Şerḥu'l-muḫtaṣar ʿalâ Ḫulâṣati'l-âdâb ve eş-Şerḥu'l-muṭvvel ʿalâ Ḫulâṣa-ti'l-âdâb adlarıyla iki defa şerhetmiştir. İkinci şerhin müellif nüshası Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 3855). 6. Şerhu'r-Ri-sâleti's-Semerḳandiyye fi'l-âdâb. Şemseddin es-Semerkandinin meşhur risalesinin şerhi olup Bratislava'da bir nüshası mevcuttur (Üniuerzitná Kniẓnica, TF. 119). 7. Ḥaşiye ʿalâ Şerḥi Mesʿûd er-Rûmî ʿale'r-Risâleti's-Semerkandiyye. Ebü'l-Kāsım b. Ebû Bekir es-Semerkandinin Ferâʾidü'l-fevâʾid adlı eserinin Kemâleddin Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî er-Rûmî tarafından yapılan şerhi üzerine Eyyûbîzâde'nin notlarından ibarettir. Müellif nüshası Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 3974). 8. Haşiye ʿalâ Şerhi Molla el-Hanefî ʿalâ Âdâbi'l-ʿAdudiyye. Adudüddin el-îcî'nin Âdâbü'l-baḥs adlı risalesinin Molla Hanefî et-Tebrîzî tarafından yapılan şerhi üzerine notlardır. Eserin müellif nüshası Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde mevcut olup (nr. 3987) aynı kütüphanede ikinci bir nüshası daha vardır (nr. 3915). 9. Haşiye ʿale'l-Fevâʾidi'l-Mîriyye fi'l-âdâb. Molla Hanefî şerhi üzerine Mîr Ebü'l-Feth Tâcüssaîdî tarafından yazılmış hâşiyeye notları olmalıdır. 10. Ḥâşiye ʿalâ Şerhi's-Seyyid eş-Şerif ʿalâ Âdâbi'l-ʿAdudiyye (Osmanlı Müellifleri, II, 32; Mehmed Handẓić, el-Cevherü'l-esnâ, s. 182). 11. Bedrü'l-meʿâ-lî fî Şerhi Bedʾi'l-emâli Ûşînin el-Emâlî adıyla bilinen akaide dair el-Kaṣîde-tü'lamiyye'sinin şerhidir. Bir nüshası Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü'nde bulunmaktadır (nr. 3524/1). 12. Ḥaşiye ʿalâ Şerḥi'l-Ḳaṣîdetü'l - lâmiyyeti'l-Ḳarabâġī. İznik'te müderrislik yapmış olan Osmanlı âlimlerinden Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Karabâğî'nin el-Ḳaşîde-tü'l-lâmiyye'ye yazdığı şerh üzerine Eyyûbîzâde'nin notlarıdır. Bir nüshası Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü'nde mevcuttur (nr. 3524/2).

b-Dil ve Edebiyat. 1. el-Fevâʾidu'l-ʿAbdiyye. Zemahşerî'nin nahiv ilmine dair Ünmûẕec adlı eserinin şerhi olup öğrencisi Abdullah için kaleme almıştır. Müellif nüshası Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndedir (nr. 1563). 2 Şerḥu ʿAvâmili'l-Cürcânî. Abdülkāhir el-Cürcânî'nin el-ʿAvâmilü'l-miʾe adlı eserinin şerhi olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr.

1906, vr. 79-103; Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 700, vr. 97-127). 3. Ḥaşiye ʿalâ Şerhi'l-ʿİṣam ʿale'r-Risâleti'l-ʿAdudiyye fi'l-vażʿ. Adudüddin el-îcinin eserine İsâmüddin el-İsferâyînî tarafından yazılmış şerh üzerine notlardır. Müellif nüshası Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde mevcuttur (nr. 3957). 4. Ḥaşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-Herevî ʿalâ Muḫtaṣari'l-Mʿânî. Teftâzânînin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'a yazmış olduğu muhtasar şerhine Ahmed b. Yahya b. Muhammed el-Herevî tarafından yazılan hâşiye üzerine notlarıdır. Bir nüshası, Mostar'da bir kilise kurumu olan Franyevaçki Samostan'daki kütüphanede mevcuttur (nr. 60). 5. Ḥâşiye ʿalâ Dîbâceti'l-Muḫtaṣar fi'l-Meʿânî. Muḫtaṣarü'l-Meʿânî'nin giriş bölümüne yazılmış notlardan ibarettir. Bir nüshası Zagreb'deki Hırvat İlimler ve Sanatlar Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'nde bulunmaktadır (nr. 446). 6. Ḥulletü'l-Manẓûmeti'ş-Şâhidiyye. Şahidi İbrahim Dede'nin Tuhfe-i Hüsâmî adlı Farsça-Türkçe manzum sözlüğünün şerhidir. Müellif nüshası Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü'nde (nr. 4365), ikinci bir nüsha da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde (nr. 635) mevcuttur.

c-Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1-.Miftâḥu'l-ḥuṣûl fî şerḥi Mirʾâti'l-uṣûl. Molla Hüsrev'in Mirʾâtü'l-uṣûl adlı eserine henüz öğrenci iken yazdığı bir şerh olup bu eseriyle zamanındaki âlimlerin takdirini kazanmıştır. Eserin müellif nüshası Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde (nr. 3871), diğer nüshaları Süleymaniye (Süleymaniye, nr. 561; Hamidiye, nr. 440), Nuruosmaniye (nr. 976, 977) ve Râgıb Paşa (nr. 393) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 2. Fethu'l-esrar. Celâleddin el-Habbâzî el-Hucendinin el-Muġnî fî uṣûli'î-fıḳh adlı eserinin şerhidir. Müellif nüshası Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde (nr. 4027), ikinci bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hâlet Efendi, nr. 146) mevcuttur. 3. Muḥtecebü'l-ḥuṣûl fî şerḥi Münteḫabi'l-uṣûl. Hüsâmeddin el-Ahsîkesinin el-Münteḫab fî uṣûli'l-meẕheb adlı eserinin şerhidir. Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndeki (nr. 3858) müellif nüshasında bu ismi taşıyan eser biyografik kaynaklarda Münteḫabü'l-uṣûl adıyla verilmektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 443; Osmanlı Müellifleri, II, 31). Eserin bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesİ'ndedir (Celâl Ökten, nr. 131). 4. Lübbü'l-ferâʾiż. Müellif nüshası Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 3860/1). Müellif bu eserini daha sonra dokuz günde telif ettiğini söylediği Şerḥu Lübbi'l-feraʾiż adlı bir eserle şerhetmiştir. İkinci eserin müellif nüshası da Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey

Kütüphanesi’ndedir (nr. 3860/2). 5. Şerḥu’r-Risâleti’n-Nesefiyye fi’l-ferâ᾿iż. Müellif nüshası Saraybosna’da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nde bulunan (nr. 3860/3) eserin hangi Nesefî’nin ferâiz konusundaki risalesinin şerhi olduğu belirtilmemiştir.

Eyyûbîzâde’nin bunlardan başka Ne-fâ᾿isü’l-mecâlis fi’l-vaʿẓ adlı eseriyle bir de dua mecmuası bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1657; Murâdî, Silkü’d-dü-rer, IV, 218-219; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 443; Îżâḥu’l-meknün, I, 339; II, 524; Osmanlı Müellifleri, II, 30-32; S. Basagic. Bosnjaci i Herce-gouci u islamskoj Knjizeunosti, Sarayevo 1912, s. 118-123; Mehmed Handzic, el-Cevhrü’l-esna fiterâcimi ʿulemâ᾿i ve şuʿarâ᾿i Bosnâ. Kahire 1349/1929, s. 30, 179-182; a.mlf.. Knjizevni rad bosansko-hercegoaackih muslimana, Sarajevo 1934, s. 22-24, 71, 74, 105; Brockelmann. GAL Suppl, I, 842; Il, 259, 317; Ziriklî, el-Aʿlam, VIII, 148; Kehhâle, Muʿcemü᾿l-mü’el-lifîn, XII, 291; H. Sabanovic, Knjizevnost muslimana BİH na orijentalnim jezicima, Sarajevo 1973, s. 390-410; M. Zdralovic. “Prilog poz-navanju djela Sejha Juje”, Hercegovina, I, Mostar 1981, s. 119-137; Amir Lyubovic, “Na marginama rukopisnih djela Mustafe Ejubovica (1651-1707)”, a.e., IV, Mostar 1984, s. 225-238; M. Jahic, “Rukopisna djela Sejh Juje u Gazi Husrevbegovoj biblioteci”, Anali Gazi Husreubegoua Biblioteka, XI-X1I, Sarajevo 1985, s. 39-54.

Amir Ljubovic

EYYÛBZÂDE MEHMED

(ö.1128/1716)

Müderris, hattat ve kemankeş.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed olup Eyyûbzâde lakabıyla meşhur olmuştur. Medrese tahsilinden sonra zamanının âlimlerine muîdlik ve çeşitli medreselerde müderrislik yaptı. Sırasıyla 1105'te (1694) Çoban Çavuş, ertesi yıl Hızır Çelebi. 1109'da (1697) Molla Kırîmî ve üç yıl sonra da Molla Gürânî medreselerine müderris oldu. 1115'te (1703) Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin Edirne'deki vakıflarının müfettişliğine getirildiyse de Feyzullah Efendi'nin aynı yıl katledilmesinden sonra görevi ibtidâ-i dâhil derecesiyle Zeynî Çelebi Medresesi müderrisliğine indirildi. Ertesi yıl

vazifesi Ekmekçizâde Medresesi müderrisliğine nakledildi. 1118 Zilkadesinde (Şubat 1707) İbrahim Paşa-yı Cedîd Medresesi ve 1123 Zilhiccesinde de (Ocak 1712) Bayram Paşa Medresesi müderrisi oldu. 1127'de (1715) Mûsile-i Süleymâniyye derecesiyle Üsküdar Vâlide Sultan Medresesi müderrisliğine terfi etti.

İlmî faaliyetleri yanında güzel sanatlarla da ilgilenen Eyyûbzâde, sülüs ve nesih yazılarını Nefeszâde İsmail Efendi'den meşkederek icazet aldı. Diğer yazı çeşitleri yanında bilhassa nesta'lik hattındaki maharetiyle zamanının önde gelen hattatları arasında yer aldı. Ayrıca okçuluk sanatında da ünlü bir kemankeş olarak tanınmıştır. Kabza alıp yeni bir menzil rekoru kırarak taş diktirmiş ve menzil sahibi olmuştur.

15 Cemâziyelâhir 1128 Cumartesi (6 Haziran 1716) gecesi vefat eden Eyyûbzâde Edirnekapı dışındaki mezarlığa defnedildi ve menzil taşı mezar taşı yerine konuldu.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî. Vekāyiu’t-fuzalâ, II, 383; Suyolcuzâde. Devhatü’t-küttâb, s. 132; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 394-395; Sicilli Osmânî, IV, 211; Süleyman Kânî İrtem, Türk Kemankeşleri, İstanbul 1938, s. 141; İsmail Fazıl Ayanoğlu. Okmeydanı ve Okçuluk Tarihi, İstanbul 1974, s. 51.

Muhittin Serin

EZÂ

الأذى

Masdar olarak “incinmek” anlamına gelen ezâ isim olarak genellikle “acı, maddî veya manevî zarar, eziyet” şeklinde karşılanmış ve “üzüntü, elem doğuran etken, maddî zaran dokunan şey” diye tarif edilmiştir. Râgıb el-İsfahânfnin tanımına göre ezâ. “canlının ruhî veya bedenî varlığına yahut çevresine dokunan zarar” demektir; bu zarar dünyevî veya uhrevî olabilir (el-Müfredât, “ez̠y” md). İbnü’l-Esîr, “Yeni doğmuş çocuğun başındaki ezâyı gideriniz” (Buhârî, “Akīka”, 2) meâlindeki hadiste yer alan ezâ ile sabînin başında bulunan saç, kir ve rahim atıklarınım İmanın en küçük derecesi yoldan ezâyı kaldırmaktır” (Buhârî, “Meẓâlim”, 24; Müslim, “Îmân”, 58) anlamındaki hadiste geçen ezâ ile de çalı çırpı, taş vb. zararlı nesnelerin kastedildiğini belirtir (en-Nihâye, “ez̠y” md). Zebîdî, ezanın “küçük çaplı kötülük” mânasına geldiğini, bundan daha fazlasına zarar denildiğini kaydeder (Tâcü’l-’arus, “ez̠y” md). İslâm filozofları lezzetin karşıtı olmak üzere elem kelimesi yanında ezâyı da kullanmışlardır (Meselâ bk. Fârâbî, s. 56, 81; İbn Sînâ, s. 682-683, 693-694).

Kur’ân-ı Kerîm’de ezâ kelimesi türevleriyle birlikte yirmi dört âyette geçmektedir. Bu âyetlerin bir kısmında ezâ maddî ve bedenî sıkıntı, acı veya buna sebep olan şeyi ifade eder. Buna göre kadınların hayız hali bir ezâdır (el-Bakara 2/222). Müfessirler buradaki ezâyı “tiksinti veren şey” olarak anlamışlardır (Zemahşerî, I, 134; Râzî, VI, 62; Şevkânî, I, 248). Fahreddin er-Râzîye göre ise hayız halinde ezâ sayılan şey bu durumda iken akan kandır. Bu kan dışarı atılmaması halinde vücuda zarar vereceği için ezâ diye adlandırılmıştır (Mefâtîḥu’l-ġayb, VI, 62-64). Başka bir âyette yağmurun yol açtığı sıkıntıya da ezâ denilmiştir (en-Nisâ 4/102). Burada savaş yüzünden böyle bir ezâya mâruz kalınması halinde savaşın durdurulmasına izin verilmektedir. Hacıların ihramda iken saçlarını kesmelerine cevaz verme imkânı sağlayan baştaki yara veya bitlenme belirtisi gibi sıkıntılı durumlarla (el-Bakara 2/196) kadınların kötü niyetli erkekler tarafından rahatsız edilmesi (el-Ahzâb 33/59), zina suçu işleyenlerin cezalandırılması (en-Nisâ 4/16), müslümanların müşrikler

tarafından sıkıntı ve eziyete uğratılmaları da (Âl-i İmrân 3/195) ezâ veya aynı kökten gelen kelimelerle ifade edilmiştir.

Ezâ kelimesi Kur’an’da bu maddî anlamları yanında mânevi ve ruhî sıkıntı, acı, üzüntü, incinme veya bunlara sebep olan etkenleri ifade edecek şekilde de kullanılmıştır. Âl-i İmrân sûresinde (3/111) Ehl-i kitabın müslümanlara ezâdan başka bir zarar veremeyecekleri belirtilmektedir. Müfessirler buradaki ezâya yalan, tahrif, iftira, kınama gibi sözle sataşma anlamı vermişlerdir (Zemahşerî, 1, 210; Şevkânî, I, 413). Aynı sûrenin 186. âyetinde müslümanların can ve mal kaybı için “belâ” kökünden gelen bir fiil kullanılırken Ehl-kitabın ve müşriklerin müslümanlar hakkındaki incitici sözlerine ezâ denilmesi dil âlimlerinin “küçük çaplı kötülük” şeklindeki ezâ tanımını hatırlatmaktadır. Hz. Peygamber’e karşı davranışları hususunda ashabı eğitmeyi amaçlayan bir âyette izinsiz olarak onun evine girilmesinin kendisine ezâ verdiği belirtilmektedir (el-Ahzâb 33/53). Bu âyetteki hükmün Resûl-i Ekrem’le sınırlı olmadığı, müslümanlann birbirine ve özellikle büyüklerine karşı davranışlarını da düzenlediği açıktır. Aynı sûrenin 57. âyetinde Allah ve Resulü’ne ezâ edenlerden söz edilmiştir ki insanın Allah’a gerçek anlamda ezâ etmesi mümkün olmadığından bu âyeti mecazi olarak “küfür, isyan, peygamberliğin inkârı ve dine muhalefet” gibi mânalarda anlamak gerekir (Farklı anlamlar için bk. Zemahşerî, III, 246; Râzî, XXV, 228-229). Bundan sonra gelen âyette, mümin erkeklere ve kadınlara bir kötülük işlemedikleri halde ezâ edenlerin iftirada bulundukları ve apaçık bir günah yüklendikleri bildirilmiştir. Zemahşerî’nin kaydettiğine göre bu âyet insanlara olduğu gibi hayvanlara da eziyet edilmemesi gerektiğini gösterir (el-Keşşâf, III, 246).

Sadaka ve infak kavramlarıyla ifade edilen malî yardımın önemini, usulünü, ahlâkî ilkelerini, dünyevî ve uhrevî faydalarını anlatan, bu arada İslâm ahlâkının çıkarcılık ve egoizm karşıtı sevgi ve fedakârlığa dayalı karakterini ortaya koyan âyetlerde (el-Bakara 2/261-274) malî yardımların ahlâkî değer kazanması ve makbul olması İçin sadece Allah rızâsı gözetilerek yapılması, bundan dolayı da söz konusu yardımların “men” (minnettarlık beklentisi, başa kakma) ve ezâ kelimeleriyle ifade edilen ayıplardan arınmış olması gerektiği bildirilir. Aksi halde, “Güzel bir söz ve bağışlama, arkasından ezâ gelen sadakadan daha hayırlıdır” (el-Bakara 2/263). Çünkü münafıkların gösteriş için yaptıkları hayırlar gibi başa kakarak ve eziyet ederek verilen

sadakalar da boşa gidecektir (el-Bakara 2/264).

Ezâ ile İlgili benzer açıklamalar hadislerde de geçmektedir (Bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ezy” md). Bu hadislerde genellikle insanlara maddî veya manevî olarak zarar veren, onları inciten; meclisler, yollar, helalar ve mescidler gibi umuma ait yerlerde insanlara sıkıntı ve üzüntü veren; aile, komşuluk, arkadaşlık ve dostluk ilişkilerini zedeleyen; zayıfları ve sakatları sıkıntıya sokan sözler, tutum ve davranışlarla zararlı nesneler ezâ kavramıyla ifade edilir; bu münasebetle de İslâmî edep ve ahlâk kurallarının örnekleri verilir. “Allah mümine eziyet edilmesini hoş karşılamaz” (Tirmizî, “Edeb”, 59); “Ölülere sövüp saymayınız, çünkü hayattaki yakınlarını incitirsiniz” (Tirmizî, “Birr”, 51; Nesâî, “Kasâme”, 23); “İnanmış kimse komşusuna eziyet etmemelidir” (Buhârî, “Rikāk”, 23, “Nikâh”, 80); “İnsanları inciten melekleri de incitir” (Müslim, “Mesâcid”, 72, 74; Nesâî, “Mesâcid”, 16)

anlamındaki hadisler. Hz. Peygamberin yerleştirmeyi amaçladığı sosyal düzenin ahlâkî niteliğini vurgulayan zarif İfadelerden bazılarıdır.

Çeşitli zarar ve sıkıntılardan bütünüyle kurtulmak mümkün olmadığından hadislerde, mâruz kalınan ezalar karşısında sabırlı ve metanetli olmanın önemine de işaret edilmiştir (Buhari, “Edeb”, 110; “Enbiyâʾ”, 27; Müslim, “Fiten”, 23). Baba-evlât arasındaki duygusal ilişkiyi vurgulaması açısından ilginç olan bir hadiste Hz. Peygamber, Hz. Ali’nin Fâtıma üzerine evlenmesi için yapılan bir girişime kesin bir tavırla karşı çıkarken, “Çünkü Fâtıma benden bir parçadır; onu endişelendiren beni endişelendirmiş olur; ona ezâ veren bana da eza vermiş sayılır” demiştir (Buhârî, “Nikâh”, 109; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣahâbe”, 93, 94).

Birçok hadiste yollarda, sokaklarda, evlerin önünde geçişi zorlaştıran, insanları rahatsız eden şeylere, söz ve davranışlara da ezâ denilmiş, konunun öneminden dolayı bazı hadis kitaplarında İmâṭatü’l-eẓâ ʿani’ṭ-ṭarîḳ” (rahatsızlık veren şeyleri yoldan kaldırmak) başlığını taşıyan bablara yer verilmiştir. Nevevî Şerḥu Müslim’de (XVI, 171) el-Câ-micuʿṣ-ṣaḥîḥ’teki başlıkla ilgili açıklamasında bu hadislerin gelip geçenlere sıkıntı veren ağaç, dikenli dal, geçişe engel olan taş, tiksinti veren pislik ve süp-rüntü gibi nesnelerden yolları temizlemenin önemini ortaya koyduğunu

belirtir ve, “Burada genel olarak müslümanlara yararı dokunan, ayrıca onları zarara uğramaktan koruyan her türlü çabanın faziletli olduğuna dair bir tenbih vardır” der.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ezy” md.; İbnü’l-Esîr. en-Nihâye, “ezy” md.; Lisânü’l-’Arab, “ezy” md.; Tâcû’l-ʿarûs, “ezy” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ezy” md.; M. F. Abdülbâki, el-Muʿcem, “ezy” md.; Müsned, I, 28; II, 420; V, 151, 176; Buhârî, “Mezâlim”, 22, 23, 24, “Edeb”, 110, 115, “Rikâk”, 23, “Kefalet”, 4, “Megâzî”, 34, “Enbiyâ’ˀ, 27, “Nikâh”, 80, 109, “ʿAkika”, 2; Müslim, “Îmân”, 58, “Mesâcid”, 71, 72, 74, “Birr”, 129, 131, “Fiten”, 23, “Fezaˀilü’ṣ-ṣahabe”, 93, 94; İbn Mâce, “Mesâcid”, 8; Tirmizî. “Nikâh”, 62, “Etʿime”, 14, “Birr”, 51, 83, “Edeb”, 59; Nesâi. “Kasâme”, 23, “Mesâcid”, 16; Fârâbî, Fusûl müntezeʿa (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1986, s. 56, 81; İbn Sînâ. en-Necât (nşr. M. Takı Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 682-683, 693-694; Zemahşerî el-Keşşâf (Beyrut), I, 134, 210; III, 246; Fahreddin er-Râzî. Mefâtîhul-ġayb, VI, 62-64; XXV, 228-229; Nevevî, Şerhu Müslim, XVI, 2-4, 171; Şevkânî, Fet-hul-kadîr, Beyrut 1412/1991, I, 248, 413.

Mustafa Çağrıcı

EZAN

الأذان

Sözlükte “bildirmek, duyurmak, çağrıda bulunmak, ilân etmek” mânasında bir masdar olan ezan kelimesi terim olarak farz namazların vaktinin geldiğini, nasla belirlenen sözlerle ve özel şekilde müminlere duyurmayı ifade eder. Aynı kökten gelen müezzin “ezan okuyan kimse”, mi’zene de “ezan okunan yer” (minare) demektir. Ezan kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde “bildiri, ilâm” mânasında geçerken (et-Tevbe 9/3) terim anlamında ezana nidâ kökünün türevleriyle iki âyette (el-Mâide 5/58; Cum’a 62/9) işaret edilmiştir. Ezan sözlük anlamında ve çeşitli fiil kalıplarıyla yedi âyette (Meselâ bk. el-Bakara 2/279; el-A’râf 7/167; el-Hac 22/27), müezzin de yine bu çerçevede “çağrıcı, tellâl” mânasında iki âyette (el-A’râf 7/44; Yûsuf 12/70) yer almaktadır. Hadislerde ise ezan kelimesi terim anlamında hem isim olarak hem de çeşitli fiil kalıplarıyla sıkça geçmektedir (Bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ez̠n” md.; a.mlf., Miftâhu künûzi’s-sün-ne, “ez̠an” md).

Namaz Mekke döneminde farz kılındığı halde Hz. Peygamber’in Medine’ye gidişine kadar namaz vakitlerini bildirmek için bir yol düşünülmemişti. Medine döneminde ise müslümanlar başlangıçta zaman zaman bir araya toplanıp namaz vakitlerini gözetirlerdi. Bir süre namaz vakitlerinde sokaklarda “es-sa-lâh es-salâh” (namaza namaza!) diye çağrıda bulunulduysa da bu yeterli olmuyordu. Namaz vaktinin geldiğini haber vermek üzere bir işarete ihtiyaç duyulduğu aşikârdı. Bunun için nâkûs (Hıristiyanlarca şimdiki çan yerine kullanılan, üzerine bir çomakla vurularak ses çıkarılan tahta parçası) çalınması, boru öttürülmesi, ateş yakılması veya bayrak dikilmesi şeklinde çeşitli tekliflerde bulunulduysa da nâkûs hıristiyanların, boru yahudilerin, ateş Mecûsîler’in âdeti olduğu için Resûlullah tarafından kabul edilmedi. Ancak bu sırada ashaptan Abdullah b. Zeyd b. Sa’lebe’ye rüyada ezan öğretilmiş, Abdullah da ertesi gün Hz. Peygamber’e gelerek durumu haber vermişti. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem Bilâl’e ezan cümlelerini ezanda ikişer, ikamette ise birer defa okumasını emretti. Bu arada Hz. Ömer Resûlullah’a gelip aynı rüyayı kendisinin de

gördüğünü, ancak Abdullah b. Zeyd'in daha erken davrandığını bildirmiştir (Buhârî, "Ezan", 1; Müslim, "Ṣalât", 1; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 27; Tirmizî, "Ṣalât", 25; İbn Mâce, "Ezan", 1; Nesâî, "Ezan", 1). Bilâl, Neccâroğulları'ndan bir kadına ait yüksek bir evin üstüne çıkıp ilk olarak sabah ezanını okudu (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 3). Böylece ezan hicrî 1. (622) veya bir rivayete göre 2. (623) yılda meşrû kılınmış oldu. Daha sonra Mescidi Nebevi" nin arka tarafına ezan okumak için özel bir yer yapıldı.

Ezan sünnet yoluyla meşru kılınmakla birlikte Kur'ân-ı Kerim'deki. "Namaza çağırdığınızda onu alay ve eğlence konusu yaparlar. Bu davranışları onların düşünemeyen bir toplum olmasından dolayıdır" (el-Mâide 5/58), "Ey inananlar! Cuma günü namaza çağrıldığı zaman hemen Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın" (el-Cuma 62/9) mealindeki âyetlerle de teyit edilmiştir.

Ezan şu sözlerden oluşur: "Allāhü ek-ber" (Allah en büyüktür [dört defa]); "Eş-hedü en lâ ilâhe illallah" (Allah'tan başka tanrı olmadığına şehâdet ederim [iki defa]); "Eşhedü enne Muhammeden resûlullah" (Muhammed"in Allah'ın elçisi olduğuna şehâdet ederim [iki defa]): "Hayye ale's-salâh" (haydi namaza [iki defal]); "Hayye ale'l-fe-lâh" (haydi kurtuluşa [iki defa]), "Allâhü ekber" (Allah en büyüktür [iki defa]); "Lâ ilahe illallah" (Allah'tan başka tanrı yoktur). Sabah ezanında, "Hayye ale'l-felâh"tan sonra iki defa, "es-Salâtü hayrun mine'n-nevm" (namaz uykudan hayırlıdır) sözü tekrarlanır ki buna "tesvîb" denilir.

Hanefî ve Hanbelî mezhepleri ezanda Abdullah b. Zeyd'den nakledilen bu lafızları esas almışlardır. Şâfiîler de aynı lafızları benimsemekle beraber müezzinin her iki şehâdet cümlesini önce yanındaki kimselerin duyacağı şekilde alçak sesle, sonra da yüksek sesle okuması anlamına gelen "tercî" ilâvesinin bulunduğu Ebû Mahzûre rivayetini (Müslim, "Ṣalât", 6; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 28) tercih etmişlerdir. Mâlikîler ve Hanefî mezhebinden Ebû Yûsuf ile İmam Muhamed ise Abdullah b. Zeyd'den gelen diğer bir rivayeti ve Medine halkının uygulamasını esas alarak tekbirin ezanın başında da iki defa okunacağını söylemişlerdir.

İkāmet sözleri de ezanda olduğu gibidir; ancak burada, "Hayye ale'l-felâh"tan sonra "Kad kâmeti's-salâh" (namaz başlamıştır) cümlesi iki defa

tekrar edilir (Bk. ikâmet). Şiîler'de ise. "Hayye ale'l-felâh'tan sonra "Hayye alâ hayri'l-amel" (amelin hayırlısına geliniz) cümlesi ilâve edilerek iki defa tekrarlanır. Şiî kaynaklarına göre bu ibare başlangıçta ezan metninde yer almakta iken Hz. Ömer, müslümanların daha çok namaza yönelip cihadı terketmemeleri için onu metinden çıkarmıştır (Bahrânî, VII, 438). Şiî çevrelerde ikinci şehâdet cümlesinden sonra iki defa okunan, "Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" (Ali'nin Allah'ın dostu olduğuna şehâdet ederim) veya, "Eşhedü enne Aliyyen emîrü'l-mü'minîne hakkan" (meşru devlet başkanının Ali olduğuna şehâdet ederim) gibi ifadeler Şîa'nın meşhur ve sahih rivayetlerinde yer almaz ve ezanın sözlerinden sayılmaz. Bununla birlikte bu cümlelerin okunması Şiî âlimleri arasında fiilî bir tasvip görmüş ve yaygınlık kazanmıştır.

Hz. Peygamber ve ilk iki halifesi zamanında cuma günleri sadece hutbeden önce bir iç ezan okunurdu. Hz. Osman devrinden itibaren cuma namazı için halkın önceden uyanlması amacıyla namaz vakti gelince dışarıda da ezan okunmaya başlandı.

İslâm'ın şiarı ve müslüman varlığının sembolü olarak kabul edilen ezanı terketme hususunda söz birliği içinde bulunan müslüman bir şehir veya bölge halkına karşı başka bir çözüm şekli bulunamadığı takdirde savaş açılmasının gerektiğine dair ittifak halinde olan İslâm hukukçuları ezanın dinî hükmü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefî ve Şafiî mezheplerindeki hâkim görüşe, Mâliki ve Şia'dan İmâmiyye mezhepleriyle Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir rivayete göre ezan okumak sünnet-i müekkededir. Şafiî mezhebindeki bir görüşe göre farz-ı kifâye, bazı Hanefî âlimlerine göre de vaciptir. Hanbelîler ise bir yerleşim yerinde ezan okunmasını farz-ı kifâye kabul ederler. Cuma namazı kılınan yerleşim merkezleri konusunda Mâlikîler de bu görüştedir.

Mâna ve muhtevası bakımından ezan hem namaz hem de İslâm için bir çağrıdır. Yani ezan vasıtasıyla insanlar bir taraftan namaza çağrılırken diğer taraftan İslâm'ın üç temel ilkesini oluşturan Allah'ın varlığı ve birliği, Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğu ve asıl kurtuluşun (felâh) âhiret mutluluğunda bulunduğu gerçeği açıklanmış olur. Yer küresinin güneş karşısındaki konumu ve kendi çevresinde dönüşü ile namaz vakitlerinin oluştuğu göz önünde bulundurulduğu takdirde müslümanlarla meskûn olan

her noktada günde beş defa okunan ezanın kesintisiz devam ettiği, bu ilâhî mesajın günün her anında yeryüzünden yükseldiği anlaşılır. Hz. Peygamber' den nakledilen birçok hadis ezanın mâna ve önemini dile getirmekte ve ezan okumanın faziletlerini belirtmektedir (Meselâ bk. Buhârî, "Ez̲an", 4, 9; Müslim, "Ṣalât", 14-18; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 60).

Ezan namaz vakti girdikten sonra okunmalıdır; vaktinden önce okunursa iadesi gerekir. Hanefî ve Şâfiîler'e göre ezanın sahih olması için niyet şart değildir; Mâliki ve Hanbeliler ise niyeti şart koşarlar. Ayrıca ezan Arapça sözleri ve bilinen tertibiyle okunmalıdır. Hanefî ve Hanbelîler'e göre ezanın Arapça'dan başka bir dilde okunması caiz değildir. Şafiî mezhebine göre ise Arapça bilmeyen yabancıların ezanı asıl şekliyle okuyabilen birinin bulunmaması halinde kendi dillerinde ezan okumaları mümkündür. Şafiî, Mâliki ve Hanbelî mezheplerine göre ezanda tertip vaciptir; sözlerinin sırası değiştirildiği takdirde yeni baştan okunması gerekir. Tertibi sünnet sayan Hanefîler'e göre ise sıranın bozulduğu yerden alınarak devam edilir. Ezanı erginlik veya temyiz çağına gelmiş bir kimse okumalıdır. Gayri mümeyyiz çocuğun okuyacağı ezan geçersizdir. Ayrıca müezzinin ezan sırasında konuşması mekruhtur. Çokça konuşma veya uzunca susma suretiyle ezan sözleri arasına fasıla girmesi halinde ise baştan tekrar edilmesi gerekir.

Ezan farz olan namazlar için okunur. Camide okunan ezan duyuluyorsa evlerde kılınacak namaz için ayrıca ezan okunmaz. Ezanın duyulmadığı uzak bir mesafede veya yerleşim merkezleri dışında bulunanlar da ezan okurlar. Cenaze namazı ile vitir, bayram, teravih, yağmur duası namazı ve farz-ı ayın olmayan diğer namazlar için ezan okunmaz. Farz namazlar dışında güneş tutulması vb. sebeplerle cemaatle kılınan namazlar için Hz. Peygamber zamanında ezan okunmamış, müslümanlar, "es-Salâte (es-salâtü) câmiaten" (cemaatle namaza geliniz) diye çağrılmışlardır (Buhârî, "Küsûf", 3, 8; Müslim, "Küsûf", 4). Yeni doğan bebeğin sağ kulağına hafif sesle ezan, sol kulağına da ikāmet okumak menduptur (Ebû Dâvûd, "Edeb", 108; Tirmizî, "Edâhî", 17).

Müezzinin sesinin gür ve güzel olması, ezanı ayakta ve yüksekçe bir yere çıkıp dinleyenlerin tekrarına imkân verecek şekilde yavaş okuması, sesin daha güçlü çıkmasına yardımcı olacağı için şehâdet parmaklarının uçlarını kulaklarına götürmesi veya ellerini kulaklarının üzerine koyması, kıbleye

yönelmesi, “Hayye ale’s-salâh” derken yüzünü sağa, “Hayye ale’l-felâh” derken de sola çevirmesi, dinî hassasiyet sahibi ve abdestli olması müstehaptır.

Ezanı İşiten bir müslüman müezzinin sözlerini ondan sonra tekrar eder. Ancak, “Hayye ale’s-salâh” ve “Hayye ale’l-felâh’ta bunların yerine “Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh” (bütün değişimler, bütün güç ve hareket Allah’ın iradesiyle mümkündür) cümlesini tekrar eder. Sabah ezanında ilâve edilen, “es-Salâtü hayrun mine’ n-nevm” cümlesine de, “Sadakte ve berirte” (doğru ve haklı söyledin) diye karşılık verilir. Ezan okunduktan sonra özürsüz olarak namaz kılmadan camiden çıkmak Hanbelîler’e göre haram, Şâfiîler’e göre de mekruhtur.

Ezanın bitiminden sonra Hz. Peygamber’in öğrettiği ve şefaatine vesile olacağını haber verdiği şu dua okunur: “Allāhümme rabbe hâzihi’d-da’veti’t-tâmme ve’s-salâti’l-kāime âti Muhammeden el-vesîlete ve’l-fazîlete ve’b’ashü makāmen mahmûdeni’llezî vaadteh”(اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمداً الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاماً محموداً الذي وعدته) Ey bu mükemmel davetin ve daimî çağrının (veya kılınacak namazın rabbi olan Allahım!

Muhammed’e sana yaklaştırıcı her türlü vesileyi ihsan et, onu faziletlerle donat. Onu -Kur’ân-ı Kerîm’inde-vaad ettiğin övgü makamına yücelt (Buhârî, “Ezân”, 8).

Ezanla ilgili hükümler fıkıh kitapları içinde ayrı bir bölümde ele alınmakla birlikte bu konuda bazı âlimler müstakil eserler de telif etmişlerdir. Bunlar arasında Ebü’ş-Şeyh’in (ö. 369/979) Kitâbü’l-Ez̠ân, Abbâd b. Serhan el-Meâfirî’nin Risale fi’l-ez̠ân (Resâ˒ilü fi’l-fıḳh ve’l-luġa içinde, nşr. Abdullah el-Cübûrî, Beyrut 1982, s. 37-85), Kādî İyâz’ın Naẓmü’l-burhân ˓alâ ṣıḥḥati cezmi’l-ez̠ân, Emîr es-San’ânînin Teşnîfü’l-âẕân biesrâri’l-ez̠ân (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî, Beyrut 1407/1987) adlı eserleri zikredilebilir. Mısırlı edip ve düşünür Abbas Mahmûd el-Akkād, Dâ˓i’s-semâ˒ Bilsl b. Rebâḥ: mü˒ez̠z̠inü’r-Resûl adlı eseri içinde (Kahire 1945) ezana da bir bölüm ayırmıştır. Dikkate değer edebî bir güzellik taşıyan bu bölüm İngilizce’ye çevrilerek yayımlanmıştır (Lahore 1978). Ayrıca Lebîb es-Saîd’in el-Ez̠ân ve’l-mü˒ez̠z̠inûn (Kahire 1970) ve Seyyid Abdürrızâ

Hüseyin el-Celâlî'nin el-Ez̠ân ve'l-müʾez̠z̠in (Necef 1972) adlı risâleleriyle Ebû Hatim Üsâme b. Abdüllatîf el-Kavsinin Kitâbü'l-Ez̠ân (Kahire 1408/1987) adlı eseri bu konuda kaleme alınmış diğer çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ezn" md.; Tehânevî. Keşşâf, "ezn" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ezn" md.; Miftâhu künûzi's-sünne, "ezân" md.; Müsned, II, 136, 366, 411; III, 29, 169; IV, 42, 43, 81, 95, 284; V, 171, 179; Dârimî, "Ṣalât", 3-12; Buhârî, "Ezân", 119, "Küsûf", 3, 8; Müslim, "Şalât", 1-18, "Küsûf", 4; ibn Mâce, "Ezân", 1-7; Ebû Dâvûd. "Ṣalât", 3, 27-45, 60, "Edeb", 108; Tirmizî, "Ṣalât", 25, 139-158, "Edâhî", 17; Nesâî, "Ezân", 1 -41; İbn Hişâm. es-Sîre, II, 154; İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 246; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Mebsût fî fıkhî'l-İmâmiyye. Tahran 1387, I, 95-99; Serahsî. el-Mebsût, I, 127; Merginânî. el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 41; İbn Kudâme. el-Muğnî (Herrâs), I, 402-431; Nevevî. Şerhu Müslim, IV, 75; İbnü'l-Hâc el-Abderî. el-Medhal. Kahire 1981, II, 241-245; III, 52; Makrîzî. el-Hıtat II, 269-273; İbn Hacer. Fethulbârî (Hatîb), II, 62; Aynî. 'Umdetü'l-kârî, Kahire 1348, V, 101; Tecrid Tercemesi, II, 551-557; Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 133-142; Emîr es-Sanânî, Teşnifü'l-âzan bi-esrari'l-ezan (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Beyrut 1407/1987; Bahrânî, el-Hadâʾiku'n-nâdire (nşr. Muhammed Takī el-İrevânî), Beyrut 1405/1985, VII, 403-404, 438; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), I, 383-400; Muhammed Hasan en-Necefî, Cevâhirü'l-kelâm fî şerhi şeraʾiʿi'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), IX, 86-87; Tâhirülmevlevî, Müslürnanlıkta İbâdet Târihi, İstanbul 1963, s. 58; a.mlf.. "Ezan Hakkında Malûmat ve Halisane Bazı Temenniyât", SR, X/236 (1329), s. 29-31; Abdurrahman b. Muhammed el-Cezîrî, el-Fıkh ʿale'l-mezâhibi'l-erbaʿa, Kahire 1392, I, 310-326; Abbâd b. Serhan el-Meâfirî, Risale fi'l-ezân (Resâʾilü fı'l-fıkh ve'l-luğa içinde, nşr. Abdullah el-Cûbûrî), Beyrut 1982, s. 32-90; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, I, 533-562; Ebû Hatim Usâme b. Abdüllatif el-Kavsî, Kitâbü'l-Ezân, Kahire 1408/1987; Abdülhay el-Kettânî., et-Terâtîbü'l idariyye (Özel), I, 142, 156-162; II, 242; Th. W. Juynboll. "Ezan", İA, IV, 429-430; a.mlf, . "Adhān",

EI² İng), I, 187-188; “Ezân”, Mv.Fİ, IV, 187-221; “Ezân”, Mv.F, II, 357-373.

Abdurrahman Çetin

Ezanın Türkçeleştirilmesi.

Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde, özellikle II. Meşrutiyet’i takip eden yıllarda Türkçülük cereyanının ve buna bağlı olarak dilde sadeleşme akımının ortaya çıkmasından sonra ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi doğrultusunda görüşler ileri sürülmeye başlanmış, bu görüşler arasında bilhassa ezanın Türkçeleştirilmesi gerektiği düşüncesi önemli tartışmalara yol açmıştır. Ezanın Türkçeleştirilmesi fikri muhtemelen ilk defa Ziya Gökalp tarafından 1918’de ortaya atılmıştır. Gökalp 1908’de Osmanlılık idealini taşıdığı dönemde yazdığı (Tansel, s. XVII-XIX) “Ezan” adlı şiirinde ezanı “büyük asrın (Asr-ı saadet) sesi” olarak nitelendirmiş, onun dinî, tarihî ve İslâm dünyası için evrensel mânasını. “Okunurken ezan sanır her vicdan/Cebrail’dir gelmiş Bilâl ağzından/Bütün İslâm ümmetine seslenir” mısralarıyla dile getirmiştir. Bu şiirde ezanı bütün müslüman milletlerin Hz. Peygamber dönemiyle, hatta -Cebrail motifini kullanarak-metafizik âlemle bağ kurmasını sağlayan ortak bir değer, duyuş ve şiar olarak anlatıyordu. Ancak Selânik’e yerleşmesinin ardından başlayan Türkçülük-Turancılık döneminden sonra 1918’de yazdığı Yeni Hayat kitabında yer alan “Vatan” şiirinde, “Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur/Köylü anlar mânasını namazdaki duanın...//Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur’an okunur/Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hudâ’nın/Ey Türk oğlu işte senin orasıdır vatanın” diyerek Türk vatanında ezanın ve Kur’an’ın Türkçe okunması gerektiğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Genç Kalemler dergisinde yayımlanan ilk şiiri “Turan” çevresinde geliştirdiği bu görüşlerini daha sonra Türkçülüğün Esasları’nda (Ankara 1339) toplayan Gökalp ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi fikrini bu kitabında da tekrarlamıştır.

Gökalp’in Türkçülük yönündeki genel fikirleri çerçevesinde ezan da dahil olmak üzere ibadet dilinin Türkçeleştirilmesiyle ilgili görüşleri Cumhuriyet döneminde hararetle benimsendi. 1928 yılında Atatürk’ün isteği üzerine Darülfünun müderrisi İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) tarafından İlahiyat

Fakültesi müderrisler meclisinde görüşülmek üzere bir ıslahat lâyihası hazırlandı. Gündeme alındığı halde müderrisler meclisinde -kesin olarak bilinmemekle beraber-görüşülmediği anlaşılan, daha sonra basına da intikal ettirilen "İlahiyat Fakültesi'nce Hazırlanan Lâyiha" başlıklı bu raporun (Vakit, nr. 3753, 20 Haziran 1928'den naklen, Mısıroğlu, s. 340) üçüncü maddesinin bir bendinde sözü edilen ıslahat arasında. "İbadet lisanı Türkçe olmalıdır. Âyetlerin, duaların, hutbelerin Türkçe şekilleri kabul ve istimal edilmelidir" ifadeleri yer almıştır. Burada açıkça belirtilmemekle birlikte ezan ve kāmetin Türkçeleştirilmesi de kastedilmiş olmalıdır. Basına intikal ettikten sonra şiddetli tepki gören bu ıslahat programı hakkında lehte ve aleyhteki yayımlar kısa süre içinde durdurulmuştur (Türkiye Maarif Tarihi, V, 1938-1967).

Ancak bu arada 10 Nisan 1928'de Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'nun 2. maddesinde yer alan. "Devletin dini dîn-i İslâm'dır" fıkrası ile 26. maddedeki "ahkâm-ı şer'iyyenin Büyük Millet Meclisi tarafından yürütüleceği"ni belirten cümle kaldırılmış, böylece devlet hukuken laik olmuş (Başgil, s. 16-18, 186-192), daha sonraki yıllarda laiklik adına yapılacak uygulamaların kanunî mesnedi hazırlanmıştı. Her ne kadar Gökalp'in, "Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur" mısraından Türkçe ezan istediği anlamının çıkarılmayacağını, burada ezanın bir

timsal olduğunu ve onun bu ifadeyle dinin halk tarafından anlaşılmasını kastettiğini, birçok hıristiyan milletin dualarını Latince yapmaları gibi Türk vatanında da ezanın bir sembol olarak Arapça kalması gerektiğini ileri sürenler olmuşsa da (Bk. Ayas, sy. 5, s. 36) ezanın Türkçe okunması fikri, "Vatan" şiirinin yayımlanmasından yaklaşık on beş yıl sonra Atatürk'ün takibi ve yer yer bizzat katılarak doğrudan yaptırdığı çalışmaların ardından 1932 yılında uygulamaya konuldu. Osman Nuri Ergin'in kaydettiğine göre, "Atatürk'ün üzerinde durmak ve başarmak istediği şeyler başlıca namazın etrafında dolaşıyor ve onun şekilleri çerçevesinde toplanıyordu". Ergin Atatürk'ün namazla ilgili düşüncelerini üç noktada topluyor, a) Tekbir, ezan, kāmet ve salânın Türkçeleştirilmesi; b) Hutbenin Türkçeleştirilmesi; c) Namazın Türkçe Kur'an'la kıldırılması (Türkiye'de Maarif Tarihi, V, 1939). Devri yaşayanların, özellikle ezan ve kāmeti tercüme çalışmalarına katılan Sadettin Kaynak ve Ali Rıza Sağman gibi kişilerin hâtıralarında (a.g.e., V, 1939-1943, 1947-1957) ayrıntılarıyla yer alan bu konuyla ilgili

gelişmeler şöyle özetlenebilir: Atatürk'ün emri üzerine sonraları Maarif vekili olan Reşit Galip ile Hasan Cemil Çambel'in yönetiminde. Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti'nin Dolmabahçe Sarayı'ndaki odasında 1932 yılı Ramazan ayı öncesinde (Aralık 1931) dokuz meşhur hafız bu işle görevlendirildi. Beşiktaşlı Rıza, Süleymaniye Camii müezzini Hafız Kemal, Hafız Sadettin (Kaynak), Hafız Burhan, Hafız Fahri, Hafız Nuri, Hafız Yaşar (Okur), Hafız Zeki ve Sultanselimli Hafız Ali Rıza'dan (Sağman) oluşan bu heyet tekbir, ezan ve kāmeti konservatuvardan bazı sazların da iştirakiyle meşkederek hazırladı. Bu arada tercümede tereddüt edilen noktalarda bizzat Atatürk'ün görüşüne başvurularak kesin karar onun tercihleri doğrultusunda verildi. Nitekim Ali Rıza Sağman dışında bütün hafızlar tekbiri "Allah büyüktür" şeklinde tercüme etmişken Atatürk, Sağman'ın "Tanrı uludur" ifadesini daha güzel bulduğu için bu şekil kabul edildi. Ezandaki "Hayye ale'l-felâh" ibaresinin "Haydi kurtuluşa" diye Türkçeleştirilmesi düşünüldü. Ancak "kurtuluş" kelimesinin İstanbul'da Rumlar'ın oturduğu Tatavla semtinin halk arasındaki adı olması sebebiyle tereddüt gösterilince Atatürk'ün de uygun görmesiyle "Haydi felaha" şekli kabul edildi (Granda, s.259-260).

Türkçe ezanın bestesi için konservatuvar üyesi İhsan Bey görevlendirildi. Fakat bütün gayretlere rağmen bestenin 1 Ramazan 1350'ye kadar (10 Ocak 1932) İstanbul'daki bütün müezzinlere öğretilmesinin mümkün olamayacağı anlaşılınca ezanın aslî şekliyle okunmasına geçici olarak izin verildi. Ancak bu arada başta İstanbul olmak üzere Anadolu'da da yer yer ezanın Türkçe okunmasına başlandığı gazetelere intikal eden haberlerden anlaşılmaktadır (Cumhuriyet, 2 Şubat 1932, s. 1, 6). Yapılan hazırlıklardan sonra Türkçe Kur'an, tekbir ve kāmet 3 Şubat 1932 gününe rastlayan Kadir gecesinde Ayasofya Camii'ndeki mevlidde okundu ve radyodan naklen yayımlandı. Bu arada Diyanet İşleri Riyâseti'nin de bu uygulamayı kabul etmesi sağlandı (18 Temmuz 1932). İlk dil kurultayından sonra (26 Eylül 1932) bütün vazifelilerin ezanı Türkçe okumaları için hazırlık yapmalarını sağlamak üzere Evkaf Umum Müdürlüğü tarafından hem vilâyetlere, hem de cami ve mescid görevlilerinin âmiri sıfatıyla Evkaf müdürlüklerine gönderilen Türkçe ezan metni şu şekilde düzenlenmişti: "Tanrı uludur/ Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'dan başka yoktur tapacak/Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'nın elçisidir Muhammed/Haydi namaza/Haydi felaha/Namaz uykudan hayırlıdır (yalnız sabah namazında)/Tanrı

uludur/Tanrıdan başka yoktur tapacak".

Bu tamimden sonra ezanın Türkçe okunması sıkı bir şekilde takip edildi ve zamanla merkezden uzak bazı bölgeler dışındaki bütün vilâyetlerle karakol ve jandarma teşkilâtının ulaşabildiği bütün yerleşim birimlerinde Türkçe ezan okutulmasına başlandı. Ancak yeni şekli benimsemeyen müezzinlerle halkın bir nevi pasif direniş göstererek ezanı

çocuklara ve meczuplara okuttukları, Türkçe'sini yüksek sesle okuduktan sonra alçak sesle Arapça'sını da tekrar etmek veya imam ve müezzin olmayan kişilere okutmak suretiyle aslî şekli muhafaza etmeye çalıştıkları, bu devri yaşayan ve bir kısmı halen hayatta bulunan kişilerin ifadelerinden öğrenilmektedir. Bu uygulamanın kanunî bir dayanağı bulunmadığı için tamime riayet etmeyenler bazan idarî, çok defa da polisiye tedbirlerle yıldırıldı. Bu maksatla cami içinde ve dışında, minare kapılarında polislerle jandarmalar bekletildiği için emre uymayanlara ânında müdahale edildiği yolunda haberler çeşitli gazetelere intikal etmiştir (Meselâ bk. SR, IV/82, s. 105-106). Bu dönemle ilgili hâtıralar toplandığında ve konu üzerinde sosyolojik incelemeler yapıldığında, halkın bu uygulamaya karşı gösterdiği tepkiler ve bunun için yetkili mercilerin başvurduğu idarî, adlî ve polisiye önlemlerin boyutları hakkında daha sağlıklı bilgiler edinmek mümkün olacaktır.

Ezanın Türkçe okunmasına ilk büyük tepki 1 Şubat 1933'te Bursa'da meydana geldi. Ulucami'de Topal Halil adında halktan birinin Arapça ezan okuduktan sonra minare dibinde bekleyen bir sivil polis tarafından tartaklanarak karakola götürülmek istenmesine tepki gösteren halk, hükümetin bu konuya müdahalesini protesto etmek üzere önce Evkaf müdürlüğüne, oradan da valiliğe yürüdü. Valiliğin askerî garnizondan yardım istemesi üzerine durum İzmir'de Atatürk'ün yanında bulunan garnizon kumandanına bildirildi. Hadiseyi öğrenen Atatürk gezisini yarıda keserek Bursa'ya geldi. Anadolu Ajansı'na verdiği beyanatta olayın haddizatında ehemmiyetli olmadığını, cahil mürtecilerin Cumhuriyet adliyesinin pençesinden kurtulamayacaklarını, olaya bilhassa dini herhangi bir tahrike vesile etmeye asla müsamaha edilmeyeceğinin anlaşılması için önem verdiklerini belirterek meselenin esas mahiyetinin dinle değil dille ilgili olduğunu söyledi (Cumhuriyet, 7 Şubat 1933). Ayrıca konu ile bizzat

ilgilenerek hükümet yetkililerine gerekli talimatı verdi. Bursa müftüsüne, savcı ve sulh hâkimine işten el çektirildi. Arapça ezan okuma hadisesine karışan on dokuz kişi, Çorum Ceza Mahkemesi'nde bir yıl süren muhakemeden sonra ağır hapis ve sürgün cezasına çarptırıldı (Kocatürk, s. 546). O zamana kadar konunun dışında tutulmaya çalışıldığı anlaşılan Diyanet İşleri Riyaseti, Dahiliye Vekâleti'nden gelen bir yazı üzerine 4 Şubat 1933 tarihinde bütün müftülüklere bir tamim göndererek görevlilerin ezanı ve kāmeti Türkçe okumalarını, buna uymayanların "kati ve şedid bir şekilde" cezalandırılacağını bildirdi (Metni için bk. Albayrak, s. 262). Ardından müftülüklere yollanan 6 Mart 1933 tarihli yeni bir tamimle de, "her tarafta Türkçe ezan okunduğu bir zamanda minarelerde Arapça salâtü selâm okumak ahenksiz düşeceği ve hükümetin takip ettiği maksad-ı millîye de uygun gelmeyeceği" gerekçesiyle Arapça sala verilmemesi, gönderilen örnekteki üç Türkçe sala ve tekbir metninden birinin seçilerek okunması istendi.

Ezanın Türkçe okunması kararına uymayan görevliler. 1941 yılına kadar Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesinin kapsamında mütalaa edilerek "yetkili mercilerin kamu düzenini sağlamaya yönelik emrine aykırılık" suçunu işlemiş sayılıp cezalandırılırken 15 Nisan 1939 tarihinde hükümetçe meclise sunulan ve 1941'de kesinleşen 4055 sayılı kanun değişikliğiyle 526. maddeye. "Arapça ezan ve kamet okuyanların üç aya kadar hapis veya on liradan iki yüz liraya kadar para cezası ile cezalandırılması" fıkrası eklenmiştir (Düstûr, Üçüncü tertip, XXII. 418, kanun lâyihası için bk. TBMM Kütüphanesi Dokümantasyon ve Tercüme Müdürlüğü, nr. 186, 1/78). Bu kanunun gerekçesinde, "Diyanet İşleri teşkilâtı

mensupları haricinde kalanlardan Arapça ezan ve kāmet okuyanlar hakkında ceza verilmesine imkân olmadığından Arapça ezan okuyanların görevli olsun olmasın kanunda sûret-i mahsûsada cezalandırılmasına lüzum hâsıl olmuştur" denilmesinden, Arapça ezanın özellikle görevliler dışındaki kişilerce okunmaya devam edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, "Arapça lisanının eski zihniyete, eski an'anelere bağlayan tesirinden halkı kurtarmak için" bu kanunun çıkarılması gerektiğinin belirtilmesi de dikkat çekicidir.

Ezanın aslî şekliyle okunması suç haline getirildikten sonra gazetelerle hâtıralara intikal eden bilgilerden, ceza uygulamalarının kanunda öngörülen

miktarların üç dört katına kadar çıkarıldığı, dayak gibi yıldırıcı polisiye tedbirlerin sürdürülmesinin yanında aylarca akıl hastahanelerine kapatma gibi cezalandırmalara başvurulduğu da öğrenilmektedir (Ceylan, III, 376-398).

Bernard Lewis, ibadet diline yapılan bu müdahalenin diğer laiklik uygulamalarına göre daha geniş bir halk tepkisine sebep olduğunu belirtir (Modern Türkiyenin Doğuşu, s. 411). Ancak bütün bu baskılara rağmen ülkenin birçok yerinde ezanın aslî şekliyle okunmasına devam edilmiştir. 1941'den itibaren çeşitli tarikatlar ve dinî gruplar da yurdun her yerinde gittikçe artan bir şekilde Arapça ezan okuma mücadelesine girişmişlerdir. Bu mücadelede Ticâniyye tarikatı şeyhi M. Kemal Pilavoğlu ve Ankara'da ki halifesi Abdurrahman Balcı'nın bağlılarıyla örgütlü bir mücadele yürüterek ön plana çıktıkları görülmektedir. Özellikle 1946 yılından itibaren sistemli ve yoğun bir şekilde camilerde ve çeşitli yerlerde bu tarikata bağlı, halk arasında "ezan delileri" olarak tanınan insanların her vesileyle Arapça ezan okumaları dikkati çekmeye başladı. Nitekim bunların 4 Şubat 1949 Cuma günü Türkiye Büyük Millet Meclisi dinleyici locasında, bir millî maçta Dolmabahçe Stadyumu'nda, Beyoğlu'nda bir sinemada ve Ankara valisinin huzurunda ezan okudukları, ayrıca Eskişehir'de yine aynı tarikata mensup bir grup askerin çeşitli camilerde ezanın aslî şeklini okuduğu basın organlarına intikal eden haberlerden ve çeşitli hâtıralardan öğrenilmektedir. Öte yandan hükümet de takipten vazgeçmiyor, Arapça ezan okuyanlara hapis ve para cezalan veriliyor, birçoğu da akıl hastahanelerine gönderilerek uzun müddet oralarda tutuluyordu (Jaschke, s. 46; Tunaya, s. 204).

1946 seçimlerinde halkın Demokrat Parti'ye yönelmesinin ardından bu konuda hükümetten bazı tâvizlerin koparıldığı görülmektedir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 22 Eylül 1948 tarihli bir tamiminde "mevlidlerde, hatim duası esnasında, bayram namazı ve günlerinde okunması gereken tekbirlerin Arapça olmasının 4055 sayılı Arapça ezan ve kāmetin memnuiyeti kanununun şümulüne girmediği, İçişleri Bakanlığı ile yapılan görüşme ve yazışmalar neticesinde başkanlığın bu konudaki görüşlerinin kabul edildiği" belirtilmektedir.

Arapça ezan okuma yasağının kaldırılması amacıyla 1950 seçimlerinden sonra yoğun bir çalışma başlatıldı. Ceza kanunundan İlgili fıkrasının

çıkarılması için 31 Mayıs 1950 tarihinde Tokat Milletvekili Ahmet Gürkan. 2 Haziran 1950'de Kayseri Milletvekili İsmail Berkok ve on üç arkadaşı, 14 Haziran 1950 tarihinde de Başbakan Adnan Menderes hükümetince Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne çeşitli kanun teklifleri sunuldu. Bu tekliflerin gerekçesinde daha önceki hükümetçe yapılan uygulamanın yanlış olduğu, ceza kanununa hüküm konulmasının din ve vicdan hürriyetine baskı sayıldığı belirtilerek, "Çeşitli gerekçelerle ezanı Türkçe okutmak, vatandaşın din ve vicdan hürriyetini herhangi bir şekilde kısmen veya tamamen mahkûm etmek ve bu hususu kanunî ceza tesbitleri altında bulundurmak doğru olmaz" deniliyor ve gerekçe şu hükümle sona eriyordu: "Bütün bu mülâhaza ve sebeplerden başka müslüman Türkler'e sebepsiz yere mânevî huzursuzluk veren böyle bir yasağın demokrasi ile idare olunan bir devlet nizamı içinde yer alabilmesi de müstahildir. Fıkranın tayyı müslüman Türkler'e muhakkak bir huzur ve vicdan rahatlığı verecektir" (15 Haziran 1950 tarihli, Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesinin değiştirilmesi hakkında TBMM başkanlığına sunulan teklifin gerekçesi S. sayısı; 3/1/9, 2/6, 7 TBMM Kütüphanesi Dokümantasyon ve Tercüme Müdürlüğü). Bunun üzerine Ceza Kanunu'nun 526. maddesinde gerekli değişiklikler yapılarak 16 Haziran 1950'de Ramazan arefesinde ezanın Arapça okunması serbest bırakıldı.

Bu durum, Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin imzasını taşıyan 23 Haziran 1950 tarih ve 6715 sayılı tamimle bütün müftülüklere resmen tebliğ edildi. Bu tarihî metinde, "Elfâz-ı mahsûsa ezanın rüknü ve sıhhatinin şartı olduğuna göre hususî lafızlarından

başkası ile okunan ezana velev en doğru bir tercüme ile de olsa İtibar yoktur. Tamamıyla dinî bir ibadet mevzuu olan ezan ve kāmeti aslî şeklinden çıkarıp şu veya bu dille okumaya zorlayıcı hükümlerin, ezan ve kāmeti din lisanıyla okumak yasağının ahîren Büyük Millet Meclisi'nce kaldırılması hadisesinin vatandaşlar üzerinde husule getirdiği büyük ferahlık ve hoşnutluk yurdun muhtelif bölgelerinden gelen yazılarda açıklanmaktadır" şeklinde bir tesbite yer verilmesi, Diyanet teşkilâtının ve halkın on sekiz yıl kadar süren bu yasak ve baskılara karşı tavırlarının anlaşılması bakımından önemlidir. Tamimin son paragrafında, "Bu yolda yapılan tebligat üzerine ilinizde/ilçenizde hâsıl olan durum hakkında bilgi verilmekle beraber hangi gün ve vakitten itibaren tatbikata başlandığının ve

ezanı, kendisine mahsus olan usul ve dinî lisanla okumayı bilmeyen müezzinler bulunup bulunmadığının, şayet böyleleri varsa bu hususta ne gibi tedbirler alındığının bildirilmesi lüzumu ehemmiyetle beyan olunur" denilmesi, Diyanet camiasının bu dönemde içine düştüğü durumu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Yasağın kalkmasıyla birlikte ramazan ayında minarelerden yükselen ezanlar büyük bir sevinçle karşılanmış, selâtin camilerinin minarelerinde çifte ezanlar ve salâlar okunmuş, sabah ezanlarını dinlemek için camilerin etrafında toplananların secdeye kapanıp yeri öptükleri görülmüştür. Ülkenin her tarafında kurbanlar kesilmiş, zamanın hükümetine ve millet meclisine tebrik ve teşekkür telgrafları gönderilmiştir (SR, IV/82, s. 103-105). Öte yandan zamanın başbakanı ve bazı bakanları, ezanın aslî şekliyle okunmasına karşı çıkan bazı kişiler tarafından inkılâplara aykırı hareket ettikleri gerekçesiyle İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmakla tehdit edilmiştir (a.g.e., IV/84, s. 140-141). 27 Mayıs 1960 ihtilâlinden ve 12 Eylül 1980 hareketinden sonra da ezanın Türkçe okunması gündeme gelmiş, ancak küçük bir grubun bu konudaki teşebbüsleri ilgi görmemiştir.

Türkçe ezan filmlere de konu teşkil etmiştir. 1991 yılında çevrilen, senaryosunu Ömer Lutfi Mete'nin yazdığı, İsmail Güneş tarafından yönetilen "Çizme" adlı filmde, Karadeniz bölgesinde bir kasabada bütün halkın Arapça ezan yasağına karşı tepki ve direnişleri, yasağı uygulamaya çalışan nahiye müdürüne karşı verdiği mücadele ve yasağın kalkmasından duyduğu engin mutluluk anlatılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kanun Lâyihaları, TBMM Kütüphanesi Dokümantasyon ve Tercüme Müdürlüğü, nr. 186, 1/78, 3/1/9, 2/6, 7; Düstûr, Üçüncü tertip, XXII, Ankara 1941, s. 418; Ziya Gökalp, Yeni Hayat, İstanbul 1918; a.e.-Doğru Yol (Haz. Müjgan Cunbur), Ankara 1976, s. 11; Türkiye Maarif Tarihi, V, 1938-1967; Ali Fuad Başgil. Din ve Laiklik (İstanbul 1954), İstanbul 1985, s. 17-18, 133-134, 190-192; Kadir Mısıroğlu, Kurtuluş Savaşında Sarıklı

Mücahitler, İstanbul 1967, s. 340; G. Jaschke, Yeni Türkiye'de İslâmlık (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1972, s. 45-47; Cemal Granda, Atatürk'ün Uşağı İdim, İstanbul 1973, s. 259-260; Sadık Albayrak, Türkiye'de Din Kavgası, İstanbul 1973, s. 262; Ut-kan Kocatürk, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi 1918-1938, Ankara 1983, s. 476, 479, 530, 531, 543, 544, 546; B. Lewis, Modern Türkiyenin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1984, s. 411; Fevziye Abdullah Tansel, Ziya Gökalp Külliyatı - 1 Şiirler ve Halk Masalları, Ankara 1989, s. XVII-XIX, 100-101, 243; Tarık Zafer Tunaya, İslamcılık Akımı, İstanbuI 1991 (Simavi Yayınları), s. 204; Hasan Hüseyin Ceylan, Cumhuriyet Dönemi Din/Devlet İlişkileri, Ankara, ts., II, 425-428, 505-511; III, 369-400; M. Ertuğrul Düzdağ, Düşman Acımaz, İstanbul 1994, s. 77-89; a.mlf., "Ezan - 1932", Milli Gazete, İstanbul 9 Kasım 1993; Tâhirülmevlevî, "Ezan Hakkında Mâlumat ve Hâlisâne Bazı Temenniyat", SR, X/236 (1329), s. 29-31; Ayas, "Mürteciler Karşısında Din", Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası, sy. 5, İstanbul 1334, s. 36; "Ezan Hakkında Kanun", SR, IV/82 (1950), s. 100-106; "Büyük Millet İnkılâbı Karşısında", a.e., IV/84 (1950), s. 140-141; Yusuf Ziya Çağlı, "Ezan Meselesi Hakkında", a.e., XIII/320 (1961), s. 307-308; Abdülkadir İnan, "Hafız Yaşar ve Türkçe Ezan", TK, VI/62 (1968), s. 131-132; "Ezan", TA, XVI, 67.

Halis Ayhan - Mustafa Uzun

Edebiyat.

Divan edebiyatı sahasına ait eserlerde ezan hakkında müstakil şiirlere rastlanmamakla birlikte konuyla ilgili bazı unsurlar çeşitli mısra ve beyitlere girmiştir. Ezan Batılılaşma sürecinin başladığı, din duygusunun giderek zayıflamaya yüz tuttuğu Tanzimat döneminden sonra çeşitli şiir ve yazılara konu teşkil etmiş, dinî ve millî yönleriyle işlenmiştir. Ezan ayrıca günün başlangıcını ve sona erişini anlatan tabiat tasvirlerinin pitoresk manzaraları içinde ümit, ürperti, melal ve hüzün gibi duyguların yoğunlaştığı şiirlerde bir motif olarak ortaya çıkmaktadır. Yeni Türk edebiyatında ezanla ilgili manzumelerin başında Mehmed Akif'in, "Zaman geçmez ki yüz binlerce kalbin vecd-i sekrânı/Zeminden yükselip göklerde vahdetzâr-ı yezdânı" beytiyle başlayan "Ezanlar" adlı şiiri gelir. İki bölümden meydana gelen bu şiirin ilk bölümünde şair ezan nağmeleriyle

inleyen gökyüzü altında uyanarak güne bu ilâhî sadanın rehberliğiyle başlayan müslümanları tasvir eder. İkinci bölümde ezan sesini taş yüreklere bile tesir eden ney sesine, minareleri de sûr-ı İsrafil'e benzetir. Mehmed Akif ezanın din, vatan ve millet için taşıdığı değeri ayrıca İstiklâl Marşı'nın, "Bu ezanlar ki şehâdetleri dînin temeli/Ebedî yurdumun üstünde benim inlemeli" mısralarında ortaya koymuştur.

Tevfik Fikret'in, "Allahü ekber... Allahü ekber.../Bir samt-ı ulvî güya tabiat/Hâmûş hâmûş eyler ibâdet" misralarıyla başlayan "Sabah Ezanında" adlı on iki mısralık şiiri sabah ezanından alınan ilhamı aksettiren güzel bir örnektir. Tevfik Fikret'in dinî hislerinin kuvvetli olduğu gençlik yıllarında yazdığı bu şiirde dini tabiatta hissedilen bir tablo gibi canlandırma duygusu açıkça görülmektedir. Hayatının sonlarına doğru Mehmed Akif'e reddiye olarak yazdığı ünlü "Molla Sırâta" adlı şiirinde ise, "Ben de âşıktım ezan nağmesine/Bir koşardım ki o Allah sesine" beytinde olumsuz bir ifadeyle de olsa ezanın kendi üzerinde bıraktığı etkiyi belirtmektedir.

Ahmed Hâşim, ilk eserlerinden biri olan "Allahü Ekber" adlı dört kıtalık şiirinde bir sabah vaktini tasvir ettikten sonra okunmaya başlanan ezanları anlatır ve şöyle der: "O demde nûr-ı hidâyet, sadâ-yı yezdânî/Eder bu ruhumu mevküf-ı vecd ü istiğrak/Bütün mehâ-sin-i âlem olup gözümden uzak/Sücûd-ı şükr ile terkeylerim bu dünyâyı".

Ezanın toplum hayatında taşıdığı mâna üzerinde ayrı bir dikkat ve ilgiyle duran Yahya Kemal, "Emr-i bülendsin ey ezân-ı Muhammedî/Kâfî değil sadâna cihân-ı Muhammedî" beytiyle başlayan "Ezân-ı Muhammedî" adlı gazelinde cihan semalarını inleten ezanı düşünerek fetih duyguları içinde ezanla fetih ve zafer arasındaki münasebeti ortaya koyar. "Ra'd-ı tekbîr kopup gitmelidir bang-i ezan/Dâr-ı küffârda meşhur kenîsâya kadar" beytinin yer aldığı "Gedik Ahmet Paşa'ya Gazel'de de aynı duyguları dile getirir. Şair, Türk ordusunun başarısı için 30 Ağustos Zaferi'nden birkaç gün önce kaleme aldığı münâcât mahiyetindeki kıtasında, "Tâ ki yükselsin ezanlarla müeyyed nâmın/Gālib et, çünkü bu son ordusudur İslâm'ın" mısralarında ezanı yine bu vasıflarıyla anmıştr.

Yahya Kemal'in "Ezan ve Kur'an" ve "Ezansız Semtler" adlı makalelerinin yeni Türk nesri içinde ayrı bir yeri vardır. Birinci makalede, "Kökü mâzîde

olan âtîyim" mısraında ifadesini bulan bir anlayışla mâziyi ve mâzinin değerlerini yaşadığı zamana ve hatta geleceğe taşımak gerektiği düşüncesini öne sürerken bu değerler arasında ezan ve Kur'an sesine önemli bir yer verir. Bunları muhteşem mimarinin müstesna dekorları içinde, Ayasofya'nın minareleriyle Hırka-i Saadet Dairesi duvarlarından akseden ilâhî ve ebedî sesler olarak şöyle tavsif eder: "Bir gün Ayasofya minaresinden ezan okunduğunu işittim. 857 senesinin o sabahından beri asırlarca günde beş defa okunmuş olan bu ezan hâl-i vâki' idi. Bu ezanı dinlerken Fâtih'i asıl manasıyla ilk defa idrak ettim... Gezintilerimde bir hakikat keşfettim. Bu devletin iki manevî temeli vardır: Fâtih'in Ayasofya minarelerinden okuttuğu ezan ki hâlâ okunuyor. Selîm'in Hırka-i Saadet önünde okuttuğu Kur'an ki hâlâ okunuyor".

Ezan okuma İslâm dünyasında fetih ve zaferlerin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Nitekim Mekke'nin fethinden beri ele geçirilen her beldede yapılan ilk uygulamalardan biri, fetih müjdesini her tarafa duyurmak üzere yüksek bir yerde ezan okumak olmuştur (DİA, VI, 152). Bâkî'nin meşhur Kanunî Sultan Süleyman Mersiyesi'ndeki, "Aldın hezâr bütgedeyi mescid eyledin/Nâkūs yerlerinde okuttun ezanları" beyti bu uygulamanın divan şiirine aksetmiş bir ifadesidir.

Yahya Kemal'in, 1922 yılının Martında işgal altındaki İstanbul'un kasvetli havası içinde bir istiklâl müjdesi verircesine yazdığı "Ezan ve Kur'an" adlı makalenin arkasından yayımladığı "Ezansız Semtler'de, doğarken kulağına ezan okunan Türk çocuklarının millî ve manevî terbiyenin ilk esasını bu ezan sesinden aldıklarına dikkat çekmektedir. Makalede müslüman semtlerinde camilerin gölgesinde oynayan, beş vakitte okunan ezan sesinin büyüleyici nağmelerini dinleyerek yetişen çocukların mutluluğu ile ezansız semtlerde alafranga terbiye ile yetişen çocukların bedbahtlıklarına, mahrumiyetlerine ve bu sebeple uğradıkları manevî kayıplara işaret edilmektedir. Meselenin pedagojik, psikolojik ve sosyolojik yönlerini ön plana çıkaran bu yazı Yahya Kemal'in şahsî tecrübelerinin ışığı altında şu hükümle sona ermektedir: "Biz ki minareler ve ağaçlar arasında ezan seslerini işiterek büyüdük. O mübarek muhitten çok sonra ayrıldık, biz böyle bir sabah namazında anne millete tekrar dönebiliriz. Fakat minaresiz ve ezansız semtlerde doğan, Frenk terbiyesiyle yetişen Türk çocukları dönecekleri yeri hatırlamayacaklardır".

Mithat Cemal Kuntay'ın, "Tutulur hâle gelip taşta sükûn, dağda sükût/Başı koynunda gömülmüş, düşünürken melekût//Koptu birden bire bir ses: Bu semâ hâdisesi/Gecenin yatsı ezânındaki hicranlı sesi" mısralanyla başlayan "Bir Ezan Sesi" adlı dokuz beyitlik manzumesi de burada zikredilmelidir.

Aka Gündüz'ün "Ezan Vakitleri" adını taşıyan yirmi dört mısralık şiirinde, Kafkasya köylerinde kaval sesleri ve kuzu melemeleri arasında "bir yeşil nur ile başlayan her geceyi" emniyet ve huzur verici bir ses halinde kuşatan akşam ezanları tasvir edilmektedir.

Ziya Gökalp'in 1908 yılında Diyarbakır'da "Köylü Şiirleri" başlığıyla kaleme aldığı şiirler arasında bulunan on dört mısralık "Ezan" manzumesi, ezan sesinin millî ve manevî değerler arasındaki yerini belirtmeye yönelik didaktik bir parçadır. Onun Türkçülük ideolojisi doğrultusunda 1918'de yazdığı "Vatan" adlı şiirinde geçen, "Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur/Ey Türk oğlu işte senin orasıdır vatanın" mısralarında ifadesini bulan ezanın Türkçe okunması fikri Cumhuriyetin kuruluşundan sonra uygulama sahasına konulmuş ve ezan on sekiz yıl kadar Türkçe okutturulmuştur. Bu dönem İsmet Özel'in, "Binlerce yılın yabancısı bir ses/Değdi minarelere: Tanrı uludur. Tanrı uludur/Polistir babam, Cumhuriyetin kuludur" mısraları ile edebiyata yansımıştır.

Cumhuriyetten sonraki yıllarda Halide Nusret Zorlutuna, Necip Fazıl Kısakürek, Arif Nihat Asya, Faruk Nafiz Çamlıbel, Ali Ulvi Kurucu, Sezai Karakoç gibi şairler şiirlerinde ezan temasını işleyen beyit ve mısralara yer vermişlerdir. Bunlar arasında Halide Nusret Zorlutuna'nın "Bir Ezan Sesi" adlı şiiri. Mütareke yıllarının işgal altındaki İstanbul'unda duyulan bir ezan sesinin şairin tahassüslerini aktarması bakımından kayda değer bir manzumedir.

Ali Ulvi Kurucu'nun ezanın aslî şekliyle yeniden okunmaya başlandığı yıllarda kaleme aldığı "Medîne-i Münevvere'de Bir Sabah Ezanı" adlı yazısında (İslâm'ın Nuru, sy. 11, s. 19-20; sy. 13, s. 38), Medine'de Harem-i şerifin meşhur müezzinlerinden Mahmûd Nu'mân'ın okuduğu ezanı dinlerken daldığı düşünceler anlatılır. Kurucu bu ezanla, Bilâl-i Habeşî'nin Medine'de okumaya başladığı, fakat tamamlayamadığı son ezanı arasında,

Mehmed Akif’in “Ezanlar” şiirinden de bazı mısralar aktararak bir bağ kurar. Hz. Peygamber’in vefatından sonra Şama hicret eden Bilâl-i Habeşî rüyasında Resûl-i Ekrem’i görür ve onun, “Bilâl, bizi ziyaret etmez oldun!” sitemi üzerine Medine’ye geri döner. Ali Ulvi Kurucu yazısında, Hz. Bilâl’ın Medine’ye dönüşünde okuduğu ve, “Eşhedü enne Muhammeden resûlullah” derken düşüp bayıldığı bu ezanı his ve heyecan dolu bir lirizm içinde anlatır. İsmail Lütfi Çakan, Bilâl-i Habeşî’nin bu son ezanını dinî edebiyatımızın örnek mensur parçaları arasında yer alabilecek güzellikteki “Ehadden Ekbere” adlı yazısında ayrıca İşlemiştir (Altınoluk, 1/3, s. 7-8).

Ezan hem kelime hem de mefhum olarak taşıdığı davet manasıyla, Dârü’l-hikmeti’l-İslâmiyye azalarından Şerif Sadeddin Paşa tarafından 1919 Martında sadece iki sayı yayımlanabilen dinî bir dergiye de ad olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Âkif Ersoy, Safahat (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1991, s. 91-93; Kenan Akyüz, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi (Ankara 1953), İstanbul 1986, s. 608, 704; Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgarıyle, İstanbul 1962, s. 71, 140; a.mlf., Aziz İstanbul, İstanbul 1964, s. 118-124; Fevziye Abdullah Tansel, Serveti Fünûn ve Son Devir Edebiyatında Dinî Şiirler, Ankara 1962, s. 12, 38; Mehmet Kaplan. Tevfik Fikret, İstanbul 1971, s. 121-122; Rıza Akdemir, Dînî ve Millî Şiirler Antolojisi, Ankara 1991, s. 294-295, 318-319; Sadık Albayrak, Meşrûtiyet’ten Cumhuriyete Meşihat Şeriat Tarikat Kavgası, İstanbul 1994, III, 9, 10, 12, 13; Ali Ulvi Kurucu, “Medîne-i Münevverede Bir Sabah Ezanı”, İslâm’ın Nuru, sy. 11, İstanbul 1952, s. 19-20; a.e, sy. 13 (1952), s. 38; İ. Lütfi Çakan, “Ehadden Ekbere”, Altınoluk, 1/3, İstanbul 1986, s. 7-8; a.mlf., “Ezan, Müezzinlik ve Hz. Peygamber’in Müezzinleri”, a.e., IV/63, İstanbul 1991, s. 16-18; IV/64 (1991), s. 31-32; IV/65 (1991), s. 33-34; Mustafa Fayda, “Bilâl-i Habeşî”, DİA, VI, 152.

Mustafa Uzun

Mûsiki.

Ezan, dinî mûsikinin cami mûsikisi formlarının en önemlilerindendir. İcrası bakımından dış ve iç ezan olmak üzere İkiye ayrılır.

Türk mûsikisinde ezan, okunduğu namaz vaktine göre seçilmiş bir makam anlayışı içinde kendine has bir icra tarzı ve üslûp çerçevesinde serbest olarak şu şekilde okunur: Hangi makamda okunacaksa başlangıç tekbirlerinde o makamın ilk perdeleri gösterilir. Lafzatullahın açık olarak telaffuz edilmesine bilhassa dikkat edilmeli, ibarenin "...lāhu ekber" şeklinde söylenip anlaşılmasına ve bölünmesine, benzeri prozodi hatasına meydan verilmemelidir. "Eşhedü en lâ ilahe illallah" cümlesi de tekbirlerde kullanılan makam ve perdelerden okunur. Ardından gelen, "Eşhedü enne Muhammeden resûlullah" larda makamın meyana gelmeden önceki seyrini gösterecek nağmeler yapılır. "Hayye ale's-salâh" ezanın meyan kısmı olduğundan burada tiz seslerde dolaşılır ve uygun makam geçkileri yapılır. "Hayye ale'l-fe-lâh'ın okunuşunda ise bu kısmın ikinci meyan olması sebebiyle yine meyan nağmelerinde gezinilir. Son tekbirlerde makamın karar sesleri gösterilir, tehlilde ise karar verilerek ezan bitirilir. Ezanın icrasında müezzinin ses rengi, perde genişliği ve özellikle mûsiki bilgisinin önemli rolü vardır. Bu konularda güçlü müezzinlerin icraları bir anlamda irticâlî bir besteleme faaliyeti olarak düşünülebilir. Bundan dolayı gerçekten güzel ezan okumak ayrı bir kabiliyet ve hüner işidir. Ezan okuyuşunda ayrıca kararların çok önemli bir yeri olduğu ve karar perdeleri ezanın en tesirli bölümlerini meydana getirdiği için müezzinin buralarda daha dikkatli olması ve bütün mûsikî kabiliyetini bu kısmın icrasında ortaya koyması gerekir.

Ezan okumanın âdâb ve erkânı zamanla çeşitli farklılıklar göstermiş, bundan da değişik tavırlar doğmuştur. Nitekim eskiden İstanbul, Bursa, Konya ve İzmir gibi önemli kültür merkezlerinin özel ezan okuma tavırlarının olduğu bilinmektedir. Bunlardan "saray tavrı" adı verilen İstanbul tavrının saraya mensup müezzinlerle bazı paşaların bilhassa ramazan aylarında selâtin camilerinde müezzinlik yapmaları sebebiyle halk arasında yerleşmiş olduğu belirtilir.

Osmanlı saray teşkilâtında müezzinlik müessesesinin ayrı bir yeri vardır.

Enderuna alınan güzel sesli ve kabiliyetli gençler burada mûsiki eğitimi görerek yetişir, içlerinde müezzinliğe yatkın olanlar müezzin seçilirdi. Enderun Has Oda erkânından olan hünkâr müezzini saray mescidinin başmüezzini olduğu gibi padişahların cuma ve bayram namazları için gittiği camilerde de müezzinlik yapardı. Ayrıca hünkâr müezzinlerinin maiyetinde "müezzinân-ı hâssa" denilen güzel sesli, mûsiki bilgisi ve icrası kuvvetli bir müezzin grubu bulunurdu. Bazı kayıtlara göre bunlar XVI. yüzyılda on beş kadarken XVIII. yüzyılın ikinci yansında sayıları otuza ulaşmıştır.

Selâtin camilerinde görev yapacak imam ve müezzinlerin güzel sesli ve mûsiki bilgisine sahip iyi birer icracı olmaları ön planda tutulurdu. Bunlar başarı gösterip kendilerini ispatlamak için âdeta yarışırlardı. Bu da vazifelerin daha iyi bir şekilde icrasına sebep olan önemli bir teşvik unsuru olurdu. Selâtin camilerinde geniş bir imam ve müezzin kadrosu vardı. Bununla ilgili olarak Süleymaniye vakfiyesi ile Hatice Turhan Sultan'ın Yenicami vakfiyesi örnek gösterilebilir. Süleymaniye vakfiyesinde şöyle denilmektedir:"... ve yirmi dört adet ilm-i mûsikār ve fenn-i edvarda mâhir ve şuab-ı makâmâtta ve tecrî-i terennümâtta sâhir hûb-âvâz kimesneler müezzin olup... ve vazîfe-i yevmiyyeleri beşer akçe ola...". Müezzinlerle ilgili Yenicami vakfiyesindeki ifadeler de şöyledir:"... ve on iki nefer sıyânet ü afâf ile mevsûf ve diyanet ü salâh ile ma'rûf fenn-i makāmâtta bînazîr, İlm-i mîkātta basîr, nîk-nefes ve hûb-nefes kimesneler evkât-ı hamsede müezzinler olup münâvebe tarikiyle ref'-i savt ile minarelerde ezan okuyup... ve zikrolunan müezzinlerin her birinin cihet-i yevmiyyesi onar akçe ve reislerinin on ikişer akçe...". Bu ifadelerden anlaşıldığına göre müezzinlerin takva sahibi, namaz vakitlerini iyi tayin edebilen, aynca pratik olarak mûsiki bakımından çok iyi bir seviyede olmalan gerekmektedir. Ücretlerinin dolgun oluşu da müezzinliğe çok önem verildiğinin bir belirtisidir.

Birden fazla müezzini bulunan camilerde gerek ezan gerekse namaz esnasında müezzinlerin toplu olarak veya sırayla yaptıklan müezzinlik faaliyetine "cumhur müezzinliği" denir. Müezzinler arasında ehliyetli ve en kıdemli olan müezzinbaşı tayin edilirdi. Osmanlı tarihinde diğer memuriyetler yanında müezzinbaşılığı ihdas ederek müezzinlerin görevlerini bir talimatname ile belirleyen hükümdar II. Bayezid'dir (1481-1512).

Eskiden İstanbul'da sabah ezanının sabâ, dilkeşhâverân; öğle ezanının rast, hicaz; ikindi ezanının hicaz, uşşak, bayatî; akşam ezanının hicaz, rast, segah, dügâh; yatsı ezanının hicaz, uşşak, bayatî, neva, rast makamlarından okunması bir gelenek haline gelmişti. Ayrıca sabah ezanından bir süre önce dilkeşhâverân makamından bir sala vermek, arkasından da bir kaside okumak; öğle, ikindi ve yatsı ezanlarından sonra da ezanın okunduğu makamdan kısa bir sala vermek âdetti. Ancak ezanın sadece yukarıda belirtilen makamlarda okunması şart değildir. Müezzin mûsikideki kudretine göre her makamdan ezan okuyabilir.

İki kişinin karşılıklı olarak okuduğu ezana "çifte ezan" denilir. Çifte ezanda cümleler karşılıklı olarak ve perde gösterilmek suretiyle okunur. Bu tür ezanın Emevîler devrinde okunmaya başlandığı rivayet edilmektedir. Ayrıca birbirine yakın camilerde müezzinlerin karşılıklı ezan okuduklarına da şahit olunmaktadır. Son devirde Aksaray Valide Camii müezzini Aksaraylı Hafız Cemal Efendi ile Üsküdar Yeni Valide Camii müezzini Hafız Süleyman'ın (Karabacak) okudukları çifte ezanlar mûsiki literatürüne geçmiştir.

Cuma namazında hatibin minbere çıktığı sırada cami içinde okunan ezana "iç ezan" denir. Bir kişi tarafından okunan bu ezanda da dış ezandaki seyir düzeni biraz daha kısa olarak uygulanır. Hatip minbere çıkarken müezzin tarafından okunan âyet ve ardından getirilen salâtü selâmda hangi makam icra edildiyse iç ezanın da aynı makamda okunması gerekir.

Osmanlı devrinde sarayda musâhiblik ve ardından müezzinbaşılık görevine yükselmiş meşhur bestekârlar vardır. XIX. yüzyılın ünlü musikişinaslarından Şâkir Ağa, Hammâmîzâde İsmail Dede, Hacı Hâşim Bey ve Rifat Bey bunlardan bazılarıdır. XX. yüzyılın ilk yarısında da müezzin ve müezzinbaşılar arasında mûsiki bilgileri ve seslerinin güzelliğiyle âdeta birer ekol haline gelmiş kimseler yetişmiştir. Bunlar arasında Süleymaniye Camii müezzinleri Hafız Şevket ve Hafız Kemal, Üsküdar Yeni Valide Camii müezzini Hafız Süleyman, Beyazıt Camii müezzini Hafız Kerim (Akşahin) ve Aksaray Valide Camii müezzini Aksaraylı Hafız Cemal Efendi'yi bilhassa zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Süleymaniye Vakfiyesi (nşr. Kemâl Edîb Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 33; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II, 90-119; Atâ Bey. Târih, 1, 169; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ (İstanbul 1331), İstanbul 1968, I, 255-257; Ali Seydi Bey, Teşrifat ve Teşkilâtımız, İstanbul, ts., s. 22; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 374; Tâhirülmevlevi, Müslümanlıkta İbadet Tarihi, İstanbul 1963, s. 58-64; a.mlf., "Ezan Hakkında Malûmat ve Halisane Bazı Temenniyât", SRX/236(1321), s. 29-31; a.mlf., "Ezan", Musavver Dâiretü'1-maârif, I, 864-868; Midhat Sertoğlu. Osmanlı Tarih Lügatı, İstanbul 1986, s. 157, 231; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbül-idâriyye (Özel), 1, 156-159; İstanbul Yeni Cami ve Hünkâr Kasrı, İstanbul, ts., s. 79, 110; Halil Can, "Dinî Türk Musikisi Lûgatı", MM, XVIII/218 (1966), s. 56; R. Ekrem Koçu, "İstanbul'da Ezan Musikisi", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 11, İstanbul 1969, s. 18-20.

Nuri Özcan

EZÂRİKA

الأزارقة

Haricîler’in ilk büyük fırkası.

Ezrakıyye’nin çoğulu olan Ezârika, Hz. Ali’nin Muâviye İle uzlaşmasını protesto ederek ondan ayrıldıkları ve isyancı bir hareket başlattıkları için Havâric (Haricîler) diye anılan fırkanın liderlerinden Ebû Râşid Nâfi’ b. Ezrak’a (ö. 65/685) uyanları ifade etmek üzere kullanılır. Çoğunluğunu Benî Temîm kabilesi mensupları teşkil etmekle birlikte aralarında mevâlî de vardı. Eş’arî’nin naklettiğine göre Nâfi’ b. Ezrak “kaade’den (Muhalif müslüman gruplarla savaşmak istemeyenler) teberrî edilmesi, muhaliflerin kadın ve çocuklarının öldürülmesi, kendilerine katılmayanların tekfir edilmesi, katılacakların da imtihandan geçirilmesi gerektiği şeklindeki fikirleriyle Haricîler arasında ilk defa ihtilâfa sebebiyet veren kişi olmuştur. Bu görüşleri ileri sürenin Abdürabbih el-Kebîr veya Abdullah b. Vadîn olduğuna dair bazı rivayetler varsa da (Makâlât, s. 86) Ezârika’nın Nâfi‘ b. Ezrak’a nisbetle anılması fırkanın onun tarafından kurulduğu kanaatini vermektedir.

Basra’da yaşayan Nâfi‘, Emevî valilerinden Ubeydullah b. Ziyâd’ın Hâricîler’e karşı uyguladığı katı kurallardan rahatsızlık duyarak Abdullah b. İbâz ve Necde b. Âmir’in de dahil olduğu bir grupla Mekke’ye gidip Emevîler’e karşı mücadele eden Abdullah b. Zübeyr’in ordusuna katıldı. Bir müddet Emevîler’e karşı savaştıktan sonra Yezîd b. Muâviye’nin ölümünü takip eden günlerde Abdullah b. Zübeyr ile aralarının açılması veya Ubeydullah b. Ziyâd’ın Basra’yı terketmesi sebebiyle taraftarlarını yanına alarak Basra’ya döndü. Nâfi‘ b. Ezrak’ın yönetimindeki Haricîler, Emevîler’in Basra’ya vali olarak tayin ettiği Mes’ûd b. Amr’ı öldürüp şehri ele geçirdiler. Abdullah b. Zübeyr’in tayin ettiği vali Ömer b. Ubeydullah’ın şehre girmesine engel oldular. Daha sonra Hâricîler’e karşı olan halkın da katılmasıyla teşkil edilen ordunun Basra’ya hâkim olması üzerine Nâfi‘ ve taraftarları şehri terketmeye mecbur kaldılar. Ancak dışarıdan gelen takviye kuvvetleriyle Haricîler Basra’yı tekrar ele geçirince

Abdullah b. Zübeyr Müslim b. Ubeys kumandasındaki bir orduyu Basra'ya gönderdi. Abdullah b. İbâz ile ona uyan bir kısım Haricîler bu orduya karşı savaşmak istemeyip Basra'da kaldılar. Nâfi' b. Ezrak ise Atıyye b. Esved el-Hanefî. Osman b. Zübeyr Mâhûz, Amr b. Ömer el-Anberî, Abîde (veya Ubeyde) b. Hilâl el-Yeşkürî, Katari b. Fücâe gibi ileri gelen Hâricîler'le Basra'dan ayrılıp Ahvaz ve Hûzistan'a doğru yola çıkarak bu bölgelerde hâkimiyet sağladı. Ahvaz yakınlarında Müslim b. Ubeys'in ordusuyla yapılan savaşta hem Müslim hem de Nâfi' b. Ezrak öldürüldü (65/685). Nâfi'in yerine geçen Ubeydullah b. Mâhûz'un liderliğinde mücadeleyi sürdüren Ezrakiler karşı güçleri Basra'ya dönmeye mecbur ettiler. Hârise b. Bedr el-Gudânî kumandasında gönderilen ikinci bir orduyu da mağlûp ettikten sonra Basra ile Ahvaz arasındaki bölgeye tamamen hâkim oldular. Civar bölgelerde yaptıkları yağmalama esnasında muhaliflerden birçok kişiyi öldürdüler. Halkın yoğun şikâyetleri üzerine Abdullah b. Zübeyr, Horasan'da bulunan Mühelleb b. Ebû Sufre'yi Ezârika'ya karşı savaşmakla görevlendirdi. Basra'ya gelen Mühelleb 20.000 kişilik bir ordu ile Ezârika üzerine yürüdü ve Sillabrâ denilen mevkide onları bozguna uğrattı. Bu savaşta Ubeydullah b. Mâhûz'un öldürülmesi üzerine yerine geçen kardeşi Zübeyr b. Mâhûz kısa sürede Ezrakîler'i toparlayarak emrindeki kuvvetlerle Medâin ve İsfahan'a varıncaya kadar yağmacılığa ve muhalifleri öldürmeye devam etti. Fakat Ezrakîler İsfahan yakınlarında Attâb b. Verkā kumandasındaki ordu ile yaptıkları savaşta mağlûp oldular; reisleri Zübeyr de öldürüldü (68/687-88). Geride kalanlar Kirman dağlarına kaçarak kurtuldular. Yeni liderleri Katarî b. Fücâe bir müddet sonra Ezârika'yı toparladı ve tekrar Ahvaz'ı zaptedip Basra'ya doğru ilerledi. Mühelleb b. Ebû Sufre ikinci defa onlara karşı savaşmakla görevlendirildiyse de uzun müddet devam eden mücadelelerde kesin bir sonuç elde edemedi. Irak yeniden Emevîler'in idaresine geçince Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî ile Mühelleb b. Ebû Sufre Ezârika'ya karşı birlikte düzenledikleri askeri hareketler neticesinde onları Düzeyl, Kâzırun ve Fâris bölgelerini boşaltıp Cirüft'e çekilmeye mecbur ettiler. Ezârika içindeki me-vâlîlerle Araplar arasında anlaşmazlık çıkınca Abdürabbih el-Kebîr'in emrindeki 7000 kişi Cirüft'te kalırken Abdürabbih es-Sagîr kumandasında 4000 kişi Kirman'a, Katarî b. Fücâe'ye bağlı 10.000 kişi de Fâris'e doğru çekildi. Mühelleb b. Ebû Sufre Ezrakîler'den Katarîye ve Abdürabbih el-Kebîr'e bağlı olanlara, oğlu Yezîd de Abdürabbih es-Sagir'e mensup olanlara karşı düzenledikleri seferlerle onları bulundukları bölgelerden kaçmaya zorladılar. Sonunda

Süfyân b. Ebred el-Kelbî kumandasındaki Emevî kuvvetleri Taberistan dağlarında Katarî'yi öldürerek taraftarlarını dağıttı (79/698). Ezârika liderlerinden Abîde b. Hilâl el-Yeşkürî'ye bağlı olanlar da Kümis'teki Sezevver Kalesi'nde kuşatılarak imha edildiler. Böylece Ezârika fırkası tamamen ortadan kaldırılmış oldu.

Ezârika'nın bütün Haricîler tarafından kabul edilenlerin dışında kalan başlıca görüşleri şöyledir: 1. Müslümanlardan Ezârika'ya mensup olmayanlar sadece kâfir değil aynı zamanda müşriktirler ve çocukları dahil hepsi ebedî olarak cehennemde kalacaklardır. Bunların kadınları ile çocuklarını öldürmek veya köle statüsüne geçirmek, ayrıca mallarını yağmalamak caizdir. Zira yaşadıkları topraklar dârülharp sayılır. 2. Kendileriyle birlikte düşmana karşı savaşa katılmayan ve Ezârika'nın bulunduğu yere hicret etmeyen diğer Haricîler de kâfirdir. Bunlardan kendilerine katılmak isteyenler imtihana tâbi tutulmalıdır. 3. İslâm'da recm cezası yoktur. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de böyle bir hüküm bulunmamakta, zina yapanlara dayak atılması emredilmektedir. 4. Namuslu kadınlara zina isnat ederek bunu şahitlerle ispat edemeyenlere uygulanan ceza aynı şeyi namuslu erkeklere isnat edenler için uygulanmaz. Zira Kur'an'da bunu belirten bir lafız yoktur. 5. Peygamberlerin nübüvvetle görevlendirildikten sonra büyük veya küçük günah işlemesi caiz olduğu gibi nübüvvetten önce kâfir olan bir kimsenin peygamber olarak gönderilmesi de caizdir. 6.Vergilerini ödeyen yahudi ve hıristiyanların öldürülmesi haramdır. 7. Kadınların âdet esnasında

kılamadıkları namazları kaza etmeleri gerekir. 8. Çalınan malın miktarı ne olursa olsun hırsıza omuzdan kol kesme cezası uygulanır.

Ezrakîler Hâricîler'in en kalabalık kolunu teşkil etmiş, çok kısa bir süre ayakta kalabilmelerine rağmen İslâm dünyasının en tehlikeli fitne ve fesad unsurlarından birini oluşturmuşlardır. Ezrakîler gayri müslimlere zarar vermeyi haram telakki edip bundan son derece sakındıkları halde kendi fırkalarına bağlı olmayan müslümanları müşrik sayarak öldürülmelerini caiz görmüş, fiilen de pek çok müslüman kanı akıtmışlardır; ayrıca malî, sosyal ve siyasî alanlarda da çok büyük zarar ve tahribata yol açmışlardır. Dinî bilgileri zayıf olan Ezrakîler İslâmî hükümleri anlayamamış ve bu sebeple

de çelişkilerden kurtulamamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif(Ukkâşe). s. 622; Belâzürî, Fütûh (Rıdvan), s. 67; Dîneverî el-Ahbârü't-tıvâl, s. 304, 340; Müberred, el-Kâmil (nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1205-1209; Ya'kübî, Târîh, II, 262, 275; Taberî, Târih (Ebü'l-Fazl), V, 566-569, 613-622; VI, 119-127, 195-199, 211-215, 300-311; Ebû Mutî en-Nesefî, er-Redʿalâ ehli'l-bidaʿ (nşr. Marie Bernand, Alsl. içinde), XVI, Kahire 1980, s. 69; Eş'arî, Makâlât (Ritter), s. 86-89; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 178; Mes'ûdî, Mürücü'zeheb (Abdülhamîd), III, 145-146; Bağdadî, el-Fark (Abdülhamîd), s. 82-87; İbn Hazm, el-Faṣl, IV, 189-190; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), s. 29-30; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I. 118-122; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 165-168, 194-201, 281-287; İbn Haldun, el-ʿİber, III, 40, 160-161; C. Brockelmann İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964, I, 79; M. Ebû Zehre. Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 74; M. Rıza Hasan ed-Düceylî, Fırkatü'l-Ezârika, Necef 1393/1973; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 25-27; A. J.Wensinck, "Nâfî", İA, IX, 31; R. Rubinacci. EI² (İng.), "Azârika", I, 810-811.

Mustafa Öz

EZD (Benî Ezd)

بنو الأزد

Kahtânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin adı bazı kaynaklarda Esd şeklinde kaydedilmekteyse de fasih ve yaygın olanı Ezd’dir. Kahtân’a kadar uzanan nesebi şöyledir: Ezd b. Gavs b. Nebt b. Mâlik b. Zeyd b. Kehlân b. Sebe b. Yeşcüb b. Ya’rub b. Kahtân. Ezd kabilesi Yemen ve Serâtta yaşayan Şenûe kolu, Suriye ve Arabistan’da yerleşen Gassân kolu, Serât dağlarında yaşayan Serât kolu ve Uman bölgesinde yerleşen Uman kolu olmak üzere başlıca dört büyük kola ayrılır.

İlk zamanlarda Yemen’de yaşayan Ezdliler Me’rib Seddi’nin yıkılmasından sonra çeşitli yerlere dağıldılar. Evs ve Hazrec kolu Yesrib’e; Huzâa kolu Mekke ve Tihâme’ye; Vâdia, Yahmed, Hizam, Atik kolları Uman’a; Mâsiha, Meydean, Lehb, Gāmid, Yeşkür ve Bârık kolları Serât’a: Mâlik b. Osman ve Cezîme b. Veddâh kolu Irak’a: Cefne, Âl-i Muharrik b. Amr b. Âmir ve Kudâa kolları Suriye’ye göç ettiler. III. yüzyılda Irak’a Fırat’ın batısına göç eden kol Bâbil harabeleri yakınında büyük bir çadır kenti kurdu. Daha sonra Hîre adını alan bu şehir Lahmîler’in başşehri oldu. Ezdliler’in bir kısmı zaman içinde Mısır, Filistin ve Endülüs’e yerleşmiştir.

Asr-ı saâdet’te Uman’daki nüfusun büyük bir bölümünü Ezdliler teşkil ediyordu. Bunlar uzun süre İran-Hindistan arasındaki deniz ticaretine hâkim oldular. Hz. Peygamber 8 (629) yılında Hazrec kabilesinden Ebû Zeyd el-Ensârî ile Amr b. As es-Sehmiyi, Cülendâ b. Mes’ûd’un iki oğlu Abd ve Ceyfer’e gönderdi. Eğer Ezd halkı iman ederse Amr emîr olacak; Ebû Zeyd de halka namaz kıldıracak ve İslâm’ı öğretecekti. Resûl-i Ekrem’in elçileri Abd ve Ceyfer ile Kızıldeniz sahilindeki Suhâr şehrinde görüştüler; her ikisi de İslâmiyet’i kabul etti. Amr ve Ebû Zeyd Hz. Peygamber’in ölümüne kadar Uman’da kaldılar. Diğer bir rivayete göre ise Ebû Zeyd Resûl-i Ekrem’in vefatından önce Medine’ye dönmüştür.

Surad b. Abdullah el-Ezdinin başkanlığındaki on on beş kişilik bir heyet 10

(631) yılında Medine'ye geldi ve Ferve b. Amr'ın evinde misafir edilip ağırlandı. Heyet mensupları Hz. Peygamber'le görüştüler; Medine'de on gün kalıp Resûl-i Ekrem'in meclisine devam ettiler ve İslâmiyet'e dair bazı bilgileri öğrendiler. Hz. Peygamber Ezdliler'in tavırlarını ve konuşmalarını çok beğendi. Surad b. Abdullah'ı onlara emîr tayin etti; müslüman olan arkadaşlarına iyi davranmasını ve kabilesinden İslâmiyet'i kabul edenlerle birlikte Yemenli müşriklerle savaşmasını emretti. Surad b. Abdullah da önce Cüreş halkını İslâm'a davet etti. Kabul etmemeleri üzerine Cüreş'i kuşattı. Bir ay kadar devam eden kuşatmadan bir sonuç alamayınca ordusunu Şeker dağına çekti. Müslümanların kuşatmayı kaldırıp dönmeye karar verdiğini sanan Cüreşliler onları takip etmeye başladılar; bunun üzerine müslümanlar geri dönüp Cüreşliler'i bozguna uğrattı. Sonunda İslâmiyet'i kabul ettiler. Surad b. Abdullah el-Ezdî Resûlullah vefat ettiğinde Cüreş âmili olarak görev yapıyordu.

Büyük ve güçlü bir kabile olan Ezd'in çeşitli kolları değişik tarihlerde Medine'ye gelerek İslâmiyet'i kabul etmişlerdir. Ezd-i Şenûe'den meşhur kâhin ve tabip Dımâd el-Ezdî ise daha Mekke devrinde Resûl-i Ekrem ile görüşmüş ve dinlediği Kur'an'ın tesirinde kalarak müslüman olmuştu (İbn Sa'd, IV, 241). Medine'ye gelen Ezdli kabileler arasında Gāmid de vardı. 10. yılın Ramazan ayında (Aralık 631) gelip Baki' Mezarlığı civarında konaklayan Gāmid heyetine Übey b. Kâ'b Kur'an öğretmiş ve heyet mensupları daha sonra Resûl-i Ekrem'e biat ederek ayrılmışlardı. Bârık kabilesi de heyet göndererek müslüman olduğunu bildirmiş ve bu heyete zekât esaslarını ihtiva eden bir mektup verilmişti. Ayrıca Esed b. Yebrah başkanlığındaki Umanlı Ezdiler de Medine'ye gelmiş ve Hz. Peygamber onların işlerini idare etmek üzere Mahrebe el-Abdiyi görevlendirmişti. Bu arada Seleme b. Ayaz el-Ezdî başkanlığında Medine'ye gelen başka bir heyet de İslâm esaslarını ve ibadet şekillerini öğrendi. Debâ'da bulunan Ezdliler Ebû Sufre el-Atekî, Mihneliler ise Mehrâ b. Ebyâd başkanlığındaki heyetlerle Medine'ye gelip müslüman olmuşlardı. İbn Sa'd, Resûlullah'ın Ezd kabilesinden Hâlid b. Dımâd'a bir mektup yazdığını kaydeder (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 267).

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Lakît b. Mâlik Zü't-tâc'ın reis olduğu Ezd kabilesi Debâ'da irtidad etti. Bunların üzerine İkrime b. Ebû Cehil, Huzeyfe b. Mihsan el-Bârıki ve Arfece b. Harseme gönderildi. İrtidad

etmeyen Abd ve Ceyfer ile iş birliği yapılarak kanlı bir savaştan sonra isyan bastırıldı. Aynı şekilde dinden dönen Ezdîler'in Şenûe kolu üzerine Osman b. Ebü'l-Âs gönderildi. Müslümanlar Şenûeliler'i yenilgiye uğratarak onların da tekrar İslâm'a dönmelerini sağladılar. Ezdliler Cemel Vak'a-sı'nda Hz. Âişe'nin saflarında yer aldılar. Bu vak'ada Ezd kabilesinden yaklaşık 2000 kişinin öldüğü sanılmaktadır. Sıffîn Muharebesi'nde Ezdliler'in bir kısmı Hz. Ali'nin, bir kısmı da Muâviye'nin yanında yer aldı. Abdullah b. Zübeyr'in halifeliği yıllarında ona biat ettikleri anlaşılmaktadır. Emevîler döneminde ise

Câhiliye devrinden beri müttefikleri olan Rebîalar'la (Güney Arapları) ittifak ederek Temîm ve Kays kabilelerinden meydana gelen Kuzey Arapları'na karşı cephe aldılar. Bilhassa Ezdili Mühelleb b. Ebû Sufre'nin çevresinde Horasan'da güçlenerek Merv'den Buhara'ya yapılan seferlere katılmış ve zaman zaman Emevî idarecileri nezdinde hayli nüfuz kazanmışlardır. Kendilerine muhalif halifeler geldikçe de nüfuzları kırılmıştır. Ezdliler'in Uman Sultanlığının siyasî hayatında Önemli bir rolü vardır.

Ezd kabilesine mensup bazı meşhur kişiler şunlardır: Tevvâbîn'in liderlerinden Abdullah b. Sa'd el-Ezdî, Emevîler'in Horasan valisi Mühelleb b. Ebû Sufre, Abbâsîler'in Horasan valisi Abdülcebbâr b. Abdurrahman el-Ezdî, meşhur tarihçi Ebû Mihnef Lût b. Yahya el-Ezdî, tarihçi Muhammed b. Abdullah el-Ezdî, Kādılkudât Ömer b. Muhammed el-Ezdî, Mâlikî fakihi Hişâm b. Abdullah el-Ezdî, Musullu tarihçi Ebû Zekeriyyâ Yezîd b. Muhammed, Mâlikî fakihi ve muhaddis İsmail b. İshak Cehdamî el-Ezdî, fakih Ebû Ca'fer et-Tahâvî el-Ezdî, muhaddis Ebü'l-Feth el-Ezdî. İmam Şafiî'nin annesinin de Ezdli olduğu rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Nesebü Meʿad ve'l-Yemeni'l-kebîr (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988, I, 54, 95, 133, 138, 328, 334, 343, 468, 470, ayrıca bk. İndeks; İbn Hişâm. es-Sire, IV, 233-237; İbn Sa'd et-Tabakât, I, 267, 337, 351; IV,

241; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 20-22; a.mlf., Ensâb, I, 14, 23, 29, 35, 47, 136, 193, 384, 532; İbn Hazm, Cemhere, s. 215, 243, 266, 330, 371, 377, 473, 484; Sem‘ânî, el-Ensâb, I, 197-199; İbn Saîd el-Endelüsî, Neşvetü't-tarab fî târihi Câhiliyyeti'l-ʿArab (nşr. Nusret Abdurrahman), Amman 1982, 1, 188 vd.; Hemdânî, Sıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva), Riyad 1397/1977, s. 60, 66, 67, 77, 117, 119, 147, 187, 197, ayrıca bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, II, 311-320; Elmalılı, Hak Dini, İstanbul 1971, VI, 3956 vd.; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 335-338; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arab Tarihi ve Câhiliye Çağı, Ankara 1971, s. 61-62, 95; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), X, 114-121; Ömer Rıza Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili-ʿArab, Beyrut 1982, 1, 15-18; Mustafa Fayda, İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 20, 23, 53, 61 vd., 117-118, 129, 132-133; İbrahim Ahmed el-Makhafî, Muʿcemü'l müdüni'l-kabâʾili'l-Yemeniyye, San'a 1985, s. 19-20; Mustafa Murad ed-Debbâğ, el-Kabaʾilü'l-ʿArabiyye ve selâʾilühâ fî bilâdinâ Filistîn, Beyrut 1986, s. 162-167; Semîr Abdürrezzâk el-Kutb, Ensâbü'l-ʿArab, Beyrut, ts., s. 140-152; M. Ahmed Câdelmevlâ Beg v.dğr, Eyyâmü'l-ʿArab fi'l-Câhiliyye, Kahire 1361/1942, s. 120; Reckendorf. “Ezd”, İA, IV, 430; G. Strenziok, “Azd”, EI² (İng), I, 811-813.

Hüseyin Algül

EZDÂD

الأضداد

Arapça’da zıt anlam taşıyan kelimeler.

Zıddın çoğulu olan ezdâd, bâa (باع) “satmak-satın almak ve cevn “beyaz-siyah, aydınlık-karanlık” gibi karşıt anlamlı kelimeleri (antonymie homophones) ifade etmek için kullanılır. Ancak iki ayrı anlamın zıt olabilmesi için her ikisinin de aynı kategoriye girmesi gerekir (Meselâ açık-kapalı, kötülük-iyilik). Arap dilcilerinin birçoğuna göre ezdâd müşterek (Eş sesli, homonyme; lafızları aynı, mânaları başka yahut iki veya daha fazla mânası olan) kelimelerin ayrı bir sınıfını teşkil eder. Şu farkla ki eş sesli kelimeler fonetik bakımdan birbirinin aynı oldukları halde iki veya daha çok mânaya eşit biçimde delâlet ederler (Meselâ ayn: 1. “delik, göz, göze, pınar, ayın harfi”; 2. “altın”; 3. “casus”). Halbuki ezdâdın birbirinin aksi olmak üzere doğrudan doğruya iki anlamı vardır. Yalnız Ebü’t-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962) çoğunluğu oluşturan bu görüş sahiplerinden farklı düşünmekte ve zıt anlamlı kelimelerin bu gruba girmediğini söylemektedir.

Öte yandan Arapça’da ezdâdın gerçekten bulunup bulunmadığı da tartışma konusudur. Bu hususta ortaya atılan görüşleri iki grupta toplamak mümkündür. 1. Ezdâdın varlığını kabul etmeyenlere göre kelimenin ifade ettiği zıt anlamlardan biri aslında mevcut olmayıp sonradan ortaya çıkmıştır. Aksi takdirde bu tür kelimelerin bulunduğu cümlelerin gerçek mânalarını anlamak imkansızlaşır; dolayısıyla karşılıklı anlaşma güçleşir ve böylece dil bir anlaşma vasıtası olmaktan çıkar. Bu görüşü savunanların başında, Şerḥu’l-Faṣîḥ adlı eserinde Arapça’da ezdâdın bulunmadığını ileri süren, hatta bu maksatla İbṭâ-lü’l-eżdâd adında bir de kitap yazdığını söyleyen İbn Dürüsteveyh (ö. 345/956) gelmektedir. 2. Ezdâdın varlığını kabul edenleri de üç grupta toplamak mümkündür a) Arapça’da başlangıcından beri zıt anlamlı kelimelerin olduğunu ileri sürenler. Bu görüşü, konuyla ilgili eserleri olan müelliflerden başka İbn Fâris (ö. 395/1004) ve Süyûtî de savunmuştur. İbn Fâris buna dair bir kitap kaleme alarak orada delillerini sıraladığını bildirmekte, ancak kitabın adını

belirtmemektedir. b) Ezdâdın lehçeler arası anlam alışverişi sonucunda ortaya çıktığına inananlar. Bu kanaatte olan dilcilere göre zıt anlamlı kelimeler vardır; ancak bunlardaki zıtlık aynı kelimenin değişik lehçelerde farklı biçimlerde kullanılmasından kaynaklanmıştır ve olay şöyle gelişmiş olmalıdır: Çeşitli çalışmalarla ilk defa kabilelerden kelimeler toplanırken bunların hangisinin hangi kabileye ait olduğuna işaret edilmişti. Daha sonra bir araya getirilen kelimelerden bir kısmının zıt anlamlar taşıdığı görüldü ve hazırlanan sözlüklerde sadece bazılarının kabilesi belirtildiği için sonuçta zıt anlamlı kelimelerin bulunduğu kanaatine varıldı. Meselâ hem “beyaz” hem “siyah” anlamına gelen cevn kelimesi, lehçeleri farklı iki kabilenin birbiriyle teması neticesinde bu mânalann ikisini birden kazandı, c) Zıt anlamlı kelimelerin sonradan oluştuğunu kabul edenler. Bu dilcilere göre bu tür kelimeler her ne kadar şu anda var gibi görünüyorsa da bunların asılları yine tek mânaya dayanmaktadır. Zamanla dil zenginleşince anlamlarda meydana gelen gelişmelerden dolayı bir kısım kelimeler zıt anlamlar kazanmıştır.

Genel olarak Arapça’da varlığı kabul edilen ezdâdın ortaya çıkışını dil âlimleri bazı sebeplere bağlamışlardır (Bk. M. Hüseyin Âl-i Yâsîn, MMİlr., XXXV/2, s. 336-343). Bunların başlıcaları şunlardır: 1. Lehçe farkları. Buna göre, ezdâddan kabul edilen kelimelerin birçoğu yukarıda “b” şıkkında açıklanan yolla meydana gelmiştir. Meselâ südfe kelimesi Temîm kabilesince “karanlık”, Kays kabilesince “ışık” mânasında; lemeka kelimesi Ukayl kabilesince “yazdı”, Kays kabilesince “sildi” mânasında kullanılmıştır. 2. Ezdâdın doğmasında kelimelerin şekillerinde meydana gelen değişikliğin önemli etkisi olduğu ileri sürülmekte ve bu değişiklikte bazan tashîf* bazan da tahrifin rol oynadığı tahmin edilmektedir. Meselâ hem “okudu” hem “yazdı” mânasına gelen zebere kelimesinin Arapça’daki asıl anlamı “yazdı” iken “okudu” mânası Farsça peltek zâ (zâl) ile yazılan zebereden alınmadır. Ancak zamanla peltek “z” sesi keskin “z” sesine dönüşüp bu kelimeler aynı harflerle yazılınca ortaya iki zıt mânası olan bir kelime çıkmıştır. Aynı şekilde hem “gizledi” hem “açıkladı” anlamındaki eserre fiili aslında “gizledi” mânasındadır. Bu kelime eşerre ile (“açıkladı”) karıştırılıp şın sesi sîn sesine dönüştürülünce iki ayrı mâna ifade eder

hale gelmiştir. 3. Zamanla dilin gelişmesi sonucu kelimelerin hakiki mânaları yanında mecazi mânalar da ortaya çıkmış ve bunların bir kısmı

hakiki mânanın aksini ifade edince kelime ezdâddan sayılmıştır.

Bu şekliyle Arapça'dan başka dillerde bulunmayan ezdâd konusu üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Filolojiye dair eserlerde, meselâ Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) el-Ġa-rîbü'l-muṣannef, İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Fıḳhü'l-luġa ve ḫaṣâʾiṣü'l-ʿArabiyye ve İbn Sîde'nin el-Muḫaṣṣaṣ'ında ezdâda ayrılan fasıl veya bablardan başka bu konuyla ilgili otuzdan fazla müstakil eser yazılmıştır (Geniş bilgi için bk. Ahmed Şerkāvî İkbal, s. 295-301; M. Hüseyin Âl-i Yâsîn, MMİIr., XXXV/2, s. 331-335). Bu eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. Kutrub (ö. 206/821), el-Eżdâd (nşr. Hans Kofler, Islamica, 1931, V, 241-284, 385-461, 493-544). 2. Asmaî, Kitabü'l-Eżdâd (nşr. August Haffner, nâşirin S̱elâs̱etü kütüb fi'l-eżdâd' içinde, Beyrut 1912, s. 5-70). 3. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Hârûn et-Tevvezî, el-Eżdâd (nşr. M. Hüseyin Âl-i Yâsîn, Beyrut 1983). 4.İbnü's-Sikkît, Kitâbü'l-Eżdâd (nşr. August Haffner, nâşirin S̱elâs̱etü kütüb fi'l-eżdâd'ı içinde, Beyrut 1912, s. 163-220). 5. Ebû Hatim es-Sicistânî, Kitâbü'l-Maḳlûb laifzuhû fî kelâmi'l-ʿArab ve'l-müzâli ʿan cihetihî ve'l-eżdâd (nşr. August Haffner, nâşirin S̱elâs̱etü kütüb fi'l-eżdâd içinde, Beyrut 1912, s. 71-162). 6. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Kitâbü'l-Eżdâd (nşr. M. T-Houtsmaj, Leiden 1881; nşr. Muhammed Abdülkādir Saîd er-Râfii - Ahmed eş-Şinkītî), Kahire 1325; nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kuveyt 1960; Beyrut 1407/1987). 7. Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü'l-Eżdâd fî kelâmi'l-ʿArab (nşr. İzzet Hasan, I-II, Dımaşk 1963). 8. İbnü'd-Dehhân, el-Eżdâd fi'l-luġa (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdad 1963, Nefâʾi-sü'l-maḫṭûṭât içinde). 9. Radıyyüddin es-Sâgānî, el-Eżdâd (nşr. August Haffner, nâşirin S̱elâs̱etü kütüb fi'l-eżdâd'ının zeylinde, Beyrut 1913, s. 221-254). 10. Muhyiddin Münşî (ö. 1001/1592), Risâletü'l-eżdâd (nşr. M. Hüseyin Âl-i Yâsîn, MMİIr., Bağdad 1404/1984. XXXV/2, s. 331-375).

Arapça'da ezdâdın varlığı, sayısı ve gelişmesi eski müellifler kadar çağdaş araştırmacıların da dikkatini çekmiş ve bu konu onlar tarafından da incelenmiştir (Bk. bibi. ve Seyyid Ya'kūb Bekir, II, 108-110; Mansûr Fehmî, II 1935, s. 229-230).

BİBLİYOGRAFYA

Enbârî. el-Ezdâd (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrahim), Beyrut 1407/1987, nâşirin mukaddimesi, I, s. A-C, ayrıca bk. s. 1-3; Ebü't-Tayyib el-Lugavî. Kitâbü'l-Ezdâd (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1963, I, 1-2; Müberred, Me'ttefaka lafzuh ve'htelefe maʿnâh mine'l-Kurʾâni'l-mecîd, Kahire 1350, s. 2-3; İbn Fâris, eş-Şâhibî, Beyrut 1984, s. 201-202; İbn Sîde, el-Muhaşşaş, Beyrut 1398/1978, IV/13, s. 258-266; Süyûtî, el-Müzhir, I, 387-402; Muhammed b. Bedreddin el-Münşî, Risâ-letü l-ezdâd (nşr. M. Hüseyin Âl-i Yâsîn, MMİIr., XXXV/2 (1404/1984) içinde), nâşirin mukaddimesi, s. 231-249; Keşfü'z-zunün, I, 115-116; Bağdatlı Mehmed Fehmî, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332, s. 153-154; Sezgin. GAS, VIII, 66, 73, 89-90, 94, 133, 153, 177-178; Muhammed el-Antâkî, el-Veciz fi fıkhi'l-luğa, Beyrut 1969, s. 394-398; Hüseyin Küçükkalay, Kurân Dili Arapça, Konya 1969, s. 198-204; Seyyid Ya'kub Bekir, Nüşûs fî fıkhi'l-luğa, Beyrut 1970, II, 103-237; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîhu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, I, 196-200; M. Hüseyin Âl-i Yasin, el-Ezdâd fi'l-luğa, Bağdad 1394/1974; a.mlf., "Risâletü'l-ezdâd li - Muhammed Cemâliddîn b. Bedriddîn el-Münşî", MMİIr., XXXV/2 (1404/1984), s. 331-343; Maʿa'l-Mektebe, s. 298-299; Ahmed Şerkâvî İkbal. Muʿcemü'l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 293-301; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî Ya'kub, el-Muʿcemü'l-mufasşal fi'l-luğa ve'l-edeb, Beyrut 1987, I, 423-425; Sıddîk Hasan Han, el-Bülġa fî uşüli'l-luğa (nşr. Nezîr M. Mektebî). Beyrut 1408/1988, s. 340-342; Mansûr Fehmî, "el-Ezdâd", MMLA, II (1935), s. 228-244; Muharrem Çelebi, "Arapça'da Ezdâd Meselesi", DÜİFD, IV (1987), s. 35-50; D. Reig, "Antonymie des semblables et corrèlation des opposès en arabe", BEO, XXIV (1971), s. 135-155; [G] Weil, "Ezdâd", İA, IV, 431-433; a.mlf., "Addâd" EI² (İng.), I, 184-186; Abdülfettâh Bedevi, "el-Ezdâd", DMİ, II, 295-303.

Muharrem Çelebi

EZDİ, İsmail b. İshak

(bk. CEHDAMÎ)

EZDÎ, Yezid b. Muhammed

(يزيد بن محمّد الأزدي)

Ebû Zekeriyyâ (Ebû Zevke) Yezîd b. Muhammed b. İyâs el-Mevsılî el-Ezdî (ö. 334/946-46)

Musullu Tarihçi ve muhaddis

Kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Kadılık yaptığı bilinmekle beraber hangi şehirde ve hangi tarihlerde bu görevde bulunduğu tesbit edilememiştir. Ezdî, Muhammed b. Ahmed b. Ebü'l-Müsennâ el-Mevsılî, İshak b. Hasan el-Harbî, Ubeydullah b. Gannâm, Ali b. Hasan el-Kattân, Hasan b. Saîd b. Mihrân, Mutayyen el-Hadra-mî ve diğer bazı muhaddislerden hadis rivayet etmiş, kendisinden de Muzaffer b. Muhammed et-Tûsî, İbn Cümey" el-Gassânî ile Nasr b. Ebû Nasr et-Tûsî ve Ebü'l-Hasan b. Cami' rivayette bulunmuşlardır. Hadiste hafız olan Ezdî'nin rivayet ettiği hadisleri öğrencisi İbn Cümey1 el-Gassânî Muccem'inde toplamıştır.

Ezdî cesur bir âlim olup Abbasîler devrinde yaşadığı halde eserinde onları açıkça tenkit etmiş, halife ve valilerin yaptıkları zulüm ve haksızlıklara yer vermiş, hatta Emevîler'in Abbasilerden daha hayırlı bir hanedan olduğunu söylemekten çekinmemiştir.

Eserleri: 1-Târîhu'l-Mevşil. Musul'un tarihi hakkında yazılmış ilk eser olup mahallî tarih yazıcılığının güzel Örneklerinden birini teşkil eder. Tamamı üç cilt olan eserin sadece II. cildi günümüze intikal etmiştir. Ezdî, 101-224 (719-838) yılları arasındaki olayları ihtiva eden bu ciltte Musul'da hüküm süren hanedanlar, burada meydana gelen önemli siyasî olaylar hakkında bilgi vermekte, Musul'da valilik ve kadılık yapanlarla diğer bazı önemli simaların biyografilerini anlatmaktadır. Ayrıca bazı valilerin faaliyetlerinden, bunların Dımaşk ve Bağdat'taki merkezî hükümetle olan ilişkilerinden, halifelerin Musul'un yönetimiyle ilgili düşüncelerinden, şehrin mâruz kaldığı felâketlerden, Musul ve civarına yerleşen Yemenli

kabilelerin ensâbından, siyasî sahadaki etkinlikleri ve savaşlardaki kahramanlıklarından, bu kabilelere mensup ünlü simalardan bahseder. Müellif eserini esas itibariyle Musul'un tarihine tahsis etmekle beraber Abbasî ihtilâli, zındıkların Halife Mehdî-Billâh ve Hâdî-İlelhak zamanındaki faaliyetleri, doğuda ve kuzeyde meydana gelen çeşitli savaşlar, Mu'tasım-Billâh devrindeki Türk nüfuzu ve Muhammed b. Hâmid et-Tûsî'nin Bâbek el-Hürremî ile savaşması gibi hususlardan da bahseder. Ezdî birçok konuda Taberînin Tarih "ini esas almış ve onun tesirinde kalmıştır. Bununla beraber Taberî'nin ve diğer tarihçilerin kaydettiği birçok Önemli olaya eserinde yer vermemiştir. Abbasî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansür'un amcası Abdullah b. Ali'ye yazdığı eman

mektubunun tam metni ve bazı muhaddis ve âlimlerin hayatlarına dair malumat sadece Târîhu'l-Mevşü'de bulunmaktadır. 700 beyit kadar şiirin yer aldığı eserde zaman zaman çeşitli ilmî meselelere ve tartışmalara da temas edilmektedir. Kitapta 124 (741-42) ve 152 (769) yıllarına ait olayların atlanmış olması ya müstensih hatası veya müellifin bu yıllarda cereyan eden olayları kayda değer görmemesiyle izah edilebilir. Ezdî kitabını çeşitli kaynaklardan ve şifahî rivayetlerden istifade ederek hazırlamıştır. İbn Ebû Tâhir Tayfur, Taberî ve Ya"-kübî'nin Târih'en, Mes'ûdî'nin Mürû-cü'z-zeheb'L İbn Kuteybe'nin eJ-Macd-rif i, Ebû Hanîfe ed-Dîneverrnin el-Ahbâru't-tıvâl'ı, Ebû Ömer el-Kindî'nİn el-Vülât ve'l-kudât'ı Belâzürî'nin Fütû-hu'l-büidân'ı eserin başlıca kaynaklarını teşkil eder. Sahasındaki en başarılı çalışmalardan kabul edilen Târihu'l-Mevşıî siyasî tarih açısından olduğu kadar ilim, kültür ve medeniyet tarihi bakımından da değerli ve orijinal bir kaynaktır. İzzeddin İbnü'l-Esîr ve İbn Haldun gibi pek çok tarihçi Musul tarihiyle ilgili olaylarda Târîhu'l-MevşıH kaynak olarak kullanmış, hatta bazı kısımları iktibas etmiştir. Bilinen tek nüshası Chester Beatty koleksiyonu (Dublin-İr-landa) arasında bulunan (nr. 3030) Târîhu'l-Mevşıl'in Kahire Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (Tarih, nr. 2475) ve el-Hizânetü't-Teymûriyye'de fotokopileri (Tarih, nr. 2303) mevcuttur. Eser Ali Habîbe tarafından neşredilmiştir (Kahire 1387/1967). 2-Kitâbü Tabakâti'l-muhaddisîn. Kaynaklarda adı Kitâbü Tabakâ-ti'l-'ulemâ3 min ehli'l-Mevşıî, Kitâbü Tabaköti 1 -culemâ3 ve'l-muhad-dişîn min ehli'l-Mevşıl, Tabakâtü'l-'ulemâ3 bi'l-Mevşü, Tabakâtii ehli'l-Mevşıl, Tabakâtii muhaddişî ehli'l-Mevşıl, Târîhu muhaddişi'l-Mevşıl gibi değişik şekillerde kaydedilen (Ezdî, s. 301; Yâküt, V, 225; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehztb, 111, 297; îbn Mâkûlâ, I,

176-177) ve başta muhaddisler olmak üzere Musul'da yetişmiş âlimlerin biyografilerini ihtiva eden eser zamanımıza intikal etmemiştir. Hakkındaki bilgiler çeşitli rical ve tabakat kitaplarında mevcut nakil ve iktibaslara dayanmaktadır. 3-el-Kabâ'il ve'l-hıtat. Musul'a gelip yerleşen çeşitli kabilelerin kollarından, neseplerinden, onlarla ilgili haber ve rivayetlerden ve İslâmî devirde yetişen âlim ve fakihlerden bahseden bir eser olup (Ezdî, s. 96) günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ezdî. Târîhu'l-Meuştt (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967, naşirin mukaddimesi, s. 6-31; İbn Cümey' el-Gassânî. Mu'cemü'ş-şüyûh (nşr. Ömer Abdüsseiâm Tedmürî), Beyrut 1407/1987, II, 379; İbn Mâkûlâ. el-lkmâl, I, 176-177; Yâküt. Mu'cemü'l-büldân, V. 225; İbnü'l-Esîr. üsdul-ğabe, I, 11; Zehebî, Aclâmü'n-nübetâ', XV. 386-387; a.mlf., Tezkiretul-huffâz, III. 894-895; İbn Hacer, Lisânü'l-MÎzân, 111, 257, 261-262; a.mlf.. Tehztbü't-Tehzîb, III, 297; Sehâvî. el-İ'tân bi't-tevbîh, s. 283; Süyûtî. Tabakâtul-huffâz (Ömer), s. 366; Keşfü'z-zunûn, I, 307; Brockelmann. GAL SuppL, I, 210; A. J. Arberry, The Chester Beatty Libraıy A Hand List of the Arabic Manuscripts, Oxford 1955, 1, 11; Kehhâ-le. Mucemü'l-muelliffln, XIII, 238; Sezgin. GAS, 1, 348, 350; Müneccid. Mu'cem, ili, 49-50; F. Rosenthal. A Histoıy of Müslim Historiography, Leiden 1968. s. 121, 153-154, 482, 545; a.mlf., “al-Azdi”, '/?(İng.), I, 813; Paul G. Forand, “The Governors of Mosui According to al-Azdı's Tarikh al-Mawsil”, JAOS, LXXX!X (1969), s. 88-105.

Abdülkerim Özaydın

EZEL

الأزل

Başlangıçsız zaman, zihnen başlangıcı düşünülemeyen süre, varlığın geçmişte sonsuzca devam etmesi anlamında felsefe ve kelâm terimi.

Sözlükte kıdem* ile eş anlamlı olarak "başlangıcı olmama" anlamına gelir. Ezel kelimesinin "şiddet, darlık, hapislik" mânasındaki ezl köküyle bir anlam ilişkisi bulunmamaktadır. Bu sebeple bazı dil bilginleri ezelin, "yok olmadı, zeval bulmadı" mânasındaki lem yezel fiilinden ihtisar edilmiş olabileceğini (lemyezel-yezeliyyün - ezeliyyün - ezel) düşünmüşlerdir (Bk. Lisânü'l-Arab, "ezl" md).

Ezel ve ezelî kelimeleri Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde geçmez. Ancak Hadîd sûresinin 3. âyetinde yer alan, "O evveldir ve âhirdir" ifadesindeki "evvel" kelimesi İslâm âlimleri tarafından Allah'ın ezelî olduğu mânasında anlaşılmıştır. Ayrıca halk, ibda', inşâ, tekvin gibi hususlara dair âyetlerle Allah'ın doğmuş olmadığını, bir benzerinin bulunmadığını, hiçbir şeye ihtiyacı olmayıp her şeyin ona muhtaç olduğunu, bütün kusurlardan münezzeh bulunduğunu ifade eden âyetler de dolaylı olarak Allah'ın varlığının ezelî ve kadîm olduğunu, O'ndan başka hiçbir varlığın bu vasıfla nitelendirilemeyeceğini göstermektedir. Aynı mahiyetteki anlatımlar hadislerde de görülür. Bundan başka Allah'ın doksan dokuz isminin sıralandığı hadiste ezeliyeti ifade eden evvel, mübdi', tâm gibi isimlerle birlikte ezelî ile aynı mânaya gelen kadîm ismi de zikredilmiştir (İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10). "Kendisiyle birlikte hiçbir şey yokken Allah vardı" anlamındaki hadis (Müsned, IV, 431, 432; Buhârî, "Bedʾul-ḫalḳ", I, "Tevḥîd", 22; Tirmizî, "Menâḳıb", 74), İslâm âlimlerince Allah'ın ezelî olduğu mânasında anlaşılmıştır. Kur'an ve Sünnette Allah'ın varlığının bir başlangıcı bulunmadığı yönündeki bu doğrudan veya dolaylı ifadeler sebebiyle bütün müslümanlar, Allah'ın varlığı ve birliği gibi itikadı esaslar yanında ezelî ve ebedîliği konusunda da görüş ve inanç birliğine varmışlardır.

Özellikle vahdeti vücûdcu düşünürlere göre Allah'ın dışındaki bir kısım varlıklara da ezelî sıfatı nisbet edilebilir; meselâ a'yân-ı sâbite*nin Allah'ın ilminde ezelî olduğu söylenir. Ancak bu nisbî ve İtibarî bir ezeliyet olup gerçek anlamda ezelîlik yalnız Allah'a mahsustur. Bu farkı vurgulamak üzere Allah'ın ezelîliği için "el-ezelü'l-mutlak" veya "ezelü'l-âzâl" terkipleri kullanılmıştır (Abdülkerîm el-Cîlî, I, 101-102, 104). Ayrıca İslâmî literatürde "kadîm" ve "ezelî" anlamında lem yezel, "bakî" ve "ebedî" anlamında lâ yezâl tabirleri de geçmektedir.

İlk İslâm filozofu olarak bilinen ve aynı zamanda kelâmcılarla yakın İlişkisi bulunan Ya'kūb b. İshak el-Kindî, ezelî terimini "yok olması imkânsız varlık" diye tarif eder. Ona göre ezelînin varlığı için bir başlangıç düşünülemez, çünkü sürekli olarak vardır. Varlığı başkasına bağlı değildir, bu sebeple onun illeti yoktur. Ezelî varlık istihale geçirmez; çünkü istihale bir değişmedir ve ezelî varlık değişmez, eksiklikten tamlığa doğru da olsa başkalaşmaz. Ezelînin eksik varlık olması mümkün değildir; zira o, kendisini daha yetkin kılacak bir duruma doğru değişime uğramaz. Şu halde ezelî varlık zorunlu olarak tamdır (Resâʾil, s. 113-114). Öte yandan maddî varlık cinsleri ve türleri olan varlıktır, ezelînin ise cinsi yoktur; buna göre maddî varlık ezelî olamaz. Kindî çeşitli aklî deliller göstererek hareket ve zamanın da ezelî olmadığını ispatlamakta ve sonuç olarak sadece "gerçek bir'in yani Allah'ın ezelîlikle nitelendirilebileceğini ortaya koymaktadır (a.e, s. 113-122, 153, 215). Fârâbiye göre de tam anlamıyla ezelî olan sadece "ilk varlık" yani Allah'tır. Zira ilk varlık diğer bütün varlıkların ilk sebebidir. O bütün eksiklik çeşitlerinden münezzehtir; en şerefli ve en kadîm varlıktır. 0 bilfiil vardır; bilkuvve var olduğu, yahut herhangi bir şekilde yok olmasının da mümkün bulunduğu düşünülemez.

Bundan dolayı O ezelîdir ve ezelî olması için varlığının geriye doğru devam etmesini sağlayacak başka bir şeye ihtiyaç göstermeksizin varlığı süreklidir (Ârâʾü ehli'l-medîneti'l-fâżıla, s. 37-38).

Ancak gerek Fârâbî gerekse daha açık ve ayrıntılı olarak İbn Sînâ, Aristo'nun âlemin ezelîliği yönündeki görüşlerinin etkisiyle, Yeni Eflâtuncu sudûr teorisinden de faydalanarak zât ve zaman bakımından olmak üzere iki türlü ezelîlik kabul etmişlerdir. Buna göre Tanrı zât ve mertebe bakımından ezelîdir; şu anlamda ki O illeti bulunmayan varlık olup kendisi diğer bütün

varlıkların illetidir ve bu mânada ezelî olarak bütün varlıklardan öncedir. Fakat Tanrı ezelî bir sebeptir ve bundan dolayı O'nun eserlerinin de ezelî olması gerekir; bu da âlemin bir eser (maʿlûl) olarak zaman bakımından ezelî olduğu sonucunu doğurur (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, s. 266-268). Şu halde "yokluk ve zıtlık ancak ay feleğinin altındaki şeyler için söz konusudur" (Fârâbî, Ârâʾü ehli'l-medîneti'l fâżıla, s. 37). Bu şekilde Allah'ın zât bakımından ezelî olduğu hususunda İslâm filozofları ile kelâmcılar arasında görüş birliği bulunmakla birlikte, kelâmcılar Allah'ın zât ve sıfatlarından başka ezelî varlık kabul etmenin imkânsız olduğunu söylerken Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bazı İslâm düşünürleri Allah'ın zâtı yanında âlemin, yani feyz ve sudûr sürecinde yer alan akıllar, nefisler, felekler gibi kozmik varlıkların zât bakımından Tanrı'ya bağlı ve O'ndan sonra, zaman bakımından ise ezelî olduğunu savunmuşlardır. Bu yüzden de kelâmcılar tarafından şiddetle eleştirilmiş, hatta zaman zaman tekfir edilmişlerdir. Ancak bu onların nihaî görüşü değildir; nitekim Fârâbî, "Allah zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış ve onun hareketi sonucunda zaman meydana gelmiştir" (el-Mecmûʿ, s. 27) demektedir. Ebû Bekir er-Râzî ise Fârâbî ve İbn Sînâ'dan daha da ileri giderek Allah ile birlikte nefis, zaman, mekân (halâ) ve maddenin de (heyula) ezelî olduğunu iddia etmiştir (Bk. Âlem; Hudûs; Kıdem).

İslâm akaidine göre Allah için bir başlangıç ve son düşünülemez. O hep vardı ve daima var olacaktır; yokluğu düşünülemeyen vâcibü'l-vücûddur. O'nun bulunmadığı bir zaman düşünülürse sonradan (hadis) olduğu kabul edilmiş olur; hadis olan ise Tanrı olamaz. Eğer O ezelî varlık kabul edilmezse ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerden vazgeçilmesi gerekir. Çünkü her üç delil de Tanrı'nın ezelî olduğu öncülüne dayanmaktadır. Ontolojik delil, Tann'yı "yokluğu mantıken düşünülemeyen varlık" olarak kabul ederek yola çıkar; kozmolojik delilin "ilk sebep" terimindeki "ilk" kelimesi zaman açısından önce olan anlamında değildir. Çünkü Tanrı zaman üstüdür, zamanın dışındadır. Bu sebeple "ilk" kelimesi burada ontolojik mânada kullanılmıştır. Yine Tanrı ezelî olmasaydı teleolojik delil, âlemdeki nizam ve gayeyi kaostan çıkarmak gibi bir mecburiyetle karşı karşıya kalırdı ki bu imkânsızdır.

Kelâmcılar, varlıkları ezelî olup olmamaları bakımından başlıca üç kısma ayırmışlardır, a) Hem ezelî hem ebedî olan varlık; bu iki sıfat sadece

Allah’a mahsustur, b) Ne ezelî ne de ebedî olan varlık: Kâinat, c) Ezelî olmayıp ebedî olan varlık: Âhiret. Bunun aksi, yani ezelî olup da ebedî olmayan bir varlık düşünülemez; çünkü “kıdemi sabit olanın ademi imkânsızdır” (et-Taʿrîfât, “ezelî” md).

Ezelî kelimesinin nisbet ifade ettiğine bakarak Allah’ın zâtının “ezel” denilen bir şeyde hasıl olduğunu düşünmek uygun bulunmamıştır; zira bu durumda Allah’ın zâtının bir şeye muhtaç olduğu izlenimi doğmaktadır. Ezelî, “hiç evveli olmayan (lem yezel) varlık” demektir. Allah’ın zâtının “lem yezel” olması, geçmişte O’nun varlığı bulunmaksızın herhangi bir zamanın geçmemiş olduğu anlamına gelir. Bazı bilginler, Allah hakkında zaman fikrini hatıra getirir ve tenzih akidesini zedeler düşüncesiyle, “Allah ezelde mevcuttu” denilmesini de uygun bulmamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ezl” md.; Cürcânî. et-Ta’rîfât, “ezelî” md.; a.mlf.. Şerhu’l Mevâkıf İstanbul 1311, III, 22-23; İbrahim Medkûr, el-Muʿce-mü’l-felsefî, Kahire 1399/1979, “ezelî” md; Müsned, IV, 431, 432; Buhârî, “Bedʾü’l-halk”, 1; “Tevhîd”, 22, “Megâzî”, 67, 74; İbn Mâce. “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Menâkıb”, 74; Kindî, Resâʾil, s. 113-122. 153, 169, 185, 194, 215; Fârâbî, Âraʾü ehlimedîneti’l-fâzıla (nşr. A. Nasri Nâdir), Beyrut 1986, s. 37-38; a.mlf., el-Mecmûʿ, Kahire 1325/1907, s. 27; Eş’arî, Makâ-lât (Ritter), İstanbul 1930, II. 517-518; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ (nşr. İbrahim Medkûr), Tahran 1363, s. 264-268; a.mlf., er-Risâle fi’l-hüdûd (Resâʾil içinde), Kahire 1326, s. 102; Beyhaki, el-Esmâʾ ve’ş-ştfât, s. 9-11; Gazzâlî, el-Maksadü’l-esna, s. 135-136; a.mlf., Tehâfütü’l-felâsife (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1982, s. 48 vd.; Baklî, Meşrebü’l-ervâh, s. 218-219; Fahreddin er-Râzî Şerhu esmâʾilâhi’l-hüsnâ, Kahire 1396/1976, s. 323 vd., 355-356; Âmidî, el-Mübîn, s. 118-119; a.mlf., Gâyetü’l-merâm, s. 246-247; Devvânî, Şerhu’l-ʿAkāʾid, İstanbul 1317, I, 76-78; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü’l-kâmil, Kahire 1402/1981, I, 100-104; Beyâzîzâde, İşârâtü’l-merâm, s. 88, 90, 91, 111

Ahmet Saim Kılavuz

EZFERİ

أظفرى

Muhammed Zahîrüddîn Mîrzâ Alî Baht b. Sultân Muhammed Velî Gürgânî (ö.1234/1818)

Vâkıcât-i Ezferî adlı hatıratı île tanınan şair, Bâbürlü şehzadesi.

1172'de (1758) Delhi'de Lal Kale'de (Red Fort) doğdu. Evrengzîb'in soyundan olup Muizzüddin Cihandar Şah'ın kızı İffet Ârâ Begüm'ün torunudur. İlk öğrenimini Delhi'de gördü. Diğer Bâbürlü şehzadeleri gibi ona da İngiliz Doğu Hindistan Şirketi tarafından bir miktar tahsisat ayrılmıştı. Cihandar Şah zamanından (1712-1713) beri prensler sarayda çok sıkı bir gözetim altında tutulduğu için Ezferî de hayatının ilk otuz yılını burada geçirdi. Önceleri çok iyi geçindiği Şah Âlem'le daha sonra arası açıldı ve 1203'te (1789) saraydan kaçtı. Bir süre kaldığı Ceypûr ve Codpûr yoluyla Leknev'e gitti; orada Eved (Oud) hâkimi Âsafüddevle tarafından iyi karşılandı. Bu arada Lâl Kalede gözetim altında bulunan ailesi de kaçarak buraya geldi. Âsafüddevle hepsine maaş bağladı. Yedi yıl kadar Leknev'de oturduktan sonra Patna yoluyla Maksudâbâd'a (Mürşidâbâd) hareket etti ve 1797'de oraya ulaştı. Maksudâbâd'da bir süre kalıp Madras'a gitti; burada nevvâbın maddî ve manevî yardımlarını gördü ve ölümüne kadar Madras'ta yaşadı.

Ezferî Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca biliyordu. Tıp, astroloji, remil, nazım ve vezin tekniği gibi değişik alanlarda geniş bilgi sahibiydi. Ancak daha çok şiirle ilgilendi. Urduca bir divanı yanında Farsça ve Türkçe şiirleri büyük bir yekün teşkil etmekteydi. Ayrıca Arapça, Farsça ve Türkçe kelimeleri kullandığı "rîhte" denilen Urduca şiirleri de vardır. Hâtıratının sonunda bahsettiği diğer bazı çalışmaları gibi Farsça ve Türkçe şiirleri de kaybolmuştur.

Eserleri. Vâḳıʿât-ı Eẓferi (Madras 1958). Ezferî 1797'de Maksudâbâd'da yazmaya başladığı bu Farsça kitabını 1806'da Madras'ta tamamlamıştır.

Eser, 1788'de Delhi'yi ele geçiren ve kamasıyla Bâbürlü Hükümdarı II. Şah Âlem'in gözlerini çıkaran Gulâm Kādir Rohilla'nın geçici yükselişinin tarihî bir değerlendirmesiyle birlikte Ezferinin şahsî tecrübelerini, hâtıralarını ve 1806'ya kadar gördüğü

yerler hakkındaki müşahedelerini ihtiva etmektedir. Vâḳıʿât'ın yazma bir nüshası Berlin'de Königlichen Bibliothekte bulunmaktadır (nr. 496). Coğrafî açıdan da büyük değer taşıyan eser Abdüssettâr tarafından Urduca'ya tercüme edilmiş ve aslından önce Terceme-i Vâḳıʿât-ı Eẓferî adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Hüseyin Mahvî Sıddîkī, Madras 1937).

Ezferî'nin Vaḳıʿat'ında ve diğer bazı kaynaklarda zikredilen eserleri de şunlardır: Lugat-ı Türkî-i Çağatâî (Ferhengi Ezferî) (Türkçe-Farsça ve Farsça-Türkçe bir sözlük olup müellif bu eserini Leknev'de kaldığı sırada yazmıştır); Merġūbü'l-fuʾâd (Ali Şîr Nevâî'nin Türkçe Mahbûbulkulûb'unun bazı ilâvelerle Farsça seçili bir tercümesi olup 1793'te tamamlanmıştır; eksik bir nüshası Pencap Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır); Nisâb-i Türkî Çağatâî (şiirlerini ihtiva eden Türkçe bir eserdir); Tengrî Târî (Emîr Hüsrev'e atfedilen Ḫaliḳ Bârî'ye yazılmış Türkçe-Hintçe bir nazîredir); Risâle-i Ḳabriyye (ʿAlâmâtü'l-ḳażâyâ) (Hipokrat'ın yaklaşan ölümün işaretleri üzerine yazdığı bir risale olduğu sanılan bu eseri Arapça'dan Farsça'ya manzum olarak çevirmiştir); Nüsḫa-i Sâniḥât (1221de [1806-1807]) yazdığı bu eser kendi görüşleriyle üzüntülerini açıkladığı 119 anekdotu ihtiva eder); Fevâʾidü'l-eṭfâl (tıbba dair bir eserdir); Fevâʾidü'l-mübtedî (bir gramer kitabıdır); Mîzân-i Türkî (Çağatay Türkçesi gramer kitabıdır); Arûzzâde (Bâbür'ün Aruz Risalesi adlı kitabı esas alınarak hazırlanmış Türkçe manzum bir eserdir; eksik bir nüshası Pencap Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcuttur); Dîvân-ı Ġazeliyyât-ı Urdu; Dîvân-ı urdu (Madras Üniversitesi tarafından neşredilmiştir); Dîvân-ı Fârsî vü Türkî vü Rîḫte (Bk. Ezferî, hâtime; EI² İng.I, 813; Elr., III, 257-258).

BİBLİYOGRAFYA

Ezferî, Vâkıʿât (trc. Kamer Hüseyin Mahvî), Madras 1937, hâtime; Muhammed Gavs Han, Şubh-i Vatan, Madras 1258, s. 35; a.mlf., Gülzâr-ı Aʿzam, Madras 1272; G. de Tassy, Histoire de ta littėrature Hindouie et Hindoustanie, Paris 1870, I, 265; Rieu, Catalogue, III, 1051; Sabahaddin Abdurrahman, Bezm-i Tîmûriyye, Aʿzamgarh 1948, s. 426-427; H. M. Elliot - J. Dowson, History of India as Told by its Own Historians, Delhi 1964, VIII, 234; Storey, Persian Literature, I/l, s. 642-643, 1322; A. Urûc, Tezkire-yi Fârsîgû Şuʿarâ-yı Urdû, Lahore 1971, s. 121-122; Hanbâbâ, Fihrist, V, 5384; M. Mujeeb. The Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 503-505; A. S. Bazmee Ansari. “Azfari”, EI² (İng.), 813; a.mlf. - Sehâvat Mirza, “Ezferî”, UDMİ, II, 870-874; M. Baqır. “Azfari Gürgâni”, Elr., III, 257-258.

A. S. Bazmee Ansari

EZGİ, Mehmet Suphi

(ö.1869-1962)

Türk mûsikisi âlimi ve bestekârı.

İstanbul Üsküdar'da doğdu. Babası Telgraf ve Posta Nezâreti muhasebe mümeyyizi İsmail Zühdü Bey, annesi Emine Hanım'dır. Orta öğreniminden sonra girdiği Askerî Tıbbiye'den 1892'de tabip yüzbaşı olarak mezun oldu ve Bingazi'deki 58. Alay'ın birinci taburuna hekim tayin edildi. Mehmet Suphi asabiye mütehassısı olarak uzun süre burada görev yaptı. Bu arada Osmanlı-İtalyan harbine katıldı ve 1913 yılında İstanbul'a döndü. 1. Dünya Savaşı yıllarında miralay rütbesiyle Beykoz Serviburnu Emrâz-ı İntâniyye Hastahanesi başhekimliğinde bulundu. İstiklâl Harbi başladıktan sonra Anadolu'ya geçti ve Ankara Merkez Hastahanesi başhekimliği yanında çeşitli yerlerde hekimlik yaptı. Cumhuriyetin ilânını müteakip askeriyedeki görevinden emekliye ayrıldıysa da dokuz yıl daha çeşitli yerlerde hükümet ve belediye tabipliği gibi resmî görevlerde bulunduktan sonra istifa etti.

1932 yılında İstanbul Belediye Konservatuvarı Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Heyeti üyeliğine tayin edildi. Böylece Ezgi'nin hayatında, Türk mûsikisi inceleme ve araştırmaları doğrultusundaki çalışmalarının ağırlık kazandığı yeni bir dönem başlamış oluyordu. Bu heyetteki çalışmaları on beş yıl sürdü. Son yıllarını Beykoz'da münzevi bir şekilde geçirdi. 12 Nisan 1962 tarihinde vefat etti ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Fransızca yanında Arapça ile Farsça'ya vâkıf ve mûsikiden dinî ilimlere kadar uzanan çeşitli alanlarda geniş bir kültüre sahip olan Ezgi asıl şöhretini Türk mûsikisi çalışmalarıyla elde etmiştir. Henüz beş yaşında iken mahalle mektebinde okuduğu ilâhilerle dikkati çekti. Aynı zamanda hanende ve sazende olan babasının evinde düzenlediği ve devrin belli başlı mûsikişinaslarının iştirak ettiği toplantılara önceleri sesiyle katılmaya başladı. İlk mûsiki derslerini on iki yaşlarında, keman hocalığı da yapan Muzıka-i Hümâyun Kolağası Tahsin Beyden alan Ezgi, kısa sürede

evlerindeki toplantılara kemanı ile iştirak edecek bir seviyeye geldi. Babasının kanun hocası Kanunî Hacı Arif Bey'den Batı notası. Rauf Yekta Bey'den işaretli Hamparsum notası öğrendi. Daha sonra da bunun gizli Hamparsum denilen şeklini çözdü. On yedi yaşında Zekâi Dede'nin talebesi oldu ve ondan üç yıl kadar ders aldı. Zekâi Dede vasıtasıyla tanıştığı Kozyatağı Rifâî Tekkesi şeyhi Halîm Efendi'den önce sînekeman, ardından tanbur dersleri aldı. Halîm Efendi'nin tanbur çalmayı III. Selim'in tanbur hocası İsak'ın talebesi Oskiyamdan öğrendiği göz önüne alınırsa geleneksel tanbur tavrının böylece Suphi Ezgi'ye intikal ettiği anlaşılır. Hocaları arasında ayrıca, Askerî Tıbbiye'de öğrenci iken derslerine devam ederek birçok fasıl geçtiği Medenî Aziz Efendi ve özellikle seçkin bir dinî mûsiki repertuvarı elde ettiği Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede ile 1911 'den sonra Batı mûsikisi ve armoni dersleri aldığı Edgar Manas'ın önemli bir yeri vardır.

Suphi Ezgi, meşhur mûsikişinaslardan aldığı çeşitli dersler sayesinde daha önce yaşamış birçok mûsiki üstadının üslûbuna da nüfuz etti ve bunlar ileride katılacağı eser tesbiti çalışmalarının esasını oluşturdu. 1913te Hüseyin Sadeddin Arel ile birlikte, öncülüğünü Rauf Yekta Bey'in yaptığı Türk müzikolojisi incelemelerine katıldı. Daha sonra Arel ile Ezgi'nin çalışmalarına İştirak eden Salih Murat Uzdilek'le birlikte "Arel - Ezgi - Uzdilek sistemi'ni ortaya koydu. Türk mûsikisinin ses sistemindeki perdelerin mahiyetini tesbit eden bu düzen, uzun yıllar öncesine giden yoğun araştırmalar sonucunda meydana getirilmiştir. Tartışmaları günümüzde de süren Türk mûsikisinin ana dizisi konusunda, Suphi Ezgi ile Rauf Yekta Bey arasındaki karşılıklı mektuplarda (1924) ve yine aynı şekilde Türk Musikisi Dergisi'nde Ezgi'nin Muhyiddin Erev ve Ekrem Karadeniz ile olan yazışmalarında (Bk. bibl) ileri sürülen ve tartışılan fikirler mûsiki araştırmacıları için incelenmeye değer niteliktedir.

Ezgi, İstanbul Belediye Konservatuvarı Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Heyeti'nde önce Rauf Yekta, Ali Rifat Çağatay ve Ahmet Irsoy'la, ilk ikisinin vefatı üzerine (1935) Ahmet Irsoy ve Mesut Cemil'le birlikte, 1943 yılında lrsoy'un vefatından sonra da tek başına çalıştı. Bu çalışmalar, birçok eserin unutulmaktan kurtarılıp yeniden Türk mûsikisi repertuvarına kazandırılması bakımından büyük önem taşımaktadır.

Hamparsum ve Batı notasını iyi bilen Suphi Ezgi, bilhassa eser incelemesi esnasında mukayeseler sonucu ortaya çıkan farklılıkların giderilmesi hususunda gösterdiği titizlik ve gayretiyle tanınmıştır. İyi bir tanburî idi. Aynı zamanda ney üflüyor, keman ve sînekeman da çalıyordu. İcracılığının en önemli yönü ise güzel sesinin yanında kendine mahsus tavır ve üslûbunun hâkim olduğu hanendeliğidir. Ezgi ayrıca pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Kemal Batanay, Ercüment Berker, Fahri Kopuz, Lâika Karabey, Mesut Cemil, Yılmaz Öztuna, Ahmet Çağan, Arif Sami Toker tanınmış bazı isimlerdir.

Eserleri. 1. Nazarî, Amelî Türk Musikisi (I-V, İstanbul 1933-1953). Türk mûsikisi kaidelerinin müsbet ilim esaslarına göre araştırılıp tesbit edildiği eser, en eskisinden başlayarak mûsikiyle ilgili kaynakların incelenmesi suretiyle kaleme alınmıştır. Kendi bestelerinden yirmi beşinin de yer aldığı eserde ayrıca 650 civarında yazar tarafından derlenen mûsiki eserinin notası mevcuttur. Bunlar arasında Ezgi'nin otuz yıllık çalışma sonucu tesbit ettiği, Türk mûsikisinin zamanımıza ulaşan en büyük eseri kabul edilen Nâyî Osman Dede'ye ait Mirâciyye'nin ayrı bir yeri vardır. 2. Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhîler (I-III, İstanbul 1931-1933). Rauf Yekta, Ahmet Irsoy ve Ali Rifat Çağatay ile müşterek olarak hazırlanan eser "Türk Mûsikisi Klasiklerinden" ana başlığı altında yayımlanan serinin ilk üç cildi olup I. cildi tevşîh, II ve III. ciltleri ilâhi notalarına ayrılmıştır. 3. Türk Musikisi Klasiklerinden Bektaşi Nefesleri (IV-V, İstanbul 1933). Rauf Yekta, Ahmet Irsoy ve Ali Rifat Çağatay ile ortak hazırlanan bu eser adı geçen serinin iki cildini teşkil etmekte ve seksen dokuz nefes notası ile bazı nefes güftekârlarının hayatı hakkında kısa bilgiler ihtiva etmektedir. 4. Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevi Âyinleri (VI-XVIII, İstanbul 1934-1939). Ezgi, kırk bir adet âyîn-i şerif notasının güfteleriyle birlikte yer aldığı bu eserin ilk dört cildini Rauf Yekta, Ahmet Irsoy ve Ali Rifat Çağatay ile, diğerlerini ise Ahmet Irsoy ve Mesut Cemil'le beraber hazırlamıştır. "Türk Mûsikisi Klasiklerinden" serisi içinde yer alan eser on üç fasikülden meydana gelmekte olup günümüzde Mevlevi" âyinleri konusunda klasik eser hüviyetini kazanmıştır. 5. Hafız Mehmed Zekâî Dede Efendi Külliyâtı (I-III, İstanbul 1940-1943). Ahmet Irsoy'la müştereken hazırlanan kitapta Zekâi Dede'nin eserlerinin notaları neşredilmiştir. 6. Eve Bûselik, Mahur Bûselik, Muhayyer Bûselik, Neva Bûselik, Bûselik, Hisar Bûselik Fasılları (İstanbul 1943). Ahmet Irsoy'la birlikte hazırlanmıştır. 7. Tanbûrî Mustafa

Çavuş’un 36 Şarkısı (İstanbul 1948) Biri hariç eserde yer alan bütün şarkıların ara nağmeleri Suphi Ezgi tarafından bestelenmiştir. 8. Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na’t-Salat-Durak (İstanbul 1945). Ezgi tarafından tesbit edilen elli dört parçanın notasını ihtiva eden eserde Arapça metinlerin tercümeleri de verilmiştir.

Suphi Ezgi’nin hepsi İstanbul Konservatuvarı neşriyatı olan bu eserlerinin dışında, ilk kısmı Musiki Mecmuası ‘nda (sy. 17-19) tefrika edilmiş “Tanbur Metodu” ile yarım kalmış bir “Türk Musikisi Solfej Metodu” mevcuttur. Ayrıca İstanbul Enstitüsü dergisi’nde Türk mûsikisi usul geçkilerini konu alan bir makalesi yayımlanmıştır (sy. 2 (istanbul 1956), s. 37-49). Ezgi Tanbûrî Ali Efendi. Hacı Arif Bey ve Şevki Bey külliyatlarını hazırlamaya çalışmışsa da bunları tamamlayamamıştır.

Suphi Ezgi 700’den fazla eser bestelemiş, ancak bunlardan sadece durak, peşrev, saz semâisi, oyun havası, taksim, beste, ağır semâi, yürük semâi, marş ve şarkı formundaki 165’ini neşre lâyık görmüştür. Sözleri Tevfik Fikret’e ait olan Vatan Şarkısı adlı eseri Paris Konservatuvarı profesörlerinden Albert Lavignac tarafından armonize edilmiştir (Notası için bk. Şehbâl, sy. 64 (1 Temmuz 1328), s. 307). Şarkılarından yirmi sekizini, 1916 yılında Musahibzâde Celâl’in Lâle Devri Opereti için şair Nedim’in kaside, gazel ve şarkılarından bestelediği eserler teşkil eder. Ayrıca kürdî makamının hüseynî-aşiran perdesindeki şeddini “aşkef-zâ”, buseliğin aynı perdedeki şeddini de “ruhnüvâz” adlarıyla müstakil yeni makamlar haline getirmiş ve şeref-i hamî-dî makamının adını “şerefnümâ” olarak değiştirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi. Türk Musikisi, I, 3-6; a.mlf.. “Vatan Şarkısı”, Şehbâl, sy. 64, İstanbul 1328, s. 307; a.mlf., “Özlü Bir Musiki Hasreti Başlıklı Yazıya Cevap”, TMD, sy. 29 (1950), s. 4-5; a.mlf., “Bay M. Erev’in Birinci ve İkinci Mektuplarına Cevap”, a.y., sy. 32 (1950). s. 4-5, 20; a.mlf., “Bay M. Erev’e İkinci Cevabım”, a.y., sy. 33 (1950), s. 4, 20-21; a.mlf., “M. Erev’in

Yazışma Üçüncü Cevap”, a.y., sy. 34 (1950), s. 4-5, 22-23; a.mlf., “Bay M. Erev’e Cevap”, a.y., sy. 35 (1950), s. 4-5, 23; a.mlf., “Bay Muhittin Erev’e Cevap”, a.y., sy. 36 (1950). s. 4-5, 21-24; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 264-265; Sadun Kemâli Aksüt, Beşyüz Yıllık Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1967, s. 147-148; Bedî’ Men-sî [Hüseyin Sadettin Arel], “Subhi Ezgi”, Şehbâl, sy. 5, İstanbul 1325, s. 89; Muhittin Erev, “Özlü Bir Musiki Hasreti”, TMD, sy. 28 (1950), s. 1, 23-24; a.mlf., “Üstad Dr. Subhi Ezgi’ye”, a.y., sy. 30 (1950), s. 9; a.mlf, “Nazari ve Ameli Türk Musikisi Adlı Eser Üzerine Bazı Mülâhazalar”, a.y., sy. 31 (1950), s. 6-7, 20-21; Ekrem Karadeniz, “Sayın Doktor Subhi Ezgi’ye Açık Mektup”, a.y., sy. 31 (1950), s. 8-9; İsmail Baha Sürelsan, “Doktor Subhi Ezgi’nin Ardından”, MM, sy. 171 (1962), s. 75, 94; a.mlf. “Doktor Subhi Ezgi”, a.y., s. 75, 94; a.mlf.. “Doktor Subhi Ezgi”, Ahenk Gazetesi, 15 Ağustos 1963, s. 2; a.mlf. “Doktor Subhi Ezgi”, MM, sy. 206 (1965), s. 37-38; a.mlf., “Doktor Subhi Ezgi’nin Mektupları”, Musiki ve Nota Mecmuası, sy. 6, İstanbul 1970, s. 4-6; sy. 8 (1970). s. 4-6; sy. 11 (1970), s. 4-6; sy. 13 (1970), s. 4-7; sy. 14(1970), s. 4-6; sy. 17 (1971), s. 4-6; Bedi N. Şehsuvaroğlu, “Türk Musikisi ve Dr. Subhi Ezgi”, MM, sy. 171 (1962), s. 71, 76; Hayri Yenigün, “Subhi Ezgi ve Nedim’in Şiirleri”, a.y., sy. 206 (1965), s. 39-41; TA, XVI, 69; Salahattin Göktepe, Büyük Müzisyenler Ansiklopedisi, İzmir 1962, s. 310; Türkiye 1923-1973 Ansiklopedisi, İstanbul 1974, II, 623; Ahmet Say, Müzik Ansiklopedisi, Ankara 1985; Öztuna. BTMA, I, 274-277.

İsmail Baha Sürelsan

EZGİ, Muhlis Sabahattin

(ö.1889-1947)

Türk mûsikîsi bestekârı.

Adana'da doğdu. Babası Sultan Abdülaziz'in başmâbeyncisi Hurşit Bey, annesi Sînesâf Hanım'dır. Babasının 1897'de Drama'da vefatı üzerine annesi irâde-i seniyye ile Selanik'te ikamete tâbi tutuldu. Muhlis Sabahattin burada Selanik Terakki Mektebi'ne devam etti. Daha sonra ailesiyle birlikte İstanbul'a gitti ve 1904'te Galatasaray Sultânîsi'ne girdi. II. Meşrutiyetin ilânından sonra 1908'de siyasetle uğraşmaya başladı. Osmanlı Demokrat Fırkası Cemiyeti adlı partide ve bu partinin 1910 yılında birbiri ardınca kapatılan Türkiye, Selâmet-i Umûmiyye, Hâkimiyyet-i Milliyye, Yeni Ses ve Muahede adlı gazetelerinde çalıştı. Aynı yılın aralık ayında Bezmi Nusret (Kaygusuz) ve Suphi Nuri (İleri) ile birlikte Genç Türk gazetesini çıkardı. Devrin İktidarına devamlı muhalefeti sebebiyle İstanbul'dan sürülmesi kararlaştırıldığından Avrupa'ya kaçmak zorunda kaldı.

I. Dünya Savaşı'nın başlayacağı sıralarda siyasetle uğraşmamak şartıyla ve özel bir afla İstanbul'a dönmesine izin verildi. Hayatının bundan sonraki yıllarında sadece mûsiki ile meşgul oldu ve bu arada birçok talebe yetiştirdi. 1920-1922'de Beşiktaş Çerkez Kız Mektebi'nde mûsiki dersleri verdi. 12 Şubat 1947 tarihinde Heybeliada Sanatoryumumda öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi. Bestekâr Neveser Kökdeş'in ağabeyidir.

Son devir musikişinasları arasında önemli bir yeri olan Muhlis Sabahattin asıl şöhretini bestelediği operetlerle yapmıştır. İlk mûsiki zevkini, aynı zamanda evinde mûsiki toplantıları tertip etmekle tanınan babasından aldı. Ud, keman, nısfiye ve on iki telli saz gibi aletleri çalan babasının ölümünden sonra annesinden piyano dersleri almaya başladı. Galatasaray Sultânîsi'ndeki talebeliği esnasında mektebin mûsiki muallimi olan bir İtalyan hanımdan aldığı piyano dersleriyle bu çalışmalarını ilerletti. Avrupa dönüşü çalışmalarını sadece mûsiki üzerinde yoğunlaştırdığı için zamanla bu sahada meşhur oldu. Mûsikiye olan kabiliyetinin yanında kuvvetli bir

hafızaya da sahipti. Bu meziyetlerini azmiyle birleştirerek kendisini yetiştirdi. Daha geniş bir mûsiki öğrenimi yapabilseydi ulaştığı seviyenin çok üzerinde bir bestekâr olacağına muhakkak nazarı ile bakılan Muhlis Sabahattin yirmi beş yıl içerisinde yirmi yedi adet operet, revü ve orkestra eseri bestelemiştir. İlk iki sahne eseri olan üç perdelik Çâresâz operetiyle Hilâl-i Ahmer Çiçeği adlı revüsü 1917'de oynanmış ve büyük ilgi görmüştür. Bizzat yönettiği operet toplulukları kurarak İstanbul'da ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinde verdiği mûsikili temsillerle müzikli oyun türünün temsilcisi olmuştur.

Muhlis Sabahattin Ezgi sahne eserlerini 1917-1920, 1921-1935 ve 1936-1942 yılları arasında olmak üzere üç devreye ayırmıştır. Bunlar arasında ilk dönem eserlerinden Çâresâz ile ikinci dönemde bestelediği Gül Fatma ve bilhassa Ayşe operetleri çok tutulmuştur. Güftelerinin birçoğunu kendisinin yazdığı, bir kısmı hayatta iken plağa alınan eserlerinde daha çok Türk mûsikisi makam ve usullerini kullanan Muhlis Sabahattin ayrıca otuz beş civarında şarkı ve bir de marş bestelemiştir. Şarkılarının pek azında görülen bazı prozodi bozuklukları melodik yapıdaki ahenkli ses örgüsüyle örtüldüğünden eserin güzelliğine zarar vermemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Celâl Esat Arseven, Muhlis Sabahattin, İstanbul 1947; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 223; Sadun Kemâlî Aksüt, Beşyüz Yıllık Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1967, s. 93-94; Mustafa Rona, Elli Yıllık Türk Mûsikisi, İstanbul 1970, s. 333-335; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1984, I, 171, 175, 177-178; Osman Nihat Akın, "Muhlis Sabahattin", TMD, sy. 2 (1947), s. 6; Yismeyi Özdemir, "Muhlis Sabahattin Ezgi", Kafdağı, sy. 37-40, İstanbul 1990, s. 20-21; İ. K. Dursunoğlu, "Acımız; Şubatın Alıp Götürdükleri", Beste, sy. 1, istanbul 1991, s. 4-5; TA, XVI, 68-69; Salahattin Göktepe, Büyük Müzisyenler Ansiklopedisi, İzmir 1962, s. 485; Öztuna, BTMA, I, 273-274.

İsmail Baha Sürelsan

EZHER

الأزهر

Kahire’de, İslâm dünyasının halen yaşamakta olan en eski dinî eğitim kurumu durumundaki cami ve etrafındaki külliye.

1-Mimari,

a) Fatımî Dönemi. Zamanla Mısır’ın Fâtımîler’den itibaren bütün dönemlerine ait farklı mimari üslûplarını bir arada sergiler hale gelen ilk bina, Halife Muiz-Lidînillâh’ın emriyle. Fustatı fethederek yakınına Kahire’yi kuran veziri ve kumandanı Cevher es-Sıkıllî (es-Saklâbî) tarafından şehrin cuma camii olarak yaptırılmıştır. İnşaatın Cemâziyelevvel 359’da (Mart 970) başlayıp Ramazan 361’de (Haziran 972) bittiği ve ayın ilk cuma namazıyla (7 Ramazan/22 Haziran) ibadete açıldığı bilinmektedir. Makrizî’nin de metnini verdiği mihrap üstü kubbesinin kasnağında bulunan kitâbesi

XX. yüzyılın başlarında kaybolmuştur. İlk devir kaynaklarına adı Musalla’l-Kāhire ve Câmiu’l-Kāhire şeklinde geçen camiye daha sonraki yıllarda verilen “Ez-her” (çok parlak, çok güzel) adının Şiî Fâtımîler tarafından, bu kelimenin müennesi olan Hz. Fatıma’nın “Zehra” lakabından esinlenerek konulmuş olabileceği ileri sürülmektedir. Yine Fâtımîler döneminde camiye onun adıyla anılan bir de maksure eklenmiş olmasının bu fikri güçlendirdiği söylenebilir.

Yeni inşa edildiğinde halen mevcut bulunandan daha küçük olan yapı, açık bir avlunun çevresinde yer alan kıble yönündeki ana ibadet mekânı ile iki taraflı revaklardan ibaretti ve yuvarlak revak kemerleri korint başlıklı devşirme sütunlar tarafından taşınıyordu. İbadet mekânı kıble duvarına paralel beş nef ile onları dikine keserek mihraba doğru uzanan ve biraz daha yüksekçe olan bir orta neften meydana geliyordu. Biri mihrap üzerinde, diğer ikisi kıble duvarının köşelerinde olmak üzere günümüzde hiçbir izi kalmayan üç kubbesi bulunmaktaydı. Avlunun iki yanındaki revakların her

biri de üç kubbe ile örtülmüştü ve bunları taşıyan kemerlerin içteki ikisi mermer sütunlara, avluya bakan en dıştaki ise dikdörtgen kesitli kesme taş payelere oturuyordu. Cami avlusunun ortasına açılan ana kapının üstüne oturtulmuş tuğladan bir minaresi vardı. Bu ilk yapıdan sadece revaklarla mihrap ve mihrap kemerinin üst kısmını çevreleyen alçı süslemelerin bir kısmı ve kuzey duvarındaki birkaç pencere kafesi korunabilmiştir. 1933 yılına kadar Memlûk devrine ait nakışlı ahşap bir kaplamayla kapatılmış olan bu orijinal mihrabın alt kısmı renkli mermerden yapılmış, üst kısmı Endülüs tarzında alçı kabartma motiflerle bezenmiştir. Özellikle iki yanı sütunçeli mihrap nişinin iç ve dış yüzünde yer alan kûfî hatla yazılmış âyetlerle bunları çevreleyen ve duvar sathını kaplayan bitkisel ve geometrik motifli süslemeler, devrin karakteristik tezyinat anlayışının değerli örnekleri arasındadır. Bu devirde camide, cuma günleri tekerlekleri üzerinde çekilerek mihrap yakınındaki yerine getirilen ve namazdan sonra hücresinde muhafaza edilen ahşap bir minberin kullanıldığından bahsedilmektedir (Muhammed el-Behî, s. 126).

Camideki kayda değer ilk tamirat üçüncü Fatımî halifesi Hâkim -Biemrillâh tarafından yaptırılmıştır (1009). Halife minare ile birlikte yapının bazı bölümlerini yeniletmiş, ayrıca camiye iki büyük şamdanla ramazan geceleri yakılmak üzere on yedi gümüş kandil vakfetmiştir. Bu dönemden de geriye yalnızca halen Kahire'deki Methafül-fen-ni'l-İslâmi'de korunan, üzerine kûfî hatla halifenin adı yazılmış 3, 20 m. yüksekliğinde iki kanatlı ahşap kündekârî bir kapı kalmıştır. 519'da (1125) yedinci halife Âmir-Biahkâmillâh'ın yaptırdığı seyyar ahşap mihrap da caminin ilk dönemlerinden kalan eserler arasında özellik arzeden değerli bir mimari unsur olarak yine Methafü'l-fenni'l-İslâmide saklanmaktadır. Birbirine geçme ahşap parçalardan meydana gelen bu mihrap geometrik ve bitkisel desenli oymalarla tezyin edilmiş ve üst kısmına da Bakara sûresinin 239. âyetiyle yaptıran için bir duayı ve 519 tarihini ihtiva eden kûfî yazılar işlenmiştir.

Fâtımîler devrinde Ezher'de görülen en önemli inşa faaliyetlerinden biri, Hafız-Lidînillâh tarafından caminin batı kapısı yakınma günümüze ulaşmayan Fâtımatüzzehrâ maksuresinin yaptırılmasıdır. Bundan daha önemlisi ise aynı halifenin binaya, avluyu dört taraftan kuşatan yeni revaklarla orta nefın baş tarafına oturtulan ve içinde kûfî hatla yazılmış

çeşitli âyetlerin yer aldığı, devrin alçı işçiliğinin çok güzel bir örneğini günümüze taşıyan nakışlarla süslü bir kubbe ilâve ettirmesi olmuştur.

b) Eyyûbî Dönemi. Fâtımîler zamanında altın çağını yaşayan ve onların Şiî-Bâtınî inançlarının yayılmasına yardım eden bir eğitim kurumu olarak çeşitli vakıf ve imkânlarla desteklenip geliştirilen ve bu bakımdan ayrı bir önem kazanan Ezher Camii, Fâtımîler'in yıkılmasından sonra (1171) Sünnî Eyyübîler zamanında (1171-1252) ihmal edilmiş görünmektedir. Selâhaddîn-i Eyyûbî burada cuma namazı kılınmasını yasaklamış (Aş. bk). ayrıca Mısır'ın diğer camilerinde yaptığı gibi kubbesinde mevcut 5000 dirhem gümüş tutarındaki tezyinatı da söktürmüştür. Yine bu yıllarda geçirdiği yangın ve depremlerle harap olan caminin vakıflarının yağmalanması sebebiyle yeterince bakımı da yapılamamıştır.

c) Memlûk Dönemi. Ezher yüz yıla yaklaşan bir ihmal devresinden sonra Sultan Zahir I. Baybars zamanında (1260-1277) yeniden eskiyi hatırlatan rağbet günlerine kavuştu. Yakınında oturan Emîr İzzeddin Aydemir el-Hillî cami ile İlgilenmeye başlayarak önce vakıflarının bir kısmını tekrar bağlattı: arkasından sultanın da yardımını sağlayarak kendi bütçesinden duvarlarını, direklerini, tavanını ve mahfilini tamir ettirip badanasını yaptırdı; ayrıca tabanını döşeterek halı ve yaygılarını tamamlattı. Sultanın naibi Emîr Bilbek el-Hâzindâr ez-Zâhirî de Şâfiî fakihleri için özel bir maksure ile camiye yeni bir minber yaptırdı; günümüze ulaşmayan bu ahşap minberin 10 Rebîülevvel 665 (9 Aralık 1266) tarihli kitabesi halen Cezayir Müzesi'nde korunmaktadır. Caminin 1933'e kadar orijinal mihrabını örten nakışlı ahşap kaplama ile avlunun etrafında halen giriş kapısının iç cephesinde bir tek örneği kalmış bulunan ahşap balkonlar da (şürfe) bu devrin eseridir. Böylece geniş bir onarım gören cami, yeni minberin yapılmasından bir hafta sonra tekrar cuma namazına açıldı (18 Rebîülevvel 665/17 Aralık 1266). 702 (1303) yılında Kahire'de birçok binanın yıkılmasına yol açan büyük depremde Ezher de harap oldu ve Sultan Nasır b. Muhammed Kalavun'un emriyle Emîr Sellâr'ın nezâreti altında tamir edildi; ayrıca camiye Mansûriyye denilen ve Mısır'daki bütünüyle taştan yapılmış ilk örneklerden olan bir minare eklendi.

Memlükler Dönemine Ait İlâve Binalar. Taybarsiyye Medresesi. Ezher'in bir külliye haline gelmesinde caminin etrafına inşa edilen medrese ve revak

(Aş. bk) gibi çeşitli yapıların büyük rolü vardır. Caminin Ezher meydanına açılan ve Bâbülmüzeyyinîn denilen üzeri minareli ana kapısının sağında yer alan medrese, Nakibütcüyûş Alâeddin Taybars el-Hâzindârî tarafından özellikle Şafiî fıkhının okutulması için yaptırılmıştır; bânisine nisbetle Taybarsiyye adıyla anılır. İnşaatı 709'da (1309) bitirilen bu medrese ile Fâtımîler'den sonra binaya ilk büyük ilâve yapılmış olduğu gibi, o zamana kadar sadece camide yürütülen ve gittikçe artan eğitim faaliyetlerini karşılamak için de Ezher bünyesinde ayrı mekânlar yapma geleneği başlatılmış oldu. Medresenin dört pâye üzerine oturan kare planlı ana mekânının etrafında bir kütüphane, bânisinin üzeri kubbe ile örtülü türbesi ve öğrencilerle hocaların kalmaları için yapılmış odalarla halen kullanılmayan abdest alma yerleri ve helâlar bulunmaktadır. Taybarsiyye Medresesi, Ezher Külliyesi'nin en değerli mimari ve tezyinî unsurlarını ihtiva eden ve Memlük devrinin sanatta ulaştığı ileri merhaleyi gösteren en kıymetli bölümdür. Eski ve yeni birçok kaynak medresenin mermer işçiliğine ve tezyinatının mükemmelliğine dikkat çekmişler ve özellikle renkli mermerlerden yapılmış mihrabı ölçüleri, tezyinatı ve işçiliği bakımından bir şaheser olarak tanımlamışlardır (Meselâ bk. Makrîzî, II, 383; Tâhâ el-Velî, s. 480). XIX. yüzyılda Osmanlılar zamanında Abdurrahman Kethüda tarafından yaptırılan esaslı tamirat sayesinde, sahip olduğu en değerli özellikleriyle günümüze ulaşan medresenin bir bölümü halen Ezher Kütüphanesi'ne, bir bölümü de yine Ezher bünyesinde faaliyet gösteren Lecnetü'l-fetvâ'ya tahsis edilmiş durumdadır. Kaynaklarda geçen, bugün de halk arasında yaşayan bir rivayete göre Taybars binanın inşası tamamlandıktan sonra kendisine sunulan hesap defterlerini suya atmış ve, "Allah için yaptığımız harcamalardan dolayı kimseyi hesaba çekmeyiz" diyerek hayır işlerindeki samimiyetini göstermiştir. Halkın inanışına göre onun bu davranışı da eserinin uzun ömürlü ve şerefli bir âbide olarak günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır.

Akboğaviyye Medresesi. Bâbülmüzeyyinîn'in solunda bulunan medrese, buranın holüne açılan giriş kapısı üstündeki kitabesine göre 739 (1338-39) yılında Emîr Alâeddin Akboğa Abdülvâhid tarafından

Şafiî ve Hanefî fıkhının okutulması için tanınmış mimar İbnü's-Süyûfî'ye yaptırılmıştır. On iki sütunun taşıdığı, ortasında küçük bir kubbe bulunan devrin tezyinatına sahip ahşap bir çatıyla örtülmüştür. Kubbenin en üst

kısmında bazı âyetlerle bunların altında, yapının bitiş tarihini Muharrem 740 (Temmuz 1339) olarak veren ve bânisinin adını taşıyan bir kitabe bulunmaktadır. Medresenin camiye bitişik kıble duvarında. Taybarsiyye mihrabının benzeri bir renkli mermer mihrapla yanlarına açılmış iki pencere yer almaktadır. Sokağa bakan iki cephedeki üçer pencere ile aydınlanan bina 1896 yılından beri Ezher Kütüphanesi'nin ana bölümünü teşkil etmekte ve özellikle kitap sanatları bakımından kıymetli yazmaların da teşhir edildiği okuma salonu vazifesini görmektedir. Medresenin inşası sırasında yanına Sultan Nasır Muhammed b. Kalavun tarafından babasınınki gibi tamamıyla taştan olan bir de minare yaptırılmıştır. Zamanla yıkılarak yok olmaya yüz tutan ve sadece Akboğaviyye revakı adıyla anılan medrese, yine Osmanlılar zamanında Abdurrahman Kethüdânın gayretiyle ihya edilmiştir.

Cevheriyye Medresesi. Ezher'in bir külliye halinde gelişmesini tamamlayan mimari birimlerden biri de Cevheriyye Medresesi'dir. Sultan Eşref Barsbay'ın hazinedarı Cevher Kanıkbay tarafından yaptırıldığı için (844/1440) onun adıyla anılan bu küçük ve iki katlı medrese, Ezher'in Fatımî devrine ait mihrabının solundaki küçük kapı (bâbüssır) yanından camiye bitişik olarak inşa edilmiştir. Alt katı, aralarını renkli mermerlerle tezyin edilerek döşenmiş küçük bir salonun ayırdığı dört eyvanla bânisinin türbesinden ve bazı odalardan meydana gelen yapının hocaların ikametine ayrılan üst katında da iki büyük ve birkaç küçük oda yer almaktadır. Biri cami içine açılan iki kapılı bina, alanının küçüklüğüne rağmen bir medresede bulunması gereken bütün bölümlere sahiptir. Özellikle renkli mermerlerden sanatkârane bir işçilikle yapılmış mihrabı, revzen-i men-kūş'ları, oyma desenler ve fildişi, sedef kakmalarla bezenmiş, üst bölümleri yazılı abanoz ağacından kapı, pencere ve dolap kapakları en önemli mimari-tez-yinî unsurlar olarak dikkat çeker. Kıble duvarının batısında yer alan zemini renkli mermerle döşenmiş kare şeklindeki oda medresenin bânisi Cevher Kanıkbay'ın türbesidir. Üstünü Kāsıdiyye Medresesi'nden sonra Mısır'daki en küçük taş kubbenin örttüğü türbenin en önemli özelliği kubbe dış yüzünün bitkisel motiflerle süslenmiş olmasıdır. Eyvanların ortasındaki ana sahnının üstünde ahşap tavanlı ve sekizgen kasnaklı bir kubbe bulunan medrese ufak çapta bazı onarımlar görmüş olmakla birlikte günümüze orijinal haliyle ulaşmıştır.

Memlükler Devrindeki Diğer İmar ve İnşa Faaliyetleri. Kaynaklarda Ezher'in, Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun'un üçüncü saltanatı dönemine rastlayan 725 (1325) yılında Kahire muhtesibi Kadı Necmeddin Muhammed b. Hüseyin el-İs'irdî tarafından kısmen yenilendiği kaydedilmekteyse de ayrıntılar hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kahire'de kendi adıyla anılan büyük bir medresenin de banisi olan Sultan Hasan (1347-1361), Ezher civarında oturan emîrlerinden Sa'deddin Beşîr el-Câmedâr vasıtasıyla binada büyük bir tamirat gerçekleştirmiştir. Önce cami içindeki sonradan yaptırılmış mahfil, maksure ve odalar yıktırılıp duvar ve tavanlar tamir edilmiş, ayrıca ana kapının yanına bir sebil, onun üstüne de fakir ve yetim çocukların okutulması için bir mektep yapılmıştır. Bu tamirden sonra âdeta yenilenen caminin Sultan Zahir Berkuk döneminde de kısa olan ana kapı üzerindeki tuğla minaresi yıkılarak yerine daha uzunu yapılmıştır (800/1397). Ancak bir süre sonra bu minare eğrildiği İçin tekrar yıkılıp yeniden ve bütünüyle taştan yapılmış (817/1414), on yıl sonra da aynı hatanın yine ortaya çıkması üzerine Sultan Eşref Barsbay'ın emriyle bir defa daha yenilenmiştir; bu sırada avluya da bir su sarnıcı yerleştirilmiştir. Sultan Eşref Kayıtbay ise 873 (1468-69) yılında, üzerinde bu minarenin de yer aldığı ana kapıyı bütünüyle yeniletmiş ve sağına kendi adıyla anılan bir minare yaptırmıştır. Kayıtbay ayrıca külliyeye bir abdesthane, fıskiyeli bir havuz, bir sebil ve bir mektep eklemiş, bu arada Revâ-ku'ş-Şâm ve Revâku'l-Etrâk'i tesis ettiği gibi Revâku'l-Megāribe'yi de onartmıştır. Bir kitabeden anlaşıldığına göre 900 (1494) yılında, Bursalı Hoca Mustafa b. Mahmûd adında bir Anadolu Türkü sultanın izniyle kendi kesesinden 15.000 dinar harcayarak camide esaslı bir tamirat yaptırmıştır. Memlükler'in son zamanlarında gerçekleştirilen bu geniş çaplı tamirler caminin korunmasında uzun süre etkili olmuştur. Bu dönemde külliyeye yapılan son ilâve, 915'te (1509) Kansu Gavri'nin Taybarsiyye Medresesi'nin cami avlusuna bakan cephesinin sağına diktirdiği Gavriyye minaresidir. Benzerlerine göre biraz daha iri gövdeli olan minare üç bölümlü, çifte şerefeli ve çift külâhlıdır. Ayrıca birinci ve ikinci bölümler arasına saç örgüsü şeklinde bir çifte merdiven yerleştirilmiştir. İnip çıkanların birbirlerini görmeden kullanabildikleri bu merdiven, İslâm mimarisinde pek az rastlanan bir uygulamanın ilk örneklerindendir.

d) Osmanlı Dönemi. Eski ve yeni müelliflerin hemen hepsinin verdikleri bilgilerden, Osmanlı döneminin Ezher Külliyesinin en parlak devirlerinden

biri olduğunu çıkarmak mümkündür. Ancak özellikle bazı yeni araştırmacıların bu açık gerçeği hafife alan, hatta inkâra varan taraflı beyanlardan kaçınmadıkları görülmektedir. Meselâ Mısırlı çağdaş araştırmacılardan Suâd Mâhir, Mesâcidü Mıṣr adlı kitabında Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethedilmesiyle burada üç asır boyunca gelişmiş İslâm medeniyetine vurulan darbenin Moğollar'ın Abbasî medeniyetine vurduğu darbeden daha ağır olduğunu söylemekte, arkasından da Türkler'in fethinin daha önce Mısır'da gelişen bu üç asırlık medeniyet

nurunun söndürülmesi için yapıldığını, bunun Mısır'daki ilmî ve fikrî hayata akseden menfî tesirlerinden Ezher'in de pek ağır bir şekilde nasibini aldığını ilâve etmektedir (I, 169-170). Ancak Ezher'in Osmanlı devrinde nasıl gerilediğini delillendirip açıklayamayan yazar, birkaç sayfa sonra ise Osmanlı devrinde Ezher'in kültür hayatı bakımından ağır tahribata uğradığını, fakat bütün bunlara rağmen mimari bakımdan ihmal edilmediği gibi korunup yenilendiğini, hoca ve öğrencilerinin de özel ihtimam gördüğünü belirterek önceki beyanlarını âdeta yalanlamak durumuna düşmüş (a.g.e., I, 208), ardından da Osmanlı devrinde Ezher'de yaptırılan imar faaliyetlerini uzun uzun anlatmıştır (a.g.e., I, 208-213). Suâd Mâhir aynı tutarsız bilgileri, ifadesini dahi değiştirmeden on beş yıl sonra yayımladığı el-ʿİmâretü'l-İslâmiyye ʿalâ merri'l-ʿuṣûr (Cidde 1985) adlı kitabında da tekrarlamaktadır (I, 376-377, 406-407). Bütün bunların ilmîlikten ne kadar uzak ve indî fikirler olduğu, müellifin yukarıya nakledilen açıklamaları kadar Ezher hakkında müstakil ve hacimli eserler veren Muhammed el-Behî ve Tâhâ el-Velî gibi diğer Mısırlı araştırmacıların yazdıklarından da (Bk. bibl) anlaşılmaktadır. Ayrıca Osmanlı devrinde gerek binalarına gerekse hocalarıyla öğrencilerine karşı gösterilen ilgi ve sağlanan imkânlar sayesinde Mısır'daki ilmî ve fikrî hayatın en güçlü ve devamlı temsilcisi olduğu kabul edilen Ezher hakkında ileri sürülmüş bu çelişkili iddiaların kabul edilmesi ortaya konulan deliller açısından da mümkün değildir. Bu iddianın kaynağı olarak İbn İyâs'ın Bedâʾiʿu'z-zühûr adlı eserinde kaydettiği (V, 188), Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden sonra oranın meşhur âlim, sanatkâr, tüccar ve devlet adamlarından, aileleri ve hizmetkarlarıyla birlikte sayıları bir rivayete göre 1800, bir rivayete göre daha az olan bir topluluğu İstanbul'a göndermesi hadisesi gösterilmektedir. Aynı konuya temas eden Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî de bunu "Mısır ulemâ ve ekâbirinden yüzlercesinin nefyedilmesi" şeklinde

kaydetmektedir ki (el-Ezher fî elfʿâm, I, 118) bu da öncekiler gibi yanlış ve tarafgir bir değerlendirmedir. Halbuki müellifin verdiği kaynakta (Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 188 vd) ulemâdan isimleri sayılanlar yirmiyi bulmamaktadır. Bu durum, İbn İyâs'ın da söylediği gibi Osmanlılar'ın fethettikleri her beldede asırlardır uyguladıkları bir usulün tabii neticesi olmakla birlikte hiçbir zaman bir şehri, bir müesseseyi harap edecek ve adına sürgün denilebilecek bir özellik göstermemiş, ayrıca bu âlimlerin çoğu İstanbul'da üç yıl gibi kısa bir süre kaldıktan sonra Kanunî Sultan Süleyman zamanında çıkan bir fermanla geri dönmüşlerdir. Dolayısıyla bu yorumlar, birçok Mısırlı yazarın her fırsatta tekrarladığı Osmanlı Devleti aleyhindeki yanlış kanaatin bu vesileyle de açığa vurulmasından başka bir şey değildir.

Osmanlılar'ın Ezher'e gösterdikleri büyük ilgi, Kahire'nin 923'te (1517) Yavuz Sultan Selim'in eline geçmesiyle başlamıştır. İbn İyâs'ın kaydettiğine göre sultan ilk cuma namazını Ezher'de kılmış, şehirde kaldığı süre içinde sık sık burayı ziyaret ederek her gelişinde müesseseye de hoca ve öğrencilere de büyük meblağlar tutan ihsanlarda bulunmuştur. Osmanlılar zamanında Ezher'de gerçekleştirilen belli başlı tamir, bakım ve ilâve inşaat faaliyetleri şu şekilde özetlenebilir:

1004'te (1595) Mısır Valisi Şerif Mehmed Paşa caminin harap olan kısımlarını onarttı ve günümüzde de Kıbletü'l-bâşâ adıyla anılan mihrabı yaptırdı; ayrıca talebelerin yemek işlerini düzene koyup mutfak tahsisatını arttırdı. 1014'te (1605) Defterdar Hasan Paşa avluyu yeniden döşeterek Revâku'l-Yemen ve Sâdetü'l-Hanefiyye makamı denilen kısımları inşa ettirdi. Kahire'yi 1083 Saferinde (Haziran 1672) ziyaret eden Evliya Çelebi'nin külliyenin mimarisi ve burada yürütülen eğitim faaliyetleri hakkında verdiği ayrıntılı bilgilerden, Ezher'in o dönemde güçlü vakıfları sayesinde gayet bakımlı ve faal bir durumda olduğu ve şehrin en önemli ilim-ibadet merkezini teşkil ettiği anlaşılmaktadır. 1134 (1721 -22) yılında vali İvaz oğlu İsmail Bey caminin tavanını yeniletmiş, 1148'de de (1735) Emîr Osman Kethüda Ezher'in dışında, hâfızlığa çalışan âmâ öğrencilerin kalması için günümüze ulaşmayan Zâviyetü'l-umyân'ı yaptırıp Revâku'l-Etrâk ile Afganistan'dan gelen öğrencilerin kaldığı Revâku's-Süleymâniyye'yi tamir ettirerek Revâku'ş-Şâm'ı genişletmiş ve külliyeye yeni gelirler bağlatmıştır. 1163'te (1750) Mısır Valisi Kör Ah-med Paşa da

son zamanlarda Ezher Kütüphanesi'nde muhafaza altına alınmış olan iki adet güneş saati yaptırarak camiye hediye etmiştir.

Ezher'i mimari bakımdan inceleyen araştırmacılar buradaki bakım, onarım ve genişletme çalışmalarının en büyük çaplı olanının Kazdağlı Abdurrahman Kethüda tarafından yaptırılan çalışma olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Bu hayır sahibi devlet adamı 1167 (1753) yılında, caminin kapalı mekânını mihrabın arkasına doğru yaklaşık bir misli genişlettirmiştir. Elli mermer sütunun taşıdığı kemerler üzerine oturmuş ahşap tavanla örtülen bu yeni kısmın kıble duvarına ayrıca mermerden güzel bir mihrap yerleştirilmiş ve üzerine bir kubbe yapılmıştır. Mihrabın sağında da devrin ahşap işçiliğinin karakteristik özelliklerini taşıyan bir minber bulunmaktadır. Halen soldaki duvarda görülen, üzerinde sekizgen bir istif halinde kûfî hatla Allah, Muhammed ve aşere-i mübeşşere isimlerinin yazılı olduğu mermer levha ise bu ilâve kısma bitişik yaptırılan bâninin türbesinden alınıp daha sonraki bir tamirde buraya monte edilmiştir. Abdurrahman Kethüdâ'nın yaptırdığı mihrabın yakınında Mihrâbü'd-derdîr adıyla anılan bir ikincisi, onun yakınında da İdâretü hıfzıl-âsâri'l-Arabiyye tarafından eski mihrabı örten ahşap kısımla bütünleştirmek için yaptırılmış bir üçüncüsü yer alır. Abdurrahman Kethüdâ'nın Ezher'in mimarisine kattığı önemli unsurlardan biri de caminin güney duvarıyla kıble duvarının kesiştiği köşeye yaptırdığı Bâbüssaâyide adıyla anılan ve Harrâtü Kettâme'ye açılan iki açıklıklı büyük kapıdır. Bu kapının kıble duvarına bitişik olan kısmına bir sarnıçla bir sebil yerleştirilmiş, bunun üzerine de yetim çocukların Kur'an öğrenmeleri için mermer sütunların taşıdığı kemerlere oturan bir mektep inşa edilmiştir. Böylece Ezher'in kıble duvarının sağında yer alan bu ikinci büyük kapıya da öteki gibi bir sebil-küttâb fonksiyonu kazandırılmıştır. Abdurrahman Kethüda ayrıca biri bu kapının yanına, diğeri kıble duvarının kuzeydoğusuna, mutfağa açıldığı için Bâbüşşürbe denilen yine kendisinin yaptırdığı kapının yanına iki minare inşa ettirmiş, böylece bütünüyle Osmanlı tarzında olan bu iki minare ile Ezher Külliyesi'nin o zamanki minare sayısını altıya çıkarmıştır.

Bâbüssaâyide'nin açıldığı genişçe holün alt kısmında Abdurrahman Kethüdâ'nın üstü kubbeyle örtülü, mermer mihraplı türbesi yer almaktadır. Binanın duvarları Hz. Peygamber" in hilyesine ait yazı ve nakışlarla süslü

olup caminin içindeki aşere-i mübeşşerenin isimlerinden müteşekkil sekizgen istif de buradan götürülmüştür.

Abdurrahman Kethüdâ'nın Ezher'deki imar faaliyetleri arasında, Mısır'ın Saîd bölgesinden gelen öğrenciler için Revâku's-Saâyide, Mekke'den gelenler için Revâku'l-Mekkiyyîn ve Afrika'nın Çad bölgesinden gelenler için Revâku't-Tekārine adları altında yaptırdığı üç de revak bulunmaktadır.

Abdurrahman Kethüdâ'nın külliyeye kazandırdığı en değerli mimari unsur, yapının taçkapısı özelliğine sahip olan çift açıklıklı Bâbülmüzeyyinîn'idir. Avluya açılan Fatımî devri ana kapısının önündeki giriş holünün (rehbe) Ezher meydanına ulaşan dış kısmında, Taybarsiyye ve Akboğaviyye medreseleri arasına yaptırılan bu kapı, vaktiyle Ezher talebelerini tıraş etmek için orada sıralanan berberlerden dolayı "berberler kapısı" mânasına gelen bu adla anılmaktadır. Kapının önemli özelliklerinden biri kitabesinin çok değişik tasarlanmış olmasıdır. En üstte sekiz bölümlü bir şerit içine Memlûk üslûbunda celî-sülüs hattıyla yazılmış sekiz beyitlik Arapça tarih manzumesi (Metni için bk. el-Ezherü'ş-şerif fî ʿîdihi'l-elfî, s. 153), bunun altına kabartma bir rozetin iki ana bölüme ayırdığı ve her birinin kenarlarını iki Osmanlı servisinin süslediği girift müsennâ bir istif içinde, "Accilû bi's-salâti kable'l-fevt" (Namazı vakti geçmeden kılmakta acele ediniz) ve, "es-Salâtü imâdü'd-dîn" (Namaz dinin direğidir) ibareleri, köşelere de birer tûbâ ağacı yerleştirilerek bunların tamamı Memlûk tarzı geçmelerle çerçevelenmiş ve böylece kitabeye bir pano görünümü verilmiştir. Yazılar siyah zemin üzerinde altın yaldızlı, servi ağaçları yeşil, tûbâ ağaçları ise yeşil-kırmızı boyalıdır.

Kapı 1896'da esaslı bir onarım geçirmiş, ancak bu sırada üstündeki mekteple yanındaki minare yıktırılmıştır. Bu âbidevî kapı mevcut haliyle Kahire'deki taçkapılar arasında, Osmanlı ve Memlûk mimari-tezyini üslûplarını belli bir uyum içinde bir araya getiren tek örnek olarak büyük değer taşımaktadır.

Bundan sonraki dönemlerde Ezher'de yürütülen imar faaliyetlerinin, gerek duyuldukça mevcut binaların uygun yerlerine eklenen öğrenci revaklarının yapımı ve tamirler şeklinde olduğu görülmektedir. Meselâ 1795'te Vali İbrahim Bey es-Sagir (el-Valî) Revâku'ş-şerâkut'u, Kavalalı Mehmed Ali

Paşa da 1805'te Şeyh Muhammed Vedâa es-Sinnârî'nin teşvikiyle Sudan'dan gelen öğrenciler için Revâku's-Sinnâriyye ile alt katındaki vakıf dükkânları yaptırmıştır. 1854'te Hidiv Said Paşa külliyede geniş çaplı bir tamire girişti ve bu sırada binaya sonradan Revâku'l-Hanefiyye adıyla anılan bölümü ekletti. Hidiv İsmail Paşa Bâbüssaâyide'yi, Muhammed Tevfik Paşa ise Abdurrahman Kethüdâ'nın yaptırdığı revaklar başta olmak üzere bazı bölümleri restore ettirdi. Hidivler dönemindeki en geniş çaplı restorasyon Abbas Hilmi Paşa zamanında gerçekleştirilmiş ve bu sırada Ezher'e son büyük ilâve olan ve paşanın adıyla anılan Revâku'l-Abbâsiyye eklenmiştir. Bâbülmüzeyyinîn'in güneyindeki köşede yer alan ve bütün mimari unsurları ile Osmanlı üslûbunu yansıtan bu üç katlı, büyük binanın bugün ikinci ve üçüncü katlarında Mısır'ın çeşitli bölgelerinden gelenler için ayrılmış bölümlerle revir, eczahane, bazı idarî birimlerin büroları, Mısır müftüsünün makamı vb. bulunmaktadır. Alt katında ise içindeki on iki mermer sütun ve renkli mermer mihrapla dikkat çeken büyük bir salon vardır. Bu dönemde ayrıca külliyenin yağla aydınlatılmasına son verilerek havagazı sistemine geçilmiştir.

Ezher'in mimari unsurları içinde revak adı verilen, fakat avlunun çevresindeki normal revaklarla (portik) herhangi bir benzerliği olmayan yirmi dokuz adet birim bulunmaktadır (Aş. bk). Yukarıda bir kısmının adı geçen ve çoğu külliyenin batı cephesi boyunca sıralanmış olan bu üç katlı ve birbirine bağlı birimler tamamen öğrencilerin ihtiyaçlarına cevap verebilecek planlarda inşa edilmişlerdir.

Ezher Külliyesi'nin tamir ve bakımı için yapılan çalışmalar krallık devrinde de sürdükten sonra 1952 yılındaki ihtilâli takiben cumhuriyete geçişle noktalanan siyasî hareketin ardından günümüze kadar gelmiştir. 19501i yıllardan itibaren yeni dershanelerin öğretime açılması ile yavaş yavaş boşaltılan tarihî binalar bir süre bakımsız kalmışsa da 1980'li yıllarda başlayan ve günümüze kadar süren büyük onarımla hemen hemen tamamen eski hallerine kavuşturulmuştur.

Bugün Ezher, etrafında zamanla teşekkül etmiş on üç mahallenin (Hârâtü'l-Ezher) ortasında on üç mihrabı, biri halen yıkılmış altı minaresi, irili ufaklı dokuz kapısı, civarında yaptırılmış olan havuzlu altı hamamı, üç abdest alma mahalli, altı sarnıcı, ana yapısı etrafında yer alan üç müstakil

medresesi ve yirmi dokuz revakı ile İslâm dünyasının 1000 yıldan beri görev yapan en eski öğretim kurumu ve en önemli külliyelerinden biri olarak geçirdiği eski canlı ve şaşaalı günlerini geride bırakmış ve daha çok ibadethane hüviyetine dönmüş durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Hıtat, II, 383; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, Kahire 1404, V, 178, 182-188 vd.; Evliya Celebi, Seyahatname, X, 194-196; Ali Paşa Mübarek, el-Hıtatû't-Tevfîkıyye, Kahire 1980, IV, 29-60; S. Flury, Die Ornamente der Hakim und Ashar Moschee, Materialen zur Geschichte der alteren Kunst des Islam, Heidelberg 1912; Hasan Abdülvehhâb, Târîhul-mesâcidi'l-eşeriy-ye, Kahire 1946, s. 47; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, Oxford 1952-60, I, 36-64, Iv. 4-14; Muhammed el-Behî, el-Ezher: târîhuh ve tetavvüruh, Kahire, ts. (Dârü'ş-Şa'b), s. 116-173; Suâd Mahir Muhammed, Mesâcidü Mısr ve evliyaʾühe'ş-salihûn, Kahire 1391/1971, I, 165-226; a.mlf., el-ʿ İmâretül İslâmiyye ʿalâ merri'l-ʿusûr, Cidde 1405/1985, I, 371-416; el-Ezherü'ş-şerîf fî ʿîdihil'l-elfî, Kahire 1403/1983, s. 63-160; D. Behrens-Abouseif, The Minarets of Cairo, Kahire 1985, s. 62-66; Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, el-Ezher fî elfʿâm, Beyrut 1408/1988, I, 19-126; Tâhâ el-Velî, el-Mesâcid fi'l-İslâm, Beyrut 1409/1988, s. 471-557; K. Vollers, "Ezher", İA, IV, 433-434.

Mustafa Uzun

2. Eğitim Öğretim ve Sosyal Hayat.

A) Fâtımî Dönemi. Ezher Camii'nde yapılan ibadetlerde Fâtımî halifeleri, belirli özellikleri ve protokolleri olan bir topluluk içerisinde en önde

bulunmaktaydılar. Fâtımî saltanatı boyunca bu cami, âdeta bir bayram havasında yapılan pek çok dinî kutlamanın merkezi oldu. Çeşitli halk kesimleri bu tür merasimlere katılmaya büyük bir istek duyduğu gibi bizzat Fâtımî halifeleri de bu törenlerde bulunmaya ve toplanan kalabalıkları görmeye hayli önem veriyorlardı. Bu dönemde yapılan dinî ihtifallerin en ünlüleri mevlidi nebevî ile receb ve şabanın başı ve ortalarına rastlayan "vekūd" gecelerinde düzenlenenlerdi. Bu vesilelerle kādıl-kudât ve dâi'd-duât, devlet erkânı, hatipler ve şairler toplanıyor, akşamları cami içinde ve çevresinde mum ve kandiller yakılıyor, yemek ve tatlı sunuluyor, altın buhurdanlıklar içinde tütsüler dolaştırılıyordu. Fâtımîler dönemi boyunca bu tür dinî merasimlerle sevinç gösterileri devam etti. Bu arada matem günü kabul edilen aşure günü geldiğinde Şiîler iş yerlerini kapatır, Ezher'de matem meclisi toplanır, şiirler okunurdu. Daha sonra 549'da (1154) Meşhed-i Hüseynî tamamlanınca bu merasimler orada yapılmaya başlandı. Kādılkudât haftanın belirli günlerinde görevini Ezher'de ifa eder, muhtesib ise hafta boyunca çalışmalarını sırayla Amr b. Âs ve Ezher camilerinde yürütürdü; önemli merasimlerle genel duyuru ve açıklamalar Ezher'de yapılırdı.

Fâtımî Devleti'nin ilk kuruluş yıllarından itibaren Ezher'in bir eğitim ve öğretim mekânı olarak değerlendirilmesi yoluna gidildi. Açılışının üzerinden henüz üç yıl geçmişken meşhur Şiî fakihi Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed en-Nu'mân el-Kayrevânî, ölümüne kadar sürdüreceği kādılkudâtlık görevini yapmak üzere Ezher'e gelip yerleşti ve burada babası Muhammed Nu'mân'ın el-İḫti-ṣâr adlı fıkıh kitabını okutmaya başladı. Böylece ilk defa 365 (975) yılında gerçekleştirilen eğitim faaliyetlerine bu âlimin gayretleriyle devamlılık kazandırıldı. Onun ölümünden sonra Ezher'deki fıkıh eğitimi oğulları tarafından yürütüldü. 369'da (980) Vezir Ya'kūb b. Killis de Şiî fıkhı üzerine tertip ettiği ve er-Risâletü'l-ʿAzîziyye adını verdiği kitabını okutmak İçin Ezher Camii'ni tercih etti. Ya'kūb b. Killis bu tarihten itibaren Ezher'de görev yapmak üzere otuz yedi müderris görevlendirmiş ve bunlara maaş bağlamıştır. Yapılan çalışmaların bir kısmında edebiyat ve dil sahasına ağırlık verilmekle birlikte Ezher'deki ilmî faaliyetin başta gelen özelliği Şiîliğin ön planda tutulması idi. Halife Hâkim-Biemrillâh'ın teşebbüsüyle 395'te (1005) Dârülhikme kurulduktan sonra mezhepçiliği esas alan faaliyetlerin zayıfladığı görülür; bu durum fıkıh dışındaki konuların da araştırılmasına zemin hazırladı. Böylece

edebiyat ve dil alanındaki çalışmalara ilâve olarak felsefe, tıp ve matematik gibi bazı aklî ilimler de derece derece gerek âlimlerin gerekse talebelerin ilgisini çekmeye başladı. Çok geçmeden burası zamanın bazı ünlü âlim ve ediplerinin toplandığı bir yer oldu. Bunlar arasında tarihçi Muhammed b. Abdullah el-Musabbihî, nahiv âlimi Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Havfî, hadis ve kıraat âlimi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hişâm el-Mısrî, muhaddis ve tarihçi Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme el-Kudâî sayılabilir. Fâtımî halifelerinin Ezher'e gösterdikleri ihtimam ve masraflarının karşılanması için ayırdıkları bol tahsisat, üstlendiği davet görevini yerine getirmesi için itici bir güç oluşturuyordu. Makrîzî, aralarında Ezher'in de bulunduğu bazı dinî kurumların yararına kullanılmak üzere Kahire'deki birtakım tesislerin istimlâk edilmesine dair Halife Hâkim-Biemrillâh'ın emriyle düzenlenmiş bir vakıf belgesinin metnini vermektedir. Bu uygulama sonraki dönemlerde de devam etmiş, hem halifeler hem de bazı hayır severler Ezher'e pek çok emlâk vakfetmişlerdir. Bunun yanı sıra öğrenci ve hocalar için yapılan çeşitli aynî ve nakdî yardımlarda bir artış dikkati çekmektedir. Öte yandan caminin yakınlarında toplanan ve muhtemelen geceyi burada geçiren yoksullar da bu gibi bağışlardan nasip alıyorlardı. İbnü'l-Me'mûn, 517'de (1123) bir dinî gün münasebetiyle Ezher Camii ile Fustaftaki el-Câmiu'l-atîk'te fakirler için un ve helva dağıtıldığını zikreder. Ezher'in işlerini yürüten kimseye "müşrif" deniliyordu. Bu yetkili külliyenin umumi işlerine, vakıf mallarından gelen gelirlerin, bağış ve yardımların toplanmasına nezaret eder, ayrıca vakıf belgelerinde ve bağışta bulunanların talimatlarında belirtilen kayıtlara uygun olarak müderrisler, din görevlileri ve cami müştemilâtında oturan yoksullarla ilgili olanlar dahil harcamaların tamamını denetim altında bulundururdu. Hâkim-Biemrillâh'ın yaptırdığı Hâkim Camii ibadete açıldıktan sonra halife cuma hutbelerini önce burada, ertesi hafta Ezher'de ve daha sonra da sırasıyla Tolunoğlu ve Fustat (Amr b. Âs) camilerinde irad etmeye başladı. Daha sonra şartlar değişti ve hutbe yalnızca Ezher ve Hâkim camilerinde okunur oldu.

b) Eyyûbî Dönemi. Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Mısır'da hâkimiyet kurutup Fâtımî hanedanının ortadan kaldırılması ve hutbenin Abbasî halifesi adına okutulmasıyla Ezher için yeni bir devir başladı. Bu aynı zamanda Mısır'da pek derinlere kök salmamış bulunan Şiîliğin gerilemesi demekti. O dönemde Selâhaddîn-i Eyyûbî Şîa mezhebini ve merasimlerinin izlerini ülkeden silip atmak için seferber olmuştu. Ezher'i Mısır'daki

Şiîliğin ve da‘vet faaliyetlerinin ana üssü olarak gördüğü için, yeni kādılkudât Sadreddin Abdülmelik b. Dirbâs'ın aynı şehirde iki ayrı cuma hutbesinin okunamayacağı yolundaki fetvasına dayanarak Ezher'de cuma namazı kılınmasını yasakladı ve burayı Sünnî bir eğitim merkezi haline getirdi. Selâhaddin devrinde Ezher'de ders veren müderrisler arasında, 587 (1191) yılında Mısır'a gelen Abdüllatîf el-Bağdâdînin de adına rastlanmaktadır (İbn Ebû Usaybia, II. 207). Camide cuma namazlarının tekrar başlaması 1266'da Memlûk Sultanı I. Baybars'ın emriyle olmuştur. Eyyûbîler'in Şiî medreselerini siyasetten arındırıp sadece ilmî faaliyette bulunulan merkezler haline dönüştürme politikası Ezher'in önemini bir dereceye kadar azaltmışsa da burası yine şair Ömer İbnü'l-Fârız es-Sûfî ve İbn Hallikân gibi çeşitli Sünnî ilim adamları ve ediplerce aranan bir medrese olmaya devam etmiş, bir süre sonra da yeniden eski mevkiini ve şöhretini kazanmıştır.

c) Memlûk Dönemi. Memlükler'in 648'den (1250) itibaren ortaya çıkışıyla birlikte Ezher'de de bir gelişme başlamış ve bu gelişme II. Baybars devrinde (1309-1310) zirveye ulaşmıştır.

1. Baybars'ın nâibi Emîr Bilbek el-Hâzindâr ez-Zâhirî Ezher'in eski günlerine kavuşmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu emîr, Şafiî fıkhını öğretmek üzere bir araya getirilen bir grup âlim için yeni bir maksure ve ayrıca büyük bir ahşap minber yaptırmıştır (Yk. bk). Bu arada bir hadis müderrisi ve Kur'an tilâvetiyle meşgul olacak yedi kāri için de bazı düzenlemelere girişilmiştir. 18 Rebîülevvel 665 (17 Aralık 1266) günü yapılan büyük bir merasimle Ezher yeniden cuma namazına

açıldı ve böylece halkın gönlündeki seçkin mevkiini tekrar kazandı. Bu dönemde Ezher'deki ulemâ ve şeyhlere gösterilen saygının da dikkat çekecek ölçüde arttığı görülmektedir. Kalkaşendî, bu âlimlerden birinin önemli bir mevkiye gelişine dair sultan adına Dîvânü'l-İnşâ'dan çıkarılan bir tayin emrinden söz etmekte ve bu emirde âlim hakkında çok hürmetkar bir ifade kullanılması dikkati çekmektedir (Ṣubhu'l-aʿşâ, 11. 251). Devlet adamlarının Ezher'e önem vermeleri halk nazarındaki değerini arttırmış, burayı tekrar sâlih, âbid ve sûfîlerin toplandığı bir merkez haline getirmişti. Başka şehirlerden ve değişik ülkelerden Kahire'ye akın edenler arasında âlimler, tüccarlar, zanaatkarlar ve hatta sıradan insanlar mevcuttu.

Bunlardan bir kısmı Ezher'de kalmış, bazıları da burayı ziyaret edip beldelerine dönmüşlerdi. Makrîzî, XV. yüzyılda Ezher'e gelip artık orada ikamet etmeye başlayanların (mücâvirûn) sayısının 750'yi bulduğunu belirtir. Aynı tarihçinin işaret ettiğine göre hali vakti yerinde olanlar Ezher Camii'nde ikamet eden ve eğitim görenlere çeşitli yardımlarda bulunur, para dağıtır, yemek hazırlatıp yollar, özellikle ekmek ve tatlı ikram ederlerdi; dinî gün ve bayramlarda bu yardımlar daha da artardı. Bir devlet adamı 877'de (1472) camide kalan yoksullara dağıtılmak üzere yemek dışında her gün 1200 ekmek tahsis etmişti. Bu gibi işlerle, adı "nâzır" olarak değiştirilen Fâtımîler'in müşrif dedikleri yetkili ilgileniyordu.

Ezher Memlükler zamanında yeniden canlanışıyla birlikte kamuoyunu etkileme yönünden de eski mevkiini kazandı. Saraya ait bildirilerle önemli haberler yine buranın minberinden halka duyuruluyordu. Cami şehirde çıkan karışıklıklar sırasında insanların sığındığı yer haline gelmişti; ülkede bir salgın hastalık baş gösterdiği, Nil taştığı veya fiyatlar aşırı yükseldiği zaman halk buraya koşup Allah'a dua ediyordu. Memlûk sultanlarının ve emirlerinin gösterdikleri ihtimamın bir sonucu olarak vakıflardan ve hayır işlerinden gelen kaynakların çoğalması, bu müesseseyi faaliyeti yüzyıllarca sürecek dünyanın en büyük İslâmî ilimler merkezi durumuna getirmiştir. Buna tesir eden bir başka faktör de doğuda Moğollar'ın, Mağrib ve İspanya'da hıristiyanların baskılarından kaçan ilim adamlarının Mısır'a göç etmeleriydi. İslâm dünyasındaki âlimlerin birçoğu o dönemde Mısır'ı en huzurlu ve en güvenilir yer olarak gördüklerinden buraya geliyor ve hem bilgilerini geliştirmek hem de hocalık yapmak için çeşitli medrese ve camilere dağılıyorlardı. Bu dönemde faaliyetlerini Ezher'de yoğunlaştıran âlimlerin önde gelenlerini şöyle sıralamak mümkündür: İbn Haldun, Muhammed el-Fâsî, Ebü'l-Abbas Ahmed el-Kalkaşendî, Makrîzî, Sehâvî, Celâleddin es-Süyûtî, Makrîzî'nin kaydettiğine göre onun zamanında Ezher Kur'an tilâveti, Kur'an ilimleri, fıkıh, hadis, tefsir ve dil bilimi öğretimi, vaaz ve zikir halkalarıyla önemli bir canlılık gösteriyordu. Her ilmin hocası caminin direklerinden birinin dibine yerleştirilmiş kürsüsüne oturuyor, kendisinden ders almak isteyenler de önünde halka oluşturuyordu.

d) Osmanlı Dönemi. 1517'de Osmanlılar Mısırı zaptedince buradaki mirası ve kültürü, özellikle İslâmî müesseseleri korumaya özen gösterdiler. Yavuz Sultan Selim'in bir kısmını İstanbul'a götürdüğü hocaların üç yıl sonra geri

dönmesiyle (Yk. bk) Ezher dinî ve ilmî bakımdan yine öncü rolünü sürdürmeye başladı ve Osmanlı hâkimiyeti boyunca da bu durumunu korudu. Bu dönemde yöneticilerin ana dilleri Türkçe'yi kullandıkları zamanlarda Ezher, Mısır'da Arap dili ve edebiyatının muhafazası hususunda kayda değer bir rol oynamıştır. Osmanlılar Ezher'in oynadığı ilmî role müdahale etmekten kaçındıkları gibi malî kaynaklarına da dokunmamışlar ve onu her iki hususta da bağımsız bırakmışlardı. Bu dönemde yapılan yeniliklerin en önemlisi şeyhü'l-Ezherlik makamının ihdas edilişidir. Şeyhü'l-Ezher'in görevi, âlimlerle talebeleri ilgilendiren hemen her şeyi içine alacak şekilde dinî ve ilmî işlerle meşgul olmaktı; idarî ve malî işlerden ise yine nâzır sorumluydu. Osmanlılar Ezher'e karşı gösterdikleri saygının bir sonucu olarak şeyhin seçimini buradaki âlimlere bırakmışlardı. Ancak bu makam sonraları ruhanî ve zaman zaman siyasî bir liderlik haline gelecek ölçüde gittikçe artan bir önem kazanmış ve bundan dolayı farklı mezheplere mensup adaylar arasında büyük olaylara sebebiyet verecek bir rekabete yol açmıştır (Ezher şeyhleri hakkında geniş bilgi için bk. bibi., Meşyeḫatü'l-Ezher ve Şüyûḫul Ezher adlı eserler).

Ezher'in önemli özelliklerinden birini, geçmişi Memlükler dönemine kadar uzanan revak sistemi teşkil eder. Revak aynı şehir, bölge veya ülkeden gelmiş öğrencilerin yerleştirilmesi için hazırlanmış bir tür yurt binasıdır. Bu sistem, ülke dışından gelenlerin güvenlik içinde çalışma ihtiyacının ve hemşehrileriyle birlikte yaşama isteğinin tabii bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Revak sisteminin yayılmasında hayır sahiplerinin yaptıkları yardımların ve vakfettikleri gelir kaynaklarının önemli bir yeri vardır. İlk önce Emîr Beşîr el-Câmedâr en-Nâsıriyye (ö. 761/1360), daha sonra da çeşitli kumandan ve devlet adamları revaklarda kalan öğrencilere yiyecek ve maaş tahsis etmişler, böylece yerleşen sistem zamanla çok büyük ilgi görmüş ve yaygınlık kazanmıştır. Revak sisteminin her yönüyle işleyen bir mekanizma haline gelmesi ancak Osmanlı hâkimiyeti sırasında gerçekleşti ve sistemin bu dönemde belli esaslara bağlanarak yeniden düzenlenip kurumlaştırılması, külliyenin bütün İslâm dünyasına hitap eden tam bir eğitim merkezi haline gelmesinde çok büyük rol oynadı. Nitekim Evliya Çelebi de revakları sayarken, "Cümle elli kavim revaklarda tâlib-i ilm vardır" diyerek İslâm âleminin her bölgesinden gelen 12.000 kadar talebenin burada hiçbir sıkıntı çekmeden ilimle meşgul olduklarına işaret eder. Bu revaklardan bir kısmı

Mısırlı öğrencilere aitti ve bunlara Mısır'ın güney taraflarından (Saîd) gelenler için Revâku's-Saâyide, Nil deltasının doğusundan gelenler için Revâku'ş-şarkāviyye, deltanın batısından gelenler için de Revâku'l-bihâriyye adı verilmişti. Re-vâku'ş-Şenvâniyye ve Revâku'l-Feşeniyye gibi bazı revaklar müstakil olarak yalnız birer şehre, Revâku'l-Hanefiyye veya Revâku'l-Hanâbile gibi adlar taşıyan bazıları da çeşitli mezheplere ayrılmıştı; bunların yanında körler için de ayrı bir revak bulunuyordu. Mısır dışından gelenlerin kaldıkları revakların en meşhurları Kuzey, Doğu, Orta ve Batı Afrikalılar'a, Şamlılar'a, Türkler'e, Hintliler'e, Habeşler'e, Hicazlılar'a ve Yemenliter'e ait olanlardı. Öğrenciler vakitlerini ibadetle öğrenim arasında bölünmüş olarak geçirirlerdi. Bunlar esas itibariyle hayır sahiplerinin tahsis ettiği aynî ve nakdî yardımlardan faydalanıyordu. Her revakın, içindeki grubun kendi aralarından seçtiği bir başkanı (şeyh) vardı. Başkanlar bütün işlerden sorumlu idi ve kendilerine revakla ilgili dosya ve belgeleri tutan, öğrencilerin isimlerini, geldikleri yerleri ve gıda tahsisatını kaydeden bir görevli (nakîb) yardım ediyordu. Revakların çeşitliliğiyle bunların temsil ettikleri şehir ve ülkelerin farklılığı, Ezher'in şöhretinin Çin'den Batı Afrika'ya kadar yayılmış olduğunu göstermektedir. 1954'te revak sistemi kaldırıldı ve ayrı bir mekânda Medînetü'l-buûsi'l-İslâmiyye adıyla modern öğrenci yurtları yapıldı (Revaklar hakkında geniş bilgi için bk. Abdülazîz Muhammed eş-Şinnâvî. II, 3-123).

Osmanlılar döneminde Ezher'in genel kabul gören bu önemli mevkii, vatan severliği öne çıkaran millî meselelerde de kayda değer bir rol oynamasını sağlamıştır. Bunun dikkat çeken bir örneği, 1798'de Mısır'ı istilâ eden Napolyon Bonapart'a karşı yürütülen mücadele sırasında görülmüştür. 20 Ekim 1798 günü Şeyh Muhammed es-Sâdâtın önderliğinde Kahire'de Ezherli ulemânın başını çektiği dinî nitelikli bir halk ayaklanması başladı ve bu arada cami, saldırıya geçip burada yaşayan birçok insanı katleden Fransızlar'dan ciddi bir darbe yedi. Bonapart'ın kumandayı General Kleber'e bırakarak 1799'da Fransa'ya dönmesi üzerine Ezher hocalarının öncülüğündeki isyan yeniden hız kazandı. Ancak Fransız askerlerinin tarihî külliyeye zarar veren sorumsuz hareketlerinin yoğunlaşması üzerine Ezher kendi halkı tarafından terkedilmek suretiyle kapatıldı; dinî merasimlerle eğitim ve öğretim bir müddet askıya alındı ve cami 1801 'de Fransız istilâsı sona erinceye kadar kapalı kaldı. Daha sonra Osmanlı Devleti yetkililerinin Ezher'in faaliyetlerini yeniden canlandırmaya başladığı, hatta Mısır'a gelen

Sadrazam Yûsuf Ziya Paşa'nın revakları dolaşarak buralarda kalanlara caminin dinî ve siyasî niteliklerine yeniden kavuşacağı yolunda teminat verdiği görülmektedir. Fransız işgali sonrasında Vali Hüsrev Paşa'nın çıkardığı, Ezher ulemâsı ile talebelerine 300 ton (2000 irdep) buğday dağıtılmasını öngören emirnâme de Osmanlı hükümetinin Ezher'e verdiği önemin bir işaretidir. Ezher bir asır sonra da İngiliz işgaline karşı yürütülen milliyetçi direnişin kalesi olmuş, 1916 ayaklanması bu caminin minberinden halka yapılan çağrılarla başlatılmıştır.

Halk sıkıntılı zamanlarında eskiden olduğu gibi yine Ezher'e koşuyordu. Diğer taraftan orada bulunan âlimlerin bir kısmı, Osmanlı-Memlûk devri adıyla bilinen dönemde ve özellikle Osmanlılar'ın son yıllarında yöneticilere karşı direnen birer lider olarak tanınmışlardı. Memlüklü emîrler, halkın gönlünde Ezherli âlimlerin nasıl müstesna bir yer işgal ettiğini bildikleri için gerek birbirleriyle çatışmalarında gerekse yöneticilerle aralarında baş gösteren uyuşmazlıklar sırasında yardım ve destek sağlamak üzere onlara müracaat etme ihtiyacını duyuyorlardı. Kahire halkının taleplerini de Osmanlı yöneticilerine yine Ezher ulemâsı ulaştırıyordu. Vali Ahmed Hurşid Paşaya yönelik hoşnutsuzluklar iyice açığa vurulup 1805'te Şeyh Ömer Mekram önderliğinde ona karşı isyan başlatıldığında paşanın görevden azli ve yönetimin Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya devri için hocalar topluca harekete geçmişler ve bunun üzerine III. Selim onların isteklerine boyun eğip Mehmed Ali'yi Mısır valisi tayin eden bir ferman çıkardığı gibi bir yıl sonra onun Selânik'e nakle karar verdiğinde de yine hocaların başvurusu üzerine yerinde bırakmıştır. Ancak daha sonra Mehmed Ali'nin ihtirası Ezher ulemâsı ile ters düşmesine yol açtı ve bu defa da hocalar keyfî tasarruflarından rahatsız olarak onunla mücadeleye giriştiler; bu muhalefet karşısında Mehmed Ali ulemâyı birbirine düşürme taktiğine başvurdu. Böylece Ezher'in siyasî rolünde bir gerileme başlamış, ayrıca Mehmed Ali'nin Avrupalı örneklere göre kurdurduğu yüksek okullar da ilmî hayattaki rolünün zayıflamasına ve işlevinin yalnız dinî alanla sınırlı kalmasına yol açmıştır. Öte yandan Ezher ulemâsı arasından modern akımları benimseyen ve bunları bir reform vasıtası olarak teşvik ve tatbik edenler de çıkmıştır. Bu âlimler arasında özellikle Şeyh Muhammed Ahmed el-Arûsî, Şeyh Hasan el-Attâr ve Şeyh Rifâa et-Tahtâvî dikkati çeker. Bu dönemde Ali Paşa Mübârek'in belirttiğine göre 1293'te (1876) Ezher'de çeşitli milliyet ve mezheplerden 10.780 öğrenci okuyordu. Bunların 5651'i

Şâfiî, 3826'sı Mâliki, 1278'i Hanefî ve 25'i Hanbelî idi. 325 hocadan 147'si Şafiî, 98'i Mâliki, 76'sı Hanefî, 3'ü Hanbelî mezhebine mensuptu.

Son iki asır boyunca Ezher hocalarıyla öğrencilerinin hayat standardlarını yükseltmek ve müfredatı yenilemek maksadıyla birtakım kanunlar çıkarıldı. Ezher'de ilk ıslah çalışmaları Hidiv İsmail Paşa zamanında başladı ve Ezher şeyhi Muhammed el-Abbâsî'nin gayretleriyle 1287 (1871) yılında bir kanun çıkarıldı. Bu kanuna göre hocalar üç dereceye ayrılacak ve ilk derecedekiler özel kıyafet giyecekler, öğrenciler Ezher şeyhinin seçeceği altı kişilik bir komisyon önünde fıkıh, usul, tevhid, hadis, tefsir, nahiv, sarf, meânî, beyân, bedî, mantık derslerinden mezuniyet imtihanına gireceklerdi.

Ezher'deki ıslah hareketlerinde Muhammed Abduh'un büyük payı vardır. Abduh, önce Ezher şeyhi Muhammed el-Enbâbî'yi bazı modern derslerin programa alınması konusunda ikna etmeye çalışmış, fakat bunu başaramadığı gibi Hidiv Tevfik'ten de destek bulamamıştır. Daha sonra II. Abbas Hilmi iş başına geçince ona Ezher'de gerçekleştirilecek bir ıslahatın bütün İslâm âlemi için çok büyük bir hizmet olacağını anlatan bir rapor sundu ve kurumun ileri gelenlerini ikna ederek ıslahat için önemli bir adım attı. O sırada Şeyh Muhammed el-Enbâbî hastaydı ve ayrıca Ezherliler de onun idaresinden şikâyetçiydiler. Bu yüzden hükümet Hassûne en-Nevâvî'yi şeyhliğe vekil tayin etti. 17 Receb 1312'de (14 Ocak 1895) Ezher'in ıslahıyla ilgili kanun yayımlandı. Abduh'un arkadaşı olan ve onunla iş birliği yapan Hassûne'nin döneminde müfredat programına hesap, hendese, cebir, coğrafya, tarih ve hat gibi dersler konuldu ve eğitim süresi de on iki yıla çıkarıldı. Bu kanun Ezher'de öğretim faaliyetlerinin düzenlenmesi için atılmış ilk ciddi adımdı. Ezher'in idare meclisinde üye olan Abduh'un hazırladığı kanun tasarısının amacı idare meclisinin ve Ezher şeyhinin görev alanlarını tesbit etmek, öğrenci kayıt şartlarını, öğrenim süresini ve tatilleri, müfredat programlarını ve imtihanları belirlemekti. Bu maksatla 20 Muharrem 1314'te (1 Temmuz 1896) yeni bir kanun çıkarıldı. Ayrıca hidivin emriyle Abduh'un başkanlığında daimî bir idarî komisyon kuruldu. Arkasından dersler ve revaklarla İlgili düzenlemeler yapıldı. Müfredat programında değişikliğe gidildi ve yeni dersler konuldu. Sağlık işlerine önem verildi. Hocaların maaşları yükseltildi; çalışma, tatil ve imtihan günleri belirlendi; idarî ıslahat yapıldı ve vakıf idaresinden Ezher'e ayrılan pay 4000 cüneyhten 14.750 cüneyhe

çıkarıldı. Fakat başlangıçta ıslahatı desteklediği halde bu gelişmeleri aşırı bulan Hidiv Abbas Hilmi bazı çevreleri kışkırttı ve 1905'te Ezher şeyhi Hassûne ile Abduh görevlerinden istifa etmek zorunda kaldılar; ardından Abdurrahman eş-Şirbînî Ezher şeyhliğine tayin edildi. Yeni şeyh Ezher'in dinî eğitim maksadıyla kurulduğunu, dünyevî ilimlerle ilgisinin bulunmadığını ve kendisinden önce yapılanların bir cinayet olduğunu söyledi. Ancak şeyhlikte başarı gösteremedi ve ertesi yıl istifa etti; yerine de tekrar Hassûne getirildi.

1907 yılında Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î (hukuk fakültesi) açıldı. Dersler ve imtihanlarla ilgili olarak Hidiv Abbas Hilmi yeni bir kanun yayımladı. Buna göre Ezher'de sekiz yıl okuyanlar, şeyhü'l-Ezher'in başkanlığında üç âlim tarafından yapılacak imtihanda başarılı oldukları takdirde imam-hatiplik yapabilecekler, on iki yıl okuyanlar da altı âlim tarafından imtihan edildikten sonra Ezher'de ders verebilecek ve önemli görevler alabileceklerdi. Aynı kanunla Arapça öğretmenliği hakkı ise Dârü'l-ulûm ve Medresetü'l-kudât'tan mezun olanlara veriliyordu. Bu durum Ezherliler'i endişeye sevketti, çünkü bu kanunla onlar sadece imamlık ve hatiplik yapabileceklerdi. Ancak bu sırada Hassûne istifa etti, yerine ıslahat taraftarı olmayan Selîm el-Bişrî getirildi. 1329'da (1911) yeni bir kanun çıkarılarak eğitim süresi on beş ay daha uzatıldı ve modern dersler olduğu gibi bırakıldı. Bu kanun Ezher'le ilgili önemli bir merhale teşkil eder. Bununla öğretim birtakım kademelere ayrılmış ve müfredat programı yoğunlaştırılmıştır. Bu arada Meclisü'l-Ezheri'l-a'lâ ile büyük âlimlerden oluşan bir ulemâ heyeti kurularak şeyhül-Ezher'in yetkileri azaltıldı. Ayrıca öğrencilerin kayıt kabul şartları, imtihanlar, cezalar ve diploma verilişi düzenlendi. 1911 kanunu ile Ezher'in itibarı arttı ve çeşitli enstitüler açıldı; 1917'de öğrenci sayısı 20.000'i geçti.

1342 (1923) yılında yayımlanan bir kanunla öğrenim süresi on altı yıla çıkarıldı. Fakat eğitim bakanlığı Ezher öğrencilerine görev vermediği için durumda iyileşme olmadı. 1347'de (1928) Abduh'un öğrencisi Muhammed Mustafa el-Merâgî Ezher şeyhi oldu. Muhaliflere aldırmadan kapsamlı bir ıslahat hareketi başlatarak Ezher'in kapılarını ilmî ve dinî içtihada açmak istediğini ilân etti. İlk iş olarak içtihadı dışlayıp taklidle yetinen âlimleri kınadı ve bütün derslerin bu ruhla verilebilmesi için yeni düzenlemeler yaptı. Ezher iki kısma ayrıldı; birinci kısım uzman ilim adamı, ikinci kısım

gerekli dinî bilgileri edinmiş okuryazar vatandaş yetiştirmek içindi. Bu kısımlardan her birinin programı ve eğitim süresi yeniden ayarlandı.

1930'da Şeyhü'l-Ezher Muhammed el-Ahmedî ez-Zavâhirî'nin gayretiyle çıkarılan kanunla Ezher'e bağlı olarak Külliyyetü'ş-şerîa, Külliyyetü usûli'd-dîn ve Külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye adıyla üç fakülte kuruldu. Bu kanunla başka fakültelerin kuruluşuna da izin veriliyor ve öğretim ibtidâî (dört yıl), sânevî (beş yıl), âlî (adı geçen üç fakültede dört yıl) ve tahassüs (yüksek lisans ve doktora) adlarıyla dört safhada düzenleniyordu. Bu arada Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î kapatıldı; Külliyyetü'ş-şerîa ile aynı fonksiyona sahip olduğu için Dârü'l-ulûm'un da kapatılması yoluna gidildi. Ayrıca Meclisü'l-Ezheri'l-a'lâ'nın çıkarılacak kanun ve yönetmeliklerde söz sahibi olmasına imkân tanındı.

9 Muharrem 1381 (23 Haziran 1961) tarihinde daha önceki ıslahatı yeterli görmeyen Cumhurbaşkanı Abdünnâsır, meclis başkanına Ezher'deki düzenlemelerle ilgili özel bir kanun teklifi gönderdi ve teklif 22 Muharrem'de (6 Temmuz) kabul edildi. Bu yeni kanunla Ezher sadece dil ve din öğretimi veren bir kurum olmaktan çıkarılarak çeşitli ülkelerdeki modern üniversiteler gibi teşkilâtlandırıldı ve hemen arkasından İslâmî bilimler ve Arapça'nın yanı sıra mühendislik, makine, tıp ve ziraat fakülteleriyle sadece kızların devam ettiği fakülteler açıldı; diplomalar da lisans, yüksek lisans ve doktora gruplarına ayrıldı. Söz konusu kanunun 34. maddesi gereğince 1961-1962 öğretim yılında cumhurbaşkanının 1 numaralı kararı ile usûlü'd-dîn ve şeriat fakülteleri, 1962-1963 öğretim yılında da bunların kızlara ait bölümleri açıldı. Yine bu kanunda Arap asıllı bir tüzel kişiliğe sahip bulunduğu belirtilen Ezher'in üstlendiği millî görev tesbit edildikten sonra cumhurbaşkanının kararıyla bu kurumdan sorumlu bir bakan tayin edileceği, Ezher şeyhinin ise dinî konularda en büyük otorite olduğu açıklanmaktadır. Bu kanunla el-Meclisü'l-a'lâ li'l-Ezher, Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, İdâretü's-sekāfe ve'l-buhûsü'l-İslâmiyye,

Câmiatü'l-Ezher, el-Meâhidü'l-Ezheriyye adlı heyetlerin kurulması istenmiş ve bunların görev ve yetkileri belirlenmiştir.

1964'te Ezher Üniversitesi'ne ziraat, tıp, eczacılık, ticaret ve eğitim fakülteleriyle yabancı diller okulu ve gazetecilik enstitüsü gibi yeni birimler

eklendi. Bu gelişmelerin ardından Medînetün-nasr civarına ihtiyacı karşılayacak yeni binalar inşa edildi. 1991'de erkek öğrenciler için Kahire'de on dört, taşrada yirmi bir; kızlar için Kahire'de beş, taşrada dört olmak üzere toplam kırk dört fakülte vardı. 1990 yılında 711 profesör ve 834 doçentle birlikte Öğretim elemanlarının sayısı 5316, toplam öğrenci sayısı da 81.108 idi. Aynı yıl 1703 kişi yüksek lisans, 1053 kişi de doktora yapmaktaydı. Yetmiş altı ülkeden gelen yabancı öğrenci sayısı ise 6398'e ulaşmıştı. Ezher'de eğitim ve öğretim şevval ayında ramazan bayramından sonra başlar, cemâziyelâhirin sonuna kadar devam eder. Receb, şaban ve ramazan ayları tatildir. Ayrıca kurban bayramında, mevlidi nebî ve Mısır halkının çok saygı duyduğu mutasavvıf Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin (ö. 675/1276) doğum günü tatil yapılır; hafta tatili ise perşembe öğleden sonra ve cuma günleridir.

Kuruluş yıllarından itibaren Ezher'de ders veren meşhur âlimlerden bazıları şunlardır: Kadı Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Nu'mân, el-Emînü'l-Muhtâr Abdülmelik b. Muhammed el-Harrânî, Ebû Abdullah el-Kundâî, Hasan b. Hatîr el - Fârisî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hâşim el-Mısrî, Ebü'l-Hasan Tâhir b. Ahmed el-Mısrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Berekât, Abdüllatîf el-Bağdâdî, yahudi tabip Mûsâ b. Meymûn, İbnü'l-Fârız, Ebü'l-Kāsım el-Menfelûtî, Şemseddin el-Atabekî, Sa'deddin el-Hârisî, Cemâleddin el-Asyûtî, Şehâbeddin es-Sühreverdî, İbn Hallikân, Ali b. Yûsuf b. Cerîr el-Lahmî, Kıvâmüddin el-Kirmânî, Şemseddin el-İsfahânî, Şerefeddin el-Mâlikî, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Gırnâtî, Takıyyüddin es-Sübkî, Kanber b. Abdullah eş-Şirvânî, İbnü'd-Demâminî, Fahr el-Bilbîsî, Makrîzî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Haldun, Takıyyüddin el-Fâsî, Şemseddin el-Fenâri, Nûreddin Ali el-Buhayrî, Abdurrahman el-Münâvî, Şehâbed-din el-Kalyûbî, Cemâleddin el-Bâbilî, Şehâbeddin el-Makkarî, Muhammed b. Ahmed el-Haraşî, Şehâbeddin el-Birmâvî.

Mısır ve Arap dünyasının fikrî hayatında önemli rol oynayan bazı Ezherliler de şunlardır: Abdurrahman el-Ce-bertî, Rifâa b. Râfî' et-Tahtâvî, Muhammed Abduh Sa'd Zağlûl, Reşîd Rızâ, Abdullah Nedîm, Tâhâ Hüseyin, Mustafa Lutfî el-Menfelûtî, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Ali Abdürrâzık, Muhammed Mustafa el-Merâgî.

BİBLİYOGRAFYA

Abdüllatif el-Bağdâdî, el-İfâde ve'l-iʿtibâr. Kahire 1286, s. 20; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ II, 207; Kalkaşendî. Şubhu'l-aʿşâ, II, 251;III, 364; Evliya Çelebi, Seyahatname, X, 195-196; Aʿmâlü meclisi idâreti'l-Ezher, Kahire 1323; Muhibbüddin Hatîb, el-Ezher; mâzihi ve hâzıruh, Kahire 1345; Abdülhamîd Yûnus - Osman Tevfîk, el-Ezher, Kahire 1946; Mansûr Ali Receb, el-Ezher beyne'l-mâzî vehâzır [baskı yeri yok], 1946 (Matbaatü'l-Muktatef ve'l-mukattam); Mahmûd Ebü'l-Uyûn, el-Camiʿul-Ezher, Kahire 1368/1949; B. Dodge, al-Azhar; a Millennium of Muslim Learning, Washington 1961; el-Ezher; târîhuh ve tetavvüruh, Kahire 1383/1964; Ahmed Hasan el-Bâkürî, el-Ezher beyne halîfeti'l-Muʿiz ve Cemâl ʿAbdinnâsır, Kahire 1964; Muhammed el-Behî, el-Ezher ve'l-fikrü'l-muʿâşır, Kahire 1955; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "The Begining of Modernization Among the Rectors of al-Azhar, 1798-1879", Beginnings of Modernization in the Middle East the nineteenth Century (ed. W. R. Polk - R. L. Chambers), Chicago 1968, s. 267-280; Takvîmü Camiʿati'l-Ezher fî erbaʿa senevât 1388-1392/1968-1972 (nşr. Dârü'l-Maârif), Kahire 1972; Saîd İsmail Ali, el-Ezher ʿalâ mesrahi's-siyâseti'l-Mışriyye, Kahire 1974; M. Celâl Keşk, Ve Dehaletul-haylil-Ezher, Kahire 1978; Ali Abdülazîm, Meşyehatü'l-Ezher münzü inşâʾiha hatte'l-ân, Kahire 1399/1979, I-II; İbrahim Avazeyn, ʿAlâ Târîkı'l-Ezher fî elf ʿam, Kahire 1402/1982; el-Ezhe-rü'ş-şerîf fiʿîdihl-elfi, Kahire 1403/1983; el-Ezher ve'l-İslâm, Kahire 1983; Abdûlazîz Muhammed eş-Şinnâvî, "Ervikatü'l-Ezher", Dirâsât fi'l-hadâreti'l-İslâmiyye, Kahire 1985, II, 3-123; A. C. Eccel, Egypt, İslam an Social Change; al-Azhar in Conflict and Accommodation, Berlin 1984; Yûsuf Kardavî, Risâletü'l-Ezher, Kahire 1984; M. Süleyman, Devrü'l-Ezher fî's-Sûdân, Kahire 1985; M. Kemal Seyyid, el-Ezher; câmiʿan ve câmiʿaten, Kahire 1986; M. Abdülmün'im Hafâcî, el-Ezher fî elf ʿâm, Kahire, ts. - Beyrut 1408/1988, I-III; M. Bekir, Hayatî fî rihâbi'l-Ezher; tâlib ve üstâz ve vezîr, Kahire, ts.; Şüyûhu'l-Ezher (nşr. Vezâretü'l-i'lâm), Kahire, ts.; Camiʿatü'l-Ezher fî sütûr, Kahire 1411/1991; M. Winter, Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798, London 1992, s. 118-127; F. R. C. Bagley, "The Azhar and Shî'ism", MW, L/2 (1968), s. 122-129; M. Receb el-Beyyûmî, "el-Ezher ve hürriyyetü'l-fikr", ME, LI/5

(1975), s. 1143-1152; Remziye el-Atrakcî, “el-Ezher fî zılli’l-Fâtımiyyîn”, Mecelletü Kültiyyeti’l-âdâb, sy. 25, Bağdad 1399/1979, s. 469-506; Ahmed M. Süveydân, “Târihu’l-Câmiʿ il-Ezher”, et-Fikrül-ʿ Arabî, XLIV, Beyrut 1986, s. 131-146; K. Vollers, “Ezher”, İA, IV, 433-442; J. Jomier. “al-Azhar”, EI² (İng), I, 813-821.

Saîd Abdülfettâh Âşûr

EZHER b. SA’D

أزهر بن سعد

Ebû Bekr Ezher b. Sa’d es-Semmân el-Bâhilî (ö.203/818-19)

Hadis hafızı.

109’da (727-28), bazı kaynaklara göre ise 111’de (729-30) doğdu. Basra civarında yaşayan Benî Bâhile kabilesinin azatlı kölesiydi. Babasının Sicistan’ın Ruhhac kasabasından oluşuna bakarak onun da burada doğduğu tahmin edilebilir. Ezher Araplar’a esir düşerek Bâhile kabilesine satıldı. İlk tahsiline Basra’da başladı ve Kur’an öğrendikten sonra hadis ezberlemeye yöneldi. Devrin tanınmış âlimlerinden Süleyman b. Tarhân et-Teymî, Yûnus b. Ubeyd, Abdullah b. Avn, Kurre b. Hâlid’in derslerine devam etti. Ali b. Medînî, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Bündâr, Muhammed b. Yahya ez-Zühlî, Ahmed b. Furât gibi muhaddisler kendisinden hadis rivayet ettiler. Hadis meclislerine birlikte katıldığı ders arkadaşı meşhur Türk âlimi Abdullah b. Mübârek’in kendisinden rivayette bulunması onun hadis ilmindeki yerini göstermeye yeterlidir. Son derece güçlü bir hafızaya sahip olan Ezher, azatlı bir köle olmasına rağmen hafızası ve gayretiyle ilimde yüksek bir yere ulaştı. Yahya b. Maîn, İbn Avn’ın öğrencileri içinde onun kadar bilgili başka bir kişinin bulunmadığını söylerdi.

Abbasî Halifesi Ebû Cafer el-Mansûr’la yakın arkadaş oldukları rivayet edilen Ezher halife olduktan sonra onunla fazla görüşmemiştir. Iraklı muhaddisler arasında gerçek bir otorite kabul edilmiş, Basra’daki hadis meclislerine kendisinden hadis yazmak üzere binlerce talebe gelmiştir. Ayrıca hadisleri yazılı bir kitaptan nakletmesi sebebiyle takdir edilmiş ve rivayetleri İbn Mâce dışında Kütüb-i Sitte’de yer almıştır. Hocası İbn Avn’ın hadislerini en iyi bilmesiyle de şöhret bulan Ezher, ömrünün sonlarına doğru yoksul düşen hocasının bütün ihtiyaçlarını karşılamıştır.

Ezher b. Sa’d sika bir râvi olup rivayet ettiği hadisler delil olmaya elverişli bulunduğu için tanınmış fıkıh âlimi Hammâd b. Zeyd öğrencilerine onun

naklettiği hadisleri yazmalarını tavsiye etmiştir. Hadis münekkidi Ukaylî, Ezher'in rivayet ettiği hadislerden ikisini ele alarak onun bunlarda tedlîs yaptığını, dolayısıyla zayıf bir râvi olduğunu

iddia etmişse de İbn Hacer bu iddianın cerh sayılamayacağını, Ezher'i zayıf râviler arasında zikretmenin doğru olmayacağını söylemiştir. Nitekim Zehebî de Ukaylî nin bu kanaatini hatalı bulmuş ve Ahmed b. Hanbel'in bir başka râviyi Ezher'e tercih etmesinin onu yanılttığını belirtmiştir.

Ezher 203 (818-19) yılında Basra'da vefat etmiştir. Halîfe b. Hayyât bu tarihi 207 (822-23) olarak zikretmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakât, VII, 294; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakât (Ömerî), s. 226; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, I, 460-461; Ukaylî, ed-Duʿafâʾ I, 132-133; İbn Ebû Hatim, el-Cerh vet-taʿdîl, II, 315; İbn Hibbân, eş-Şikât, VI, 69; a.mlf., Meşâ-Mr, s. 162; Dârekutnî. Zikru esmâ'i't-tâbfln, Beyrut 1406/1985. I, 34; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 194-195; Mizzî. Tehzîbü'l-Kemâl II, 323-325; Zehebî, el-ʿİber, I, 265; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 172; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 441-442; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 202-203; Süyûtî, Tabakâtul-huffâz (Ömer), s. 143; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 25.

Mücteba Uğur

EZHERÎ, Hâlid b. Abdullah

خالد بن عبد الله الأزهري

Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkad el-Ezherî (ö.905/1499)

Arap dil âlimi.

838 (1435) yılı civarında Yukarı Mısır'ın (Saîd) Cerce şehrinde doğdu. Bu sebeple Cercâvî (Cercî, Cercevî) nisbesiyle de anılır. Tehẕîbü'l-luġa müellifi Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezheri'nin (ö. 370/980) soyundan geldiği söylenmektedir (Hansârî, III, 278) Küçük yaşında ailesiyle birlikte Kahire "ye yerleşti. Otuz altı yaşına kadar ilimle meşgul olmayan, görevi Câmiu'l-Ezher'in kandillerini yakmaktan ibaret olduğu için sonraları "Vakkād" diye anılacak olan Ezheri bir gün lamba yakarken fitili bir talebenin kitabı üzerine düşürdü. Talebenin kendisini "cahil herif diye azarlaması üzerine tahsile başladı. Kur'an'ı ezberleyip bazı temel eserleri okuduktan sonra Ezher'e girdi. Yaîş el-Mağribî, Ali b. Abdullah es-Senhûrî, Emîn el-Aksarâyî, Muhammed b. Abdülmün'im el-Cevcerî ve İbrahim el-Aclûnîden çeşitli ilimleri tahsil etti. Bir süre de Sehâvî'nin talebesi oldu (Sehâvî, III , 172). Öğrenimini tamamladıktan sonra ders vermeye başladı. Hayatı talebe okutmak ve eser telif etmekle geçen Ezherî'nin meşhur talebeleri arasında İrşâdü's-sâri müellifi Kastallânî de bulunmaktadır. Ezherî 19 Muharrem 905'te (26 Ağustos 1499) Kahire'de vefat etti.

Eserleri: Daha çok Arap grameri sahasında şöhret bulan Ezherînin eserlerinin en belirgin özelliği sade ve kolay anlaşılır bir dille yazılmış olmalarıdır. Bilinen eserleri şunlardır: 1. el-Havâ-şi'l-Ezheriyye fî halli elfâzi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye (Kahire 1304). İbnü'l-Cezerî'nin tecvide dair risalesi üzerine yazılan bu şerh 867'de (1462) tamamlanmıştır. 2. Temrinü'ṭ-ṭullâb ilâ ṣınâʿati'l-iʿrâb. Muʿaribü'l-Elfiyye adıyla da tanınan ve İbn Mâlik et-Tâî'nin el-Elfiyye'sindeki beyitlerin i'rabını yaparak nâdir kelimelerini açıklayan bu şerh 886'da (1481) tamamlanmış ve birçok defa

basılmıştır (Bulak 1252, 1292; Kahire 1274 [taşbaskı], 1289, 1292, 1299, 1301, 1302, 1305, 1308, 1310, 1312, 1317, 1335, 1374; Bulak 1294; İstanbul 1305). 3. Şerḥu'l-Âcurrûmiyye. İbn Âcurrûm'un el-Âcurrûmiyye'si üzerine kaleme alınan bu şerh 887 (1482) yılında tamamlanmıştır. Eser ilk defa Hollanda'da (nşr. Schnabel, Amsterdam 1756), daha sonra da Mısır'da (Bulak 1251, 1259, 1274, 1280, 1284, 1290; Kahire 1262, 1265, 1281, 1290) ve Fas'ta (1315) basılmıştır. Kitap üzerine Muhammed Mücâhid Ebü'n-Necâ bir haşiye yazmıştır (Bulak 1284; Tunus 1290; Kahire 1305, 1306, 1319). 4. İʿrâbul Âcurrûmiyye. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Serez, nr. 2859, vr. 30t-44b). 5. et-Taṣriḥ bi-maẓmûni't-Tavẓiḥ. Şerḥu't-Taṣriḥ ʿale't-Tavżîḥ adıyla da anılan eser, İbn Hişâm en-Nahvînin Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ El-fiyyeti İbn Mâlik adlı şerhine yazdığı bir hâşiye olup 896 (1491) yılında tamamlanmıştır. Eser, kenarında Yâsîn el-Uleymî el-Hımsînin açıklamalarıyla birlikte basılmıştır (Bulak 1294; Kahire 1305, 1325, 1326, 1954). 6. Mûṣılu'ṭ-ṭullâb ilâ Ḳavaʿidi'l-iʿrâb. İbn Hişâm en-Nahvî'nin el-İʿrâb ʿan ḳavâ'idi'l-iʿrâb adlı eseri üzerine yazdığı ve 898'de (1492) bitirdiği bu şerh İstanbul (1285) ve Kahire'de (1299, 1308) basılmış, ayrıca Abdülkerîm Mücâhid ve Sa'd Abdülhâdî Teym (Amman 1985) ve Muhammed İbrahim Salim (Kahire 1989) tarafından yayımlanmıştır. Ezher şeyhi Hasan el-Attâr'ın da bu esere bir hâşiye yazdığı bilinmektedir. 7. el-Mukaddimetü'l-Ezheriyye fî ʿilmi'l-ʿArabiyye. Ezher'de el-Âcurrûmiyye'den sonra uzun süre okutulan bu kitap Ezherî'nin en mühim eseri olup kendisinin şerhiyle birlikte basılmıştır (Bulak 1252, 1287; Kahire 1307). Eser üzerinde ayrıca Zeynüddin Mansûr'un el-ʿUḳū-dü'l-cevheriyye fî ḥalli elfâẓi'l-Ezheriyye adlı bir şerhi. Hasan el-Attâr (Bulak 1270; Kahire 1275, 1281, 1284, 1297, 1299, 1301, 1304, 1307, 1317, 1345), Muhammed b. Muhammed es-Sünbâvî (Bulak 1286, 1296), Muhammed Mücâhid Ebü'n-Necâ (Kahire 1312) ve Ebû Bekir eş-Şenvânî'nin haşiyeleri bulunmaktadır. 8. el-Elġāzun-naḥviyye. Elġāzü'ş-şeyẖ Ḫâlid adıyla da anılan eser basılmıştır (Kahire 1281, 1304). 9. Şerḥu'l-Kâfiye (GAL Suppl, I, 534). Muhammed el-Fehhâm, herhalde Brockelmann'ın Dımaşk Zâhiriyye Kütüphanesi'yle ilgili kısaltmasını (Dam. Z.) yanlış anladığı için bu eserin Damadzâde (Murad Molla) Kütüphanesi'nde bulunduğunu söylemiştir (MMLA XXXII, 24). 10. Şerḥu'l-ʿAvâmi-li'l-miʾe. Abdülkāhir el-Cürcânî'nin el-ʿavamilül-miʾe'sinin

şerhi olup Bedrâvî Zehrân tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1988). 11. Taḳyîd fi'l-ḥamdi ve'ş-şükr. Bilinen nüshası Rabat Kütüphanesi'ndedir (nr. 544). 12. Bulûġu'l-emel fî fenni'z-zecel. Zecel türü şiirden bahseden eserin nüshası Muhammed el-Fehhâm tarafından gösterilen yerde (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1273) mevcut değildir. 13. eṡ-Ṡimârü'l-ʿâni'a fi'l-uṣûl (GAL Supp, II, 23). 14. TebsÎru âyeti "felâ uḳsimü bimevâḳıʿi'n-nücûm" (a.g.e., ay). 15. Şerḥu Ḳaṣîdeti'l-bürde. Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'sinin şerhi olup 903 (1498) yılında tamamlanmıştır. Eser Bulak'ta (1297), Kahire'de (1282, 1286, 1302, 1304, 1308) ve İskenderiye'de (1288) basılmış, ayrıca Muhammed Ali Hasan tarafından Bağdat'ta yayımlanmıştır (1961, 1966).

BİBLİYOGRAFYA

Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, Temrînü't-tullâb fi şınâʿati'l-iʿrâb, İstanbul 1305, s. 2; a.mlf., Mûşılü't-tullâb, Kahire 1325, Mukaddime; Sehâvî, ed-Dav'ul-lâmiʿ, Beyrut, ts., III, 171-172; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 188; İbnü'l-İmâd, Şezerât, Beyrut, ts., VIII, 26; Ali Paşa Mübarek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1990, X, 53; Hânsârî, Ravzâtü'l-cennât, Tahran 1391, III, 278-279; Serkîs, Muʿcem, I, 811-812; Brockelmann. GAL, I, 362; II, 34-35; Suppl, I, 524, 534; II, 22-23; a.mlf., "Ezherî", İA, IV, 442; a.mlf., "al-Azhari", EI² (İng), I, 821; Îzâhu'l-meknûn, I, 293; II, 229, 543; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾel-lifîn, IV, 96; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 171; Ziriklî, el-Aʿ lâm (Fethullah), II, 297; Ömer Ferruh; Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1985, I, 141-149; Muhammed el-Fehhâm, "eş-Şeyh Hâlid el-Ezherî", MMLA, XXXII (1393/1973), s. 18-24.

Ahmet Turan Arslan

EZHERİ, Muhammed b. Ahmed

محمّد بن أحمد الأزهري

Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö.370/980)

Arap dil âlimi, edip ve fakih.

282'de (895) bugünkü Afganistan'ın kuzeybatısında yer alan Herat'ta doğdu. Bu sebeple Herevî nisbesiyle de anılır. Aslen Arap olduğu anlaşılmaktadır. Tahsilini Herat ve Bağdat'ta yaptı. Herat'ta İbn Hürrem diye tanınan muhaddis Hüseyin b. İdrîs ile Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebû Ca'fer el Münzirî'den, Bağdat'ta dil ve lügat bilgini Niftaveyh ve Zeccâc gibi ünlü âlimlerden faydalandı. Daha sonra fıkıhla meşgul olmaya başladı. Şafiî fıkhının usul ve fürûunu inceleyerek dil yönünden diğer mezhep imamlarından üstün bulduğu İmam Şafiî'nin kitaplarında geçen nâdir ve garîb kelimeleri derledi. Fıkıh ve dil çalışmalarının yanında tefsir, hadis, şiir, tarih ve diğer ilimlerle de ilgilenen Ezherî bu alanlarda da eserler verdi. Hadis ilminde âlî isnad sahibi olduğu kaynaklarda belirtilir.

Ezherînin karşılaştığı bir olay onu daha çok dil çalışmasına sevketti. 312 (924) yılında hacdan dönerken içinde bulunduğu kafile ile birlikte Karmatîler'in eline esir düştü. İki yıl süren esaret hayatı boyunca bedevî Araplar' dan faydalanarak garîb kelimeleri topladı ve bu malzemeyi Tehẕîbü'l-luġa adlı ünlü kitabında değerlendirdi. Ezherî aynı zamanda, "Sâhibü'l-garîbeyn" diye tanınan Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî ile Ebû Üsâme Cenâde b. Muhammed ve Karrâb gibi ünlü âlimlere hocalık etmiştir.

Kendisinden önceki dil âlimlerini güvenilirlik açısından ikiye ayıran Ezherî güvendiklerini beş tabaka halinde inceler. Güvenmediklerinden Leys b. Muzaffer (ö. 187/803'ten sonra), Kutrub, İbn Düreyd ve Büştî gibi dilcileri Arapça'yı bozdukları gerekçesiyle tenkit eder. Ancak kendi çalışmaları da İbn Manzûr gibi bu sahanın otoriteleri tarafından eleştirilmiştir. Ezherî

Rebîülâhir 370’te (Ekim 980) Herat’ta vefat etti.

Eserleri: 1. Tehẕîbü’l-luġa’. Müellif ömrünün sonlarına doğru yazdığı bu meşhur eserinde harflerin telaffuzunu esas alarak Halil b. Ahmed’in (ö. 170/786) Kitâbü’l-ʿAyn’ında uyguladığı usulü benimsemiştir. Birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunan eser aralarında Abdüsselâm Hârûn, Muhammed Ali en-Neccâr, M. Abdülmün’im el-Hafâcî ve M. Ebü’l-Fazl İbrahim’in de bulunduğu bir grup âlim tarafından neşredilmiştir (I-XV, Kahire 1964-1967, 1979). Ezherî’nin bu konuda ayrıca Kitâbü Tefsiri ıṣlâḥi’l-manṭıḳ, Kitâbü’l-Edevat ve mahiyeti bilinmeyen Kitâbü Maʿrifeti’ṣ-ṣubḥ adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir. 2. ez-Zâhir fî ġaribi elfâẓi’ş-Şâfiʿî. İmam Şafiî’nin en yakın arkadaşı ve talebesi olan İsmail b. Yahya el-Müzenî’nin İmam Şafiî’nin kitaplarından kısaltarak meydana getirdiği Muḫtaṣarü’l-Müzenî adlı eserinde geçen garîb ve nâdir kelimelerin açıklamalarını ihtiva eder. Bir fıkıh lügati niteliğindeki eser Muhammed Cebr el-Elfî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Kuveyt 1399/1979) Selahattin Kıyıcı, Ezherî ve onun bu eseri üzerinde bir doktora çalışması yapmıştr (Bk. bibl). 3. Kitâbü Meʿ Ânil-ḳırâʾât Kıraat meselelerinin sûrelere göre teker teker ele alındığı eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Reşid Efendi, nr. 22). 4. Kitâbü Tefsîri esmâʾi’l-ḥüsnâ (Sezgin, VIII, 204).

Ezherî’nin bunlardan başka et-Taḳrîb fi’t-tefsîr, Kitâbü ʿİleli’l-ḳırâʾât, Nâsihu’l-Ḳurʾân ve mensûḫuh, Kitâbü’r-Rûḥ ve mâcâʾe fîhi mine Ḳurʾân ve’s-Sünne, Meʿânî şevâhidi ġaribi’l-ḥadîs̱, Ġarîbü’l fıḳh (Bunun bir önceki kitap veya ez-Zâhir ile aynı eser olabileceği İleri sürülmektedir), Kitâbü’r-Red ʿale’l-Leys̱ (Halîl b. Ahmed’in talebesi olup onun eserini ikmal eden Leys b. Muzaffer’in Kitâbü’l-ʿAyn’daki hataları hakkındadır), Kitâbü’l-Ḫayż, Muʿallaḳāt-ı Sebʿa’yı açıkladığı Tefsîrü’s-Sebʿi’ṭ-ṭıvâl ile Kitâbü Tefsîri şiʿri Ebî Temâm (Tefsîru Dîvâni Ebî Temmâm) ve Aḫbâru Yezîd b. Muʿâviye adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezherî, Tehzîbü'l-luğa, I, 1-54, ayrıca naşirlerin mukaddimesi, s. 5-32; a.mlf., ez-Zâhir fi ğarîbi elfâzi'ş-Şâfiʿî (nşr. Muhammed Cebr el-Elf), Kuveyt 1399/1979, nâşirin mukaddimesi, s. 7-22; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 323-324; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVII, 164-167; İbnü'l-Kıftî, Inbâhû'r-ruvât, IV, 177-181; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 334-336; Zehebî, Aʿlâmün-nübelâʾ, XVI, 315-317; Safedî, el-Vâfî, II, 45-46; Sübkî, Tabakât, III, 63-68; İsnevî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, I, 49; Fîrûzâbâdî, el-Bülğa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Kuveyt 1407/1987, s. 186; Süyûtî, Buğyetü'l-vuʿât, I, 19-20; Dâvûdî, Tabakâtü'l-müfessirîn, II, 61-63; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 72-73; Hânsârî, Ravzâtü'l-cennât, VII, 336-338; Brockelmann, GAL, I, 134-135; Suppl, I, 197; Hediyyetü'l-'ârifîn, II, 49; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), II, 309-310; Sezgin, GAS, VIII, 201-205; Ömer Ferruh, Târihul-edeb, II, 517-520; Selahattin Kıyıcı, Muhammed el-Ezherî, Hayatı ve ez-Zâhir fi garibi elfâzi'l-İmâm eş-Şâfiî (doktora tezi, 1985), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s. 42-117; R. Blachere, "al-Azhari", EI² (İng), I, 822.

Selahattin Kıyıcı

EZHERİYYE

الأزهريّة

Halvetiyye tarikatının Hifniyye şubesinin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman ez-Zevâvî el-Ezherî’ye (ö. 1207/1792-93) nisbet edilen bir kolu.

(bk. HALVETİYYE)

EZİYET

(bk. EZÂ)

EZKAR

(bk. ZİKİR)

el-EZKAR

الأذكار

Ncvevî'nin (ö. 676/1277) zikir ve duaya dair hadisleri bir araya getiren eseri.

Tam adı Hiiyetü'l-ebrâr ve şiʿârü'l-aḫyâr fî telḫîṣi'd-deʿavât ve'l-eẕkâri'l-müsteḥabbe fi'l-leyî ve'n-nehâr olup 665 (1266-67) yılında kaleme alınmıştır. Nevevî bu eserinde, bir insanın hayatı boyunca karşılaşacağı çeşitli durumlar ve yapacağı ibadetlerle ilgili olarak topladığı dua ve zikirleri konularına göre on dokuz bölüm, 356 bab halinde sıralamış, ayrıca eserin sonuna genel dualarla ilgili otuz kadar hadis ilâve etmiştir. Günlük hayattaki çeşitli davranışlar, namaz, zekât, oruç, hac gibi ibadetler, cihad, sefer, evlenme gibi olaylarda yapılması uygun olan dua ve zikirleri verirken yer yer hadisleri açıklamış, hadis ilimleriyle ilgili bilgiler vermiş, fıkhî kaidelerden ve ahlâk kurallarından bahsetmiştir.

el-'Eẕkâr'daki hadislerin seçiminde Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥiḥ'leriyle Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin es-Sünen'leri esas alınmış, bu arada diğer hadis kitaplarına da başvurulmuş, Nevevî' nin ifadesine göre cüzler ve müsnedlerdeki hadislere çok az yer verilmiştir. Umumiyetle sahih hadisler tercih edilmekle beraber sahih hadis bulunamayan konularda bazan zayıf hadisler de alınmış, fakat çok defa bunların zayıf olduğu belirtilmiştir. Seçilen hadislerin kolay anlaşılır olmasına dikkat edilmiş, eserin hacmini büyütmemek için rivayetlerin senedleri verilmemiştir. Genellikle hadislerin başında, bazan da sonunda kaynakları ve sağlamlık dereceleri kaydedilmiş, Buhâri ve Müslim'den nakledilen hadislerin sıhhat derecesine işaret etmeye gerek görülmemiştir. Tirmizî'nin es-Sünen'inden alınan hadislerin sağlamlık derecesinin tesbitinde ise onun bu konudaki görüşleri esas alınmıştır. Okunmasında güçlük bulunan kelimelerin nasıl okunacağı belirtilmiş, garîb kelimeler açıklanmış ve bunlar hakkında çeşitli âlimlerin görüşleri zikredilmiştir. Bu arada konuyla ilgili âyetler, sahabe ve tabiîn sözleri nakledilmiş, diğer bazı kitaplardan bilgiler aktarılmıştır. Bazı konularda Şerḥu'l-Müheẕẕeb, Şerḥu Ṣaḥiḥi Müslim gibi kendi kitaplarına

atıflar yapan Nevevî uzun babları kendi içerisinde fasıllara ayırmıştır.

Çeşitli tarihlerde basılan el-Ezkâr'ın (Kahire 1306, 1312, 1531, 1375) Mustafa Hüseyin Ahmed (Kahire 1356), Abdülkâdir el-Arnaût (Dımaşk 1391/1971). Ahmed Râtib Hamûş (Dımaşk 1983), M. Enver Baltac (Kahire 1406), Muhyiddin Mettû (Dımaşk 1407/1987), Ahmed Abdullah Bâcür (Kahire 1988), Beşîr Muhammed Uyun (Dımaşk 1988, Süyûtî'nin Tuhfetü'l-ebrâr' ile birlikte) ve Ali eş-Şürbecî ile Kāsım en-Nûrî (Beyrut 1412/1992) tarafından tenkitli neşirleri yapılmıştır.

Tertibi ve muhtevası birçok âlim tarafından takdir edilen el-Ezkâr üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî'nin el-Emâlî diye de anılan Netâ᾿icü'l-efkâr fî taḫrîci eḥâdî-s̱i'l-Ezkâr adlı çalışması yarım kalmış, talebesi Sehâvî bu çalışmayı sürdürmüşse de tamamlayamadan vefat etmiştir. el-Ezkâr' İbn Allan es-Sıddîkī el-Fütû-ḥâtü'r-rabbâniyye ʿale'l Ezkâri'n -Neveviyye adıyla şerhetmiştir (Kahire 1348 -1929). Bu şerh, İbn Hacer'in yarım kalan el-Emâlî'sinden pek çok nakil ihtiva etmektedir. el-Ezkâr çeşitli âlimler tarafından ihtisar edilmiş olup bunlar arasında Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin el-Kelimü'ṭ-ṭayyib adlı eseri günümüze kadar gelmiştir (Beyrut 1403/1983; nşr. M. Nâsıruddin el-Elbânî, Beyrut 1405/1985). M. Nâsırüddin el-Elbânî bu eseri Ṣaḥîḥu'l-Kelimi'ṭ-ṭayyib adıyla tekrar ihtisar etmiştir (Beyrut 1400, 4. bs). Ayrıca Ahmed b. Hüseyin er-Remlî'nin Muḫtaṣarü'l-Ezkâr. Süyûtî'nin Ezkârü'l-Ezkâr adlı muhtasarı ve İbn Hacer'in el-Emâlî'sinden de faydalanarak kaleme aldığı Tuḥfetü'l-ebrâr bi-nüketi'l-Ezkâr adlı ta'liki (Bk. bibl), Şemseddin İbn Tolun'un İtḥâfü'l-aḫyâr fî nüketi'l-Ezkâr' eser üzerinde yapılan diğer başlıca çalışmalar olarak zikredilebilir. Muhammed Ali es-Sâbûnî de eserden yaptığı seçmeleri el-Münteḳa'l-muḫtar fî Kitâbi'l-Ezkâr adıyla yayımlamıştır (Kahire 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Nevevî, el-Ezkcâr (nşr. Abdulkâdir el-Arnaût). Dımaşk 1391/1971; Süyütî. Tuhfetü'l-ebrâr (nşr Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990; Keşfü'z-

zunûn, 1. 688-689; Serkîs. Muʿcem. II, 1878: Brockelmann, GAL, I, 501; İ. Lütfi Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 1989, s. 125-126.

Selman Başaran

EZLÂM

الأزلام

Câhiliye Arapları’nın fal oklarına verilen ad.

“Kesmek, inceltmek, düzeltmek” anlamındaki zelm kökünden türemiş zelem kelimesinin çoğulu olan ezlâm, sözlükte ucunda demir parçası ve üzerinde kanat bulunmayan ince oklar demektir. Terim olarak Câhiliye Araplarının, üzerine “evet” veya “hayır” gibi değişik alternatifler yazdıkları ve bir işe girişmeden önce aralarından birini çekmek amacıyla sakladıkları okları ifade eder. Bâbilliler’den itibaren çeşitli milletlerce uygulanan bu tür bir fal uygulamasına, Kitâb-ı Mukaddes’te belirtildiğine göre Kudüs’ün fethi öncesinde Buhtunnasr da başvurmuştur (Hezekiel, 21/21).

Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde geçen ezlâmın, şeytanın işlerinden biri olarak nitelendirilen kısmet çekme işinde kullanıldığına işaret edilmiş ve bu tür oklara başvurulması yasaklanmıştır (el-Mâide 5/3, 90). Aklâm (kalemler) kelimesi de Kur’an’da ezlâmla aynı anlamda kullanılmıştır (Âl-i İmrân 3/44; Taberî, III, 183-184). Hadislerde de ezlâmdan söz edilmiştir, İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. İbrahim ile oğlu İsmail’i ellerinde fal okları ile birlikte tasvir eden bir resmi görünce imha edilmesini emretmiş ve onların asla fal okları kullanmadığını bildirmiştir (Buhârî, “Enbiyâ˒, 8). Ebû Süfyân’ın Uhud Savaşı’ndan önce fal oku çektiği ve kısmetine “evet” yazılı ok çıktığı için savaşa gitmeye karar verdiği nakledilir (Cevâd Ali. VI, 780).

Câhiliye Arapları yolculuğa çıkma, savaşa gitme, evlenme, şüpheli çocukların nesebini tayin etme, ticaret yapma, su kuyusu açma, hatta kumar oynama gibi kendilerince önemli olan işlere başlamadan önce tahtadan yapılmış ve kanat takılmamış ince oklar üzerine “yap, yapma” şeklinde alternatifler yazıp bir torbaya koyarlar, daha sonra içlerinden birini çekerek çıkan yazıya göre girişilen işin kendileri için uğurlu veya uğursuz olacağına inanır ve ona göre hareket ederlerdi. Ezlâmın beyaz çakıl taşlarından yapılmış tavla zarı şeklinde veya satranç taşları gibi olduğunu rivayet

edenler de vardır. Arap tarihçileri ezlâmı iki grupta toplarlar. 1. Fal Okları. Sayısına ve bulunduğu kimselere göre ikiye ayrılır. a) Üçlü fal okları. Herkesin yanında taşıdığı üç okun birinde, “Rabbim bana emretti” veya “yap”; diğerinde, “Rabbim bana yasak etti” yahut “yapma” diye yazılır, üçüncüsünde ise yazı bulunmaz ve çekilen kısmette ne çıkarsa ona göre hareket edilirdi. Eğer yazısız ok isabet ederse kısmet çekme işlemi tekrarlanırdı. b) Yedili fal okları. Kâbe’nin içindeki Hübel adlı putun yanında veya kâhinlerle hakimlerin nezdinde bulunan ve her biri üzerinde “evet”, “hayır”, “sizden”, “başkasından”, “açık değil”, “diyet”, “su” ifadelerinden biri yazılmış olan yedi ok bir işi yapmak veya yapmamak, nesebi şüpheli görülen bir çocuğun babasını belirlemek, öldürülen kimsenin diyetini ödetmek, su kuyusu açmak, evlenmek gibi değişik maksatlarla kullanılırdı. Bu işlerden biriyle ilgili olarak kısmetini tayin etmek isteyen kişi hediyelerle birlikte Kâbe’nin hizmetçisine yahut yedi oku bulunan kâhinlere gider, kısmet çektirir, çıkan sonucun putların iradesine uygun olduğuna inanır ve ona göre hareket ederdi. 2. Kumar Okları. On oktan oluşan ve bir tür piyango çekilişine benzeyen bu okların üçü boş bırakılır, yedisine birden yediye kadar hisseler takdir edilip yazılırdı. On kişi arasında yapılan çekilişte boş okları çekenler ortaya konan maldan pay alamadıkları gibi kumara konu teşkil eden malın parasını da öderlerdi. Bu tür oklar daha çok bir deveyi kesip etini çeşitli hisselere ayırmak suretiyle oynanan kumarda kullanılırdı (Bk. meysir).

Fahreddin er-Râzî, fal okları çekmenin yasaklanmasını Allah’a mahsus olan gaybı bilme ve putlara ulûhiyyet isnat etme gibi mahzurlar taşımasına bağlarken (Mefatîḥu’t-ġayb, XI, 136) Reşîd Rızâ, aklî ve ilmî hiçbir gerekçeye dayanmadığı için fal ve kumar oklarının yasaklandığını söyler (Tefsîrü’l-menâr, VI, 149-151). Zira yapılması düşünülen bir işin hayırlı olup olmadığını, bir yerde suyun bulunup bulunmadığını veya nesebi şüpheli görülen bir çocuğun babasının kim olduğunu fal oku çekerek belirlemek mümkün değildir. İnsanların akıl gücüne hitap eden İslâmiyet her işin açık delillere ve doğru bilgilere başvurularak yapılmasını emretmiş, bu tür yollara girilmesini yasaklamıştır. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, fal ve kumar oklanyla Câhiliye âdetlerini el-Meysir ve’l-ezlam adlı eserinde İncelemiştir (Kahire 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "zlm" md.; Müsned, IV, 176; Buhâri, "Enbiyâʾ, 8; İbnü'l-Kelbî, Kitâbu l-Esnam, s. 18; Ezrakī, Ahbâru Mekke (Melhas), I, 117-118; Ya'kūbî. Tarih, I, 259; Taberî, Camiʿ u'l-beyân (Bulak), III, 183-184; İbnül-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, II, 284; Fahreddin er-Râzî, Mefâtihul-ğayb, VI, 45; XI, 135-136; İbn Saîd el-Endelüsî, Neşvetü't-tarab fî târihi câhiliyyeti'l-ʿAra (nşr. Nusret Abdurrahman), Amman 1982, II, 757; Kalkaşendî, Şubhu'l-aʿşâ, I, 458; Mahmûd Şükrî el-Âlusî, Bulûğu l-ereb, III, 67-68; Reşid Rızâ. Tefsîrü'l-menâr, VI, 149-151; VII, 57; Elmalılı, Hak Dini, II, 1566-1567; Cevâd Ali, el-Mufaṣal, VI, 776-781; VII, 779.

Mustafa Öz

EZRÂ

(bk. ÜZEYİR)

EZRAÎ

الأذرعي

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hamdan b. Ahmed el-Ezraî (ö.783/1381)

Şafiî fakihi.

Şam'ın 106 km. güneyinde bugün Der'a adıyla anılan Ezriâtta doğdu. Doğum tarihi kaynaklarda 707 (1307), 708 ve 709 olarak geçmektedir. Şamdaki ilk öğrenimi sırasında Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zehebî, İbnü'n-Nakb el-Mısrî, İbn Cümle, Takıyyüddin es-Sübkî, Fahreddin el-Mısrî gibi âlimlerden fıkıh tahsil etti ve bazılarından icâzet aldı. Şam'ın çeşitli kesimlerinde kadı nâibliği yaptı. Öğrenimine Kahire, İskenderiye ve Kudüs'te devam etti. Daha sonra Halep'e dönerek bir süre şehrin kadısı Ebû Abdullah Nûreddin es-Sâiğ'ın nâibliğini yaptı. Kadı vefat edince nâiblik görevini bırakarak kendini telif, öğretim ve fetva işlerine verdi. Ayrıca buradaki Zâhiriyye (Sultâniyye) ve Esediyye medreseleriyle Dârü'l-hadîsi'l-Bahâiyye'de çeşitli dersler verdi. Fetvaları Halep civarında şöhret buldu. el-Ḥalebiyyât adıyla bilinen eserinde topladığı meselelerle ilgili olarak dönemin meşhur Şâfiî âlimi Takıyyüddin es-Sübkî ile çeşitli yazışmalarda bulundu.

Ezraî bir müddet sonra tekrar Kahire'ye gitti (772/1370). Burada kaldığı süre içinde âlimler onun ilim sohbetlerinde bulundular. Ardından Halep'e dönen ve ömrünün sonuna kadar burada kalan Ezrâî'yi Bedreddin ez-Zerkeşî ve Burhâneddin el-Bîcûrî gibi âlimler ziyaret ederek ilminden faydalandılar.

Bildiklerini çok çabuk ve kolay bir şekilde yazıya dökebilme kabiliyetine sahip olan Ezraî her gün bir defter teşkil edecek kadar yazı yazardı. Ancak uzun süre devam ettiremediği bu çalışmalarının ürünleri müsvedde halinde kalmış ve daha sonra da kaybolmuştur.

Fıkhî meselelerde çok titiz davranan Ezraî nâdir hallerde belli sayıdaki kişilere fetva izni verirdi ki Şerefeddin Mûsâ b. Muhammed el-Ensârî ile Şerefeddin ed-Dâdîhî bunlardandır. Ömer el-Bârînî, halk arasındaki yüksek mevkiine rağmen cevap veremediği güç meselelerle ilgili olarak Ezraînin görüşlerine müracaat ederdi. Ezraî 15 Cemâziyelâhir 783'te (6 Eylül 1381) Halep'te vefat etti ve Bâbülmakām'ın dışına defnedildi.

Kehhâle, Ezraînin biyografisini bir yerde doğru olarak verdikten sonra (Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 210-211) kaynak olarak kullandığı Şevkânî'nin el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿinde Ezraînin biyografisiyle ondan hemen önce gelen İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin biyografisini yanlışlıkla birleştirerek İbnü'z-Zübeyr'in doğum ölüm tarihlerini ve Milâkü't-teʾvîl adlı eserini Ezraî'ye nisbet etmek suretiyle ikinci bir Ezraî biyografisi daha vermiştir (a.g.e., I, 151).

Eserleri. Başvurduğu sayısız kaynaktan yaptığı nakillerin çokluğuyla dikkati çeken Ezraînin eserleri şunlardır: 1. et-Tavassuṭ ve'l-fetḥ beyne'r-Ravża ve'ş-Şerḥ, Abdülkerîm er-Râfiî'nin, Gazzâlî'nin meşhur eseri el-Veciz üzerine yaptığı Fethu'l-ʿazîz adlı şerh ile Nevevî'nin bu şerhe yazdığı Ravżatüṭ-ṭalibin adındaki muhtasar esas alınmak suretiyle hazırlanan yirmi ciltlik bir eserdir (Yazma nüshalar için bk. Brockelmann, I, 753; II, 108). 2. Ġunyetü'l-muḥtâc. 3.Ḳūtül-muḥtâc. Bu iki eser, müellifin Nevevî'nin Minhâcü'-ṭâlibîn'i üzerine yaptığı iki ayrı şerhi olup birincisi sekiz, İkincisi on cilttir. Birbirini tamamlayıcı mahiyette olan eserlerden Ḳūtül-muhtâc'ı, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Ahmed el-Hamevî Lübâbü'l-Ḳūt adlı eserinde özetlemiştir (Bu iki eserin nüshaları için bk. a.g.e., I, 680; II, 108).

Bunlardan başka Ezraî'nin, Cemâleddin el-İsnevî'nin Nevevî'nin adı geçen Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'ine yazdığı el-Mühimmât ʿale'r-Ravza adlı şerh üzerine yaptığı üç ciltlik bir ta'likten ibaret olan ve talâk bahsinden sonrası yazılamayan Taʿlîḳa ʿale'l-Mühimmat (et-Tenbîhât ʿalâ evhâmi'l-Mühimmât), bazı fıkıh meseleleriyle ilgili fetvaları içeren el-Ḥalebiyyât, Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî'nin el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr'inin muhtasarı olan Muḫtaṣarü'l-Ḥāvī adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kâdî Şühbe, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, III, 141 -143; İbn Hacer, ed-Dürerü'l kâmine, I, 125-128; a.mlf., İnbâʾü'l-ğumr, II, 61-63; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), XI, 216; a.mlf., el-Menheluş-şâfî, I, 291-294; Keşfü'z-zunûn, I, 627, 930; II, 1361, 1636, 1873, 1915; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VI, 278-279; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ I, 33-36, 151; Hediyyetül-ʿarifin, I, 115; Brockelmann, GAL Suppl, I, 680, 753; II, 108; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 117; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 151, 210-211; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 48; Mv. Fİ, V, 363.

Yunus Vehbi Yavuz

EZRAK

(bk. HAMMAD b. ZEYD)

EZRAKI, Ebü’l-Velîd

أبو الوليد الأزرقي

Ebü’l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakī (ö.250/864 [?])

Ahbâru Mekke adlı eseriyle meşhur olan tarihçi.

Mekke’de doğdu. Dedelerinden Ezrak’a nisbetle Ezrakī diye meşhur olmuştur. Ailesinin menşei hakkında değişik görüşler vardır. Kendisi aslen Gassânîler’e mensup olduğunu söylediği gibi (Aḫbâru Mekke, s. 31) Takıyyüddin el-Fâsî ile (el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, Il, 49) İbnü’n-Nedîm de (el-Fihrist, s. 124) onu teyit ederler. İbn Sa‘d ise dedesi Ezrak’ın Hâris b. Kelede es-Sekafî’nin Rum asıllı kölesi olduğunu, Yâsir’den sonra Ammâr’ın annesi Sümeyye ile evlendiğini, Tâif Muhasarası sırasında Ebû Bekre ile birlikte Hz. Peygamber’in yanına geldiğini ve âzat edildikten sonra Mekke’de yerleştiğini, çocuklarının Ümeyye oğullarına mensup kızlarla evlenerek nüfuz kazandıklarını, önceleri kendilerinin kuzey Araplarından Benî Taglib ve Benî İkeb’e mensup olduklarını söyledikleri halde daha sonraki yıllarda Gassânîler’den Ebû Şemir’in soyundan geldiklerini iddia ettiklerini bildirir (eṭ-Ṭabaḳāt, III, 247). Fück makalesinde bu konudaki rivayetleri ayrıntılı olarak ele almaktadır (Bk. bibl).

Ezrakī, başta dedesi Ebül-Velîd Ahmed b. Muhammed olmak üzere İbrahim b. Muhammed ve Muhammed b. Yahya’dan rivayetlerde bulundu. İshak b. Ahmed el-Huzâî ile İbrahim b. Abdüssamed el-Hâşimî gibi bazı kişiler de ondan haber nakletmişlerdir.

Ezrakī’nin vefat tarihi kesin olarak belli değildir. Fâsî, onun Abbasî Halifesi Müntasır-Billâh devrinde (861-862) hayatta olduğunu kaydeder, ancak ölümüyle ilgili kesin bir tarih vermez. Kâtib Çelebi 223’te (838) öldüğünü söyler.

Fuat Sezgin’e göre ise 250’de (864) vefat etmiştir.

Ezrakī şöhretini Aẖbâru Mekke ve mâ câʾe fîhâ mine’l-âs̱âr adlı eserine borçludur. Daha çok dedesi Ahmed b. Muhammed’in rivayetlerine dayanan Aẖbâru Mekke, siyasî ve sosyal bir tarih olmaktan çok şehrin yerleşim planı ve topografık yapısı, özellikle Kâbe ve hac menâsikine ait yerler hakkında geniş bilgi veren bir eserdir (Bk. AHBÂRU MEKKE).

BİBLİYOGRAFYA

Ezrakī, Ahbâru Mekke (nşr. Rüşdî Sâlih Melhas). s. 31; nâşirin mukaddimesi, s. 11-15; İbn Sa‘d, et-Tabakât, III, 247; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 124-125; Sem‘ânî, Ensâb, I, 201; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb, Beyrut 1405/1985, s. 93; Fâsî, el-ʿİkduṣ-semin, II, 49-50; III, 176; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, I, 79; Sehâvî, el-Îʿlân bit-tevbih, s. 279-281, 292, 329; Keşfü’z-zunün, I, 306; Brockelmann, GAL, I, 143, Suppl, I., 209; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 93; J. W. Fück, “Der Ahn Des Azraqi”, Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida, Roma 1956, I, 336-340; a.mlf., “Azrakī”, EI² (İng.), I, 826-827; Kehhâle, Muʿcemu’l-müʾellifîn, X, 198; F. Rosenthall. A Histoıy of the Müslim Historiography, Leiden 1968, s. 43, 126, 164, 480; el-Kâmûsü’l-İslâmî, I, 77; “Ezrakî”, İA, IV, 442-443; Abdülkerim Özaydın, “Ahbâru Mekke”, DİA, I, 491-492.

Abdülkerim Özaydın

EZRAKİ-i HEREVİ

أزرقیء هروی

Ebû Bekr (Ebü'l-Mehâsin) Zeynüddîn b. İsmâîl

V. (XI.) yüzyılda yaşayan İranlı şair.

Herat'ta doğdu. Aynı şehirde kitapçılık yapan babasının, Gazneli Mahmud'un gazabından kaçıp Herat'ta kendisine sığınan Şâhnâme müellifi Firdevsi'yi bir süre evinde barındırdığı rivayet edilir. Ezrakī'nin eserlerinden oldukça iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Şiir ve edebiyata ilgisi büyük bir ihtimalle babasının mesleğiyle bağlantılıdır. Kaynaklar ünlü sûfîlerden Hâce Abdullah-ı Ensârî ile (ö. 481/1088) tanıştığını ve onun için kaside yazdığını nakleder. Bir kasidesinde çok genç yaşta şiir yazmaya başladığını söylediğine göre Alparslan'ın oğlu Horasan Valisi Şemsüddevle Doğanşah'a intisap ettiği sırada yirmi beş otuz yaşlarında olmalıdır. Buna göre Ezrakī'nin 425-440 (1034-1048) yılları arasında doğduğunu söylemek mümkündür. Onun Doğanşah, Kirman Selçukluları'ndan Kavurd Bey'in oğlu Mîrân Şah ve Abdullah-ı Ensârî dışında herhangi bir kimse için yazdığı kasideye rastlanmamıştır. Alparslan'ın ölümünden sonra Melikşah tarafından yine Horasan valiliğinde bırakılan, bir rivayete göre ise Melikşah'a karşı ayaklandığı için İsfahan'da hapsedilen Doğanşah, yine Melikşah tarafından esir edilip gözlerine mil çekilen Mîrân Şah'tan sonra gelen ve hemen hemen hepsi şairleri koruyan Melikşah, Mahmud, Berkyaruk gibi hükümdarlar için kaside yazmamış olması, onun bu olaylar sırasında veya daha önce öldüğü, yahut çok sevdiği Doğanşah ve Mîrân Şah'ın feci akıbetlerini görüp bir daha kaside yazmadığı şeklinde yorumlanabilir. Kasidelerinden herkes için methiye yazacak bir şair olmadığı anlaşılan Ezrakī'nin ölümü için Rızâ Kulı Han Hidâyetin verdiği 526 (1132) ve Takıy-yüddîn-i Kâşînin kaydettiği 527 (1133) tarihlerinin doğru olması pek mümkün değildir.

Eserleri. Ezrakī'nin kaside ve rubailerden oluşan divanındaki beyit sayısı muhtelif yazmalarına göre 2600-2700 arasında değişmektedir. Kasideleri

genellikle Unsurî tarzındadır. Büyük bir şair olduğunu söyleyen ve şiirlerinde kendine has teşbih, terkip ve tasvirlere, ayırıca ince manalara yer veren Erzakī sebk-i Hindî'nin öncülerinden sayılır. Dönemine kadar alışa gelmişin dışında bir uslûp kullandığı için belagatla ilgili Hadˀ i-ḳu's-siḥr adlı eserinde reşidüddin Vattât onu eleştirmiştir. Divanın Ali Abdürresûlî ve Saîd-i nefîsî tarafından iki ayrı basımı yapılmıştır (Tahran 1336 hş.). Tezkireler Ezrakī'nin, Hint kökenli olup Arapça'ya çevrilen ve Farsça olarak sonradan Muhammed b. Ali b. Muhammed ez-Zâhirî es-Semerkandî tarafından 600 (1203-1204) yılında yeniden kaleme alınan Sind Bâdnâme'yi nazma çektiğini kayd eder. Avfî, Ezrakī'nin Doğanşah'ın iktidarsızlığını gidermek üzere o dönemin müstehcen sayılan eserlerinden Elfiyye ve Şelfiyye'yi nazm ettiğini söyler. Kâtib Çelebi'nin, muhtemelen Benâkitînin Ravżatü li'l-elbâb fî tevârîḫi'l-ekâbir ve'l-ensâb adlı eserine dayanarak ona ait olduğunu belirttiği (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1003), bu iki eser günümüze ulaşmamıştır. Nizâmî-i Arûzî'nin Çehâr Maḳāle'sine ta'likat yazan Muhammedi Kazvînî, Tahran Kraliyet kütüphanesi'nde bulunan ve aynı adı taşıyan bir eserin Ezrakī'ye ait olabileceğini ileri sürmektedir (Çehâr Maḳāle, ta'likat, s. 22)

BİBLİYOGRAFYA

Ezraki-i Herevî, Dîvân (nşr. Ali Abdürreslî), Tahran 1336 hş., nâşirin mukaddimesi; a.e. (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1336 hş., nâşirin mukaddimesi; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makale (nşr. Muharnmed-i Muîn-Muhammed-i Kazvînî), Tahran 1333 hş., s. 69-71, 80, ta'likat, s. 193, 213, 215-219, 222-223; Avfî, Lübâb, II, 86-104; Devletşah, Tezkire (nşr. Muhammedi Abbasî), Tahran 1337 hş., s. 82-83; Keşfû'z zunûn, II, 1003; Hidâyet, Mecmaˁu'l-fuşahâˀ, Tahran 1295/1878, I, 139; Tebrîzî, Reyhânetü'l-edeb, I, 62; A. Hayyâmpûr, Ferhengi Sühanverân, Tebriz 1340 hş., s. 37; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Neşr, I, 53; Zehra Nâtil Hânlerî(Kiyâ), Ferhengi Edebiyyât-ı Fârsî-yi Deri, Tahran 1348 hş., s. 26-27; Rypka, HİL, s. 195; a.mlf., Edebiyyât-ı Î̂rân der Zamân-ı Selçûkıyyân ve Moğolân (trc. Yakūb Ajend), Tahran 1364 hş., s. 140; Bedîüz-zaman Fürûzanfer, Sühan ve

Sühanverân, Tahran 1350 hş., s. 202-207; Safa, Edebiyyât, II, 432-438; Rızâzâde-i Şafak, Târih-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1352 hş., s. 307-310; Ethe, Târîh-i Edebiyyât, s. 103-104; E. G. Browne, Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân ez Firdevsî tâ Saʿdî (trc. Gulâm-ı Hüseyn-i Sadrî Efşâr), Tahran 1366 hş., II, 26-27, 234-235; "Ezrakî", İA, IV, 443; H. Masse, " Azrakī", EI² (Fr), I, 850; Dihhudâ, Luğat-nâme, III, 1978-1981; Khaleghi Motlagh, "Azraqi", Elr., III, 272-273; DMF, I, 115.

A. Naci Tokmak

EZRUH

أذرح

Ürdün’de Amman’a bağlı bir köy.

Bugün Üzruh denilen bu yer, Ürdün’ün güneyindeki Maan ile eskiden Nabatîler’in başşehri olan Petra arasında bir Roma ordugâhı idi. Suriye topraklarından geçen iki önemli ticaret yolundan en eskisi Ezruh’a uğruyordu. Bu yolun milâdî 105 yılına kadar kullanıldığı bilinmektedir (Cevâd Ali, III, 58; VI, 595). Câhiliye döneminde Mekke-Suriye arasında gidip gelen Kureyş ticaret kervanları Ezruh’a uğrardı. Arabistan, Mısır ve Suriye’yi birbirine bağlayan yollarda rehberlik ve kervan muhafızlığı yapan Cüzam kabilesi de bu yörede oturmaktaydı. Bizans nüfuzu altında yaşayan ve aslen yahudi olduğu söylenen Ezruh halkı Mûte Savaşında İslâm ordusuna karşı savaşmıştı (Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 328, 611). Tebük Seferi sırasında Ezruh temsilcisi Eyle piskoposu ile birlikte Hz. Peygamber’in huzuruna gelmiş ve yılda 100 dinar cizye karşılığında himaye edilmeyi kabul etmiştir. Resûl-i Ekrem de kendilerine bunu belirten bir ahidnâme vermiştir.

Hz. Ali ile Muâviye arasında cereyan eden Sıffîn Savaşı’ndan sonra seçilen hakemler önce Dûmetülcendel’de, ardından da Ezruh’ta toplanıp görüşmüşlerdir. Burası bir ara Hâricîler’in sığınağı olmuş, bir rivayete göre de Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hasan Muâviye’ye burada biat etmiştir.

Müslüman coğrafyacıların verdiği bilgilere göre Ezruh zamanla Belkâ veya Şerât bölgesinin önemli şehri haline geldi. XI. yüzyıla kadar Hâşimî mevâlîsinin yerleşim yeri olan Ezruh Haçlılar’ın bölgeyi ele geçirmesinden sonra yaptıkları katliam, göçe zorlama gibi muameleler neticesinde önemini tamamen kaybetmiştir. Roma karargâhından kalma kale ve duvar kalıntılarının fotoğrafları Domaszewski tarafından yayımlanmıştır. Bugün Maan’ın ötesinde Ezruh (Üzruh-Adroa) adını taşıyan bir demiryolu istasyonu vardır.

Buhârî ve Müslim’de yer alan Hz. Peygamber’in cennetteki havuzuyla ilgili bir hadiste Ezruh Cerbâ ile birlikte zikredilir (Buhârî. “Riḳāḳ”, 53; Müslim, “Feżâ˒il”, 34, 35; ayrıca Bk. Cerbâ).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Rikâk”, 53; Müslim, “Fezâ˒il”, 34-35; Vâkıdî, el-Meğāzî, III, 1031-1032; İbn Hişâm. es-Sîre, II, 525; İbn Sa‘d. et-Tabakât, I, 289-290; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 85, 99; Taberî. Târîh (Ebül-Fazl), III, 108; V, 57, 66, 324; Hemdânî, Şıfatü Cezîreti’l-˓Arab (nşr Muhammed b. Ali el-Ekva), Riyad 1397/1977, s. 272; Hududu I-˓âlem (Sutûde), s. 173; Makdisî, Ahsenü’t-tekâsîm, s. 54, 155; Bekri, Mu˓cem, I, 130; Yâkût, Mu˓cemü’t-büldân, I, 129-130; Rudolf E. Brünnow - A. V. Domaszewski, Die Provincia Arabia, Strassburg 1904-1905, I, 431, 443; Cevâd Ali, el-Mufaşşal, III, 58; VI, 595; Kehhâle, Mu˓cemü kabâ˒ili’l-˓Arab, Beyrut 1402/1982, I, 174; Hamîdullah, el-Veşâ˒ iku’s-siyâ-siyye, Beyrut 1405/1985, s. 118-119; a.mlf., İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 328, 611; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 227-228; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayrı Müslimler, İstanbul 1989, s. 119, 124; H. Lammens, “Ezruh”, İA, IV, 443-444; a.mlf. - L. Veccia Vaglieri, “Adhruh”, El2 (İng.), I, 194.

Recep Uslu

EZVAC-ı TÂHİRAT

(bk. ÜMMEHATÜ’l-MÜ’MİNÎN)

FÂ

ف

Arap alfabesinin yirminci harfi.

Osmanlı ve Fars alfabelerinde yirmi üçüncü. Latin asıllı bugünkü Türk alfabesinde yedinci harf olup “fe” diye söylenir. Birçok yazı sisteminde aslî sesler (fonem) arasında yer almayan f Ural-AItay, Hint-Avrupa ve Sâmî dil ailelerinin bazı kollarında p, ph ve w seslerinden türemiş görünmektedir; dolayısıyla yerini bazan dudak-diş fonemlerinin sadalısı (cehrî, sonore) olan “v” ye, bazan dudak seslerinden “b”ye, “p”ye veya çift dudak sesi “w”ye, bazan da nefesli dudak seslerinden “bh”, “ph”ye bırakır; meselâ Yunan, Ermeni, Sanskrit, Tibet ve Kore dillerinde f yerine ph kullanılır. Eski Mısır, Kıbrıs ve Numidya dilleri ile İberce, Çince ve Japonca’da ana sesler arasında sayılan “f” ye genel Türk dilinin ana sesleri arasında bulunmadığı için Orhun ve Yenisey kitabelerinde rastlanmaz; Latince’ye de eski Sâmî dillerdeki “vav” dan dönüşerek geçmiştir.

Fâ Arap alfabesinin ilk noktalanan harflerindendir ve noktası yalnız Mağrib yazısında altına, (ڢ) diğer İslâmî yazıların tamamında ise üstüne konulur. Arapça’da hurûfü’l-mebânîden (ana sesler, radicals) sayılan fâ harfi dudak ünsüzlerinin (hurûfü’ş-şefeviyye, labiale) sert ve sadasız (mehmûs, sourd) şekli olup üst ön dişlerin alt dudağa bastırılarak nefesin sürekli verilmesi suretiyle çıkarılır; sızmalı ve titreşimsiz, zayıf sesli bir dudak-diş fonemidir. Fil (فعل) ölçüsünün (vezin) birinci harfini teşkil ettiği için bu vezindeki kelimelerin ilk harfi “fâü’l-fi‘” adını alır. Kelimelerin aslî harfi olarak geldiği gibi bir başka aslî harfin yerine bedel olarak, bazan da atıf, cevâbü’ş-şart vb. nin önüne zait olarak gelir (İbn Cinnî, I, 247). Meselâ aslî harf olarak fi‘l ölçüsünün ilk(فحم fahm), ikinci (قفل kufl) ve üçüncü (حلف hilf) harfi konumundadır. Bedel olarak “se” (ث) ünsüzünün yerini alabilir: “Sümme” (ثم) yerine “fümme” (فم), “cedes” (جدث) yerine “cedef” (جدف), “sûm” (ثوم)yerine “fûm” (فوم) gibi. “İn tuhsin ileyye fallā-hu mücâzîke” (إن تحسن إليّ فالله مجازيك Eğer bana iyilik edersen seni ödüllendirecek olan Allah’tır) ifadesinde f, bir isim ve cevap cümlesi olan “Allāhu mücâzîke’nin

önüne, şart ile sonuç (cevâbü'ş-şart) arasında irtibatı temin etmesi için gerekli görülüp zait olarak getirilmiştir. Burada "fâ"nın gerekli görülmesinin sebebi, normalde şart ve sonuç kipindeki cümlelerde, biri diğerinin meydana gelmesine yol açacak istikbal bildiren iki fiil cümlesi bulunurken söz konusu örnekte sonuç cümlesinin fiil değil isim cümlesi olmasıdır. Çünkü isim cümlesi aradaki irtibat temin edememekte, bu görev için bir atıf edatına ihtiyaç duyulmaktadır. Gramerciler edatlar arasında yalnız fâ harfine bu görevi yüklemişlerdir (a.g.e., I, 253). İstikbale yönelik şart cümlelerinde fâ edatı, yukarıdaki örnekte ve, "İn küntüm tuhib-bûna'llāhe fettebiünî yuhbibkümu'llāh" (إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin) âyetinde (Al-i İmrân 3/31) olduğu gibi şartın sonucunu gösteren cümlelerin başına gelmekte, "lev" ile başlayan şart cümleleri için ise mâzi anlamı taşıdıklarından dolayı kullanılmamaktadır.

Bir edat olarak Kur'ân-ı Kerîm'de 2987 yerde geçen (İsmail Ahmed Amâyire-Abdülhamîd M. es-Seyyid, s. 287-331) fâ harfi emir, nehiy, soru, dua, temenni, beyan ve olumsuzluk bildiren cümlelere cevap teşkil eden gizli "en" ile nasbedilmiş muzâri fiillerin başında kullanılır ve iki ayrı cümlenin anlamını tek bir cümlede toplar. Meselâ, "Lâ teştümhu feyeştümek" (لا تشتمه فيشتمك Ona küfretme ki o da sana küfretmesin) gibi. "Sâiden" (صاعداً), "kat" (قط), "hasbü" (حسب) gibi kelimelerin başında ise tezyin için zâit olarak kullanılır (Mehmed Zihni, s. 222, 338, 341). Fâ Arap dilcilerini ve usûl-i fıkıh âlimlerini çok yakından ilgilendirir; çünkü bir cümlede bulunup bulunmaması çok farklı mâna ve hükümlerin çıkarılmasına sebep olmaktadır.

Türkçe'ye girmiş bazı yabancı kelimelerde p ve v ile yer değiştirdiği görülen (İsfahan/İspahan, fâm/vâm "renk", fayton/payton gibi) f harfi ebced hesabında seksen sayısına tekabül eder. Sıralama ve sınıflandırmalarda 7 rakamı, nota işaretlerini harflerle gösteren sistemde de "fa" sesi yerine kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l- ʿArab, "fâʾ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "fâʾ" md.; Lane, Lexicon, VI, 2321-2323; Kâmûs-ı Türkî, II, 975; Türk Lugatı, III, 602; Nedim Mar'aşlı - Üsâme Mar'aşlı, eş-Şıhâh fi'l-luğa ve'l-ʿulûm, "fâʾ" md.; İbrahim Enîs v.dğr, el-Muʿcemü'l-vasît, "fâʾ" md.; M. Saîd İsber - Bilâl Cüneydî, eş-Şâmil, "fâʾ" md.; J. W. Redhouse. A Turkish and English Lexicon, "f" md.; Halil b. Ahmed, el-Hurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1969, s. 30; İbn Cinnî, Sırru şınâʿati'l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk Î985, I, 247-276; Kâlî, el-Emâlî, Beyrut, ts., II, 34-35; Mehmed Zihni, el-Muktedab (İstanbul 1304), İstanbul 1981, s.222, 334-338, 341; Alphabete und Schriftzeichen des Morgen-und des Abenlan-des, Berlin 1969, tür.yer.; Ali Kemal Belviranlı, Tecvid, Konya 1980, s. 16; S. Moscati, An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, Wiesbaden 1980, s. 24-27; İsmail Ahmed Amâyire - Abdülhamîd M. es-Seyyid, Muʿcemü'l-edevât ve'z-zamâʾir fi'l-Kurʾâ-ni'l-Kerîm, Beyrut 1986, s. 278-331; B. Mcritz, "Arabistan (Yazı)", İA, I, 500; A. Schaade, "Faʾ", a.e., IV, 445; H. Fleisch, "Fâʾ", EI^2 (İng.), II, 725; Yusuf Çotuksöken, "F", TDEA, III, 137.

Halit Zevalsiz

FÂCİR

الفاجر

Kâfir veya günahkâr mümin anlamında bir terim.

Sözlükte “yarmak, bir şeyi genişçe yarıp açmak” anlamındaki fecr veya fücur kökünden türeyen bir sıfat olarak “dindarlık perdesini yırtan, fütursuzca günaha dalan, haktan bâtıla sapan kimse” gibi mânalar taşır. Câhiliye devri Araplarının haram aylarda yaptıkları savaşlara “günah işlenen günler” anlamında eyyâmü’l-ficâr adı verilirdi. Fâcir kelimesinin kökünü oluşturan fücur, “şehvet gücünün ileri dereceye varması” veya “nefsin insanı şeriat ve ahlâk ilkelerine

aykırı işler yapmaya sevkeden özelliği” diye de tarif edilir (et-Taʿrifât, “el-fücur” md.; Tehânevî, Keşşaf, “el-fücur”). “İlâhî emirlerden çıkan kimse” anlamına gelen fâsık terimi ile fâcir arasında benzerlik varsa da fâsıkın fâcirden daha umumi olduğu kabul edilir (İsmail Hakkı Bursevî, s. 163).

Fâcir kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde müfred, dört yerde cemi sigasıyla (fecere, füccâr) yer almakta, bir âyette de kökü olan fücur geçmektedir. Fiil sigasıyla yer alan kullanımlarının sadece biri (el-Kıyâme 75/5) terim mânasını taşır. Fâcir Kur’an’da daha çok günah işlemenin nihaî noktasında bulunan “kâfir” mânasında kullanılmaktadır. İlgili âyetlerde belirtildiğine göre yeryüzünde fesat çıkaran ve ölümden sonra dirilişi inkâr eden fâcirler âhirette, iman edip kötülüklerden sakınanlarla aynı muameleye tâbi tutulmayacak, müminlerin yüzü parlayıp gülecek ve onlar naîm cennetlerine girecekler, fâcirlerin yüzü ise kararacak ve kendileri alevli ateşe atılacaklardır (bk. M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “fcr” md.). Toshihiko Izutsu, fücur kelimesinin ima ettiği “sapma göstermek mânasından hareketle Kur’an’daki anlamını “doğru yoldan ayrılmak ve gayri ahlâkî iş yapmak” şeklinde gösterir (The Ethical Terms in the Koran, s. 151).

Bazı hadislerde yalan söyleyen, zina fiilini işleyen, Kur’an’ı okuduğu halde başkalarını ondaki buyruklara uymaya çağırmayan, yalan yere yemin eden,

insanları aldatan ve faizcilik yapanların fâcir oldukları bildirilerek kelime “günahkâr mümin” anlamında kullanılmış (Müsned, I, 135; III, 37, 428; V, 455; VI, 321; Buhârî, “Ahkâm”, 30, “Ṣalât”, 32, “Cihâd”, 44), bir kısmında da cennete sadece müminlerin gireceği, fâcirlerin cehennemlik olduğu (Buhârî, “Cihâd”, 182), Kur’an okuyan fâcirin kokusu güzel, tadı acı, Kur’an okumayan fâcirin ise kokusu bulunmayan, tadı da acı olan bitkiye benzediği (Buhârî, “Tevhîd”, 57), ölen müminlerin dünya sıkıntılarından kurtulduğu, ölen fâcirlerden ise dünyadakilerin kurtulduğu (Müslim, “Cenâ˒iz”, 61) belirtilerek fâcire “kâfir” veya “münafık” anlamı verilmiştir.

Kelâm ilminde fâcir, kâfir veya mümin sayılıp sayılmayacağı açısından tartışma konusu olmuştur. Gerek Mu‘tezile gerekse Mürcie âlimleri fâcire “büyük günah işleyen mümin” mânası vermişler ve buna bağlı olarak onun hakkında fikir yürütmüşlerdir. Mu‘tezile’ye göre fâcir imandan çıkmıştır, tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedî olarak cehennemde kalır. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de fâcirlerin âhirette cehenneme atılacakları ve oradan ayrılmayacakları haber verilir (el-İnfitâr 82/14-16). Mürcie’ye göre ise fâcir her ne kadar ilâhî emirlere karşı itaatsizlikte bulunmuşsa da iman esaslarını benimsediği için müminlerle beraber olacaktır (Kādî Abdülcebbâr, s. 590, 682; Fahreddin er-Râzî, XXXI, 84).

Ehl-i sünnet âlimlerine göre fâcir kâfir, münafık ve büyük günah işleyen mümini de kapsayan bir terim olduğundan her fâcir hakkında aynı hükmü vermek mümkün değildir. Kelime mutlak olarak kullanıldığı takdirde kâfir mânasına gelir. İman ettiği halde günah işleyenler ise bu anlamda fâcir kabul edilemezler. Buna göre fâcirlerin cehennemden ayrılmayacaklarını haber veren naslarla kâfirlerin veya münafıkların kastedilmiş olması gerekir (Mâtürîdî, s. 329; İbn Hazm, III, 276-279; Fahreddin er-Râzî, XXXI, 84-85).

Fâcir kelimesinin Kur’an’daki kullanılışı göz önünde bulundurulduğu takdirde Mu‘tezile ile Mürcie’nin fikirlerini doğru bulmak mümkün değildir. Çünkü fâcir ya kâfir kelimesini tekit etmekte veya müminin zıddı anlamında zikredilmektedir. Hadislerde ise fâcir kâfir, münafık ve günahkâr mümin için ortak bir ad olarak kullanılmakta, böylece bir anlamda her kâfirin fâcir olduğuna, fakat her fâcirin kâfir olmadığına işaret edilmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe’nin el-Fıḳhü’l-ekber’inde geçen (İmam-ı Azam’ın Beş

Eseri, s. 61) ve zamanla bütün Ehl-i sünnetin ortak görüşü haline gelen, “Sâlih (ber) olsun fâcir olsun her müminin arkasında namaz kılmak caizdir” şeklindeki meşhur ifadede fâcir “günahkâr mümin” anlamında kullanılmış, böylece her fâcirin dinden çıkmış olmayacağına ve imanını korumakla birlikte günahkâr olan bir kimsenin İslâm cemaatinin bir ferdi sayılması gerektiğine işaret edilmiştir (Krş. Ber). Sonuç olarak fâcirin, nasların çoğunda itaatten uzaklaşmanın nihaî noktası olan “kâfir” anlamına, bazı hadislerde de mümin olmakla birlikte “büyük günah işleyen kimse” mânasına geldiği anlaşılmaktadır (Büyük günah işleyen kimsenin dinî durumu için bk. Kebîre).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî. el-Müfredât, “fcr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “fcr” md.; et-Taʿrîfât, “el-fücûr” md.; Tehânevî, Keşşaf, “el-fücûr” md.; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “fcr” md.; Müsned, I, 135, 379; III. 37, 428; V, 296, 304, 455; VI, 321; Buhârî. “Ahkâm”, 30, “Şalât”, 32, “Cihâd”, 44, 182, “Tevhîd”, 57, “Tefsîrü’l-Kurʾân”, 65/4, 8, “Rikâk”, 42; Müslim. “Cenâʾiz”, 61; İmam-ı Azam’ın Beş Eseri (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz), İstanbul 1981, s. 61; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili l-Kurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 346-347; Mâtürîdî, Kİtâbü’t-Tevhid, s. 329; Kâdî Abdülcebbâr, Müteşâbihü’l-Kurʾân (nşr. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 590, 667, 682; İbn Hazm. el-Faşl (Umeyre), III, 276-279; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), IV, 190; a.mlf., el-Fâʾik, III, 390; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, VII, 125; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-ğayb, XXXI, 84-85; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, III, 413; İsmail Hakkı Bursevî, Furûku Hakkı, İstanbul 1310, s. 163; T. Izutsu, The Ethical Terms in the Koran, Tokyo 1959, s. 151; Metin Yurdagür, “Ber”, DİA, V, 468-469.

Osman Karadeniz

FAGNAN, Edmond

(ö.1846-1931)

Fransız şarkiyatçısı.

Belçika’nın Liėge şehrinde doğdu. Buradaki üniversitede hukuk doktorası yaptı ve Paris’te Ecole des Langues Orientales Vivantes’a devam ederek Arapça, Farsça, Türkçe, İbrânîce öğrendi. 1873 yılında Bibliothėque Nationale’in el yazmaları bölümüne girdi; bu arada de Sale’in yönetiminde çıkan Recueil des historiens des Croisades’da Doğu tarihçilerinin yayınlarına katıldı. 1884’te Cezayir’e giderek 1919 yılında emekli oluncaya kadar Ecole des Lettres d’Alger’de Arapça ve Farsça okuttu; bu uzun hizmetinden dolayı 1930 yılında Lėgion d’Honneur nişanıyla ödüllendirildi. Aynı zamanda İspanya Kraliyet Akademisi ile Madrid Tarih Cemiyeti’nin de üyesi idi ve 1892-1895 yılları arasında Cezayir Tarih Kurumu’nda redaksiyon uzmanı, 1895’ten 1904’e kadar da aynı kurumda genel sekreter olarak görev yaptı.

Eserleri. Fagnan, özellikle İslâm dini ve Kuzey Afrika açısından önem taşıyan çeşitli tarihî ve hukukî metinlerin neşir ve tercümelerine ağırlık vermiş, bu yolla İslâm medeniyetinin Batı’da tanınmasına katkıda bulunmuştur. Eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. Saʿādet Nâmeh (Leipzig 1880) Nâsır-ı Hüsrev’in “Sa‘âdetnâme” adlı şiirinin Farsça metniyle Fransızca tercümesidir.

2. Concordances du manuel de dioit de Sidi Khalil (Alger 1889). Tanınmış Mâlikî hukukçusu Halîl b. İshak el-Cündînin el-Muḫtaṣar adlı eserinin N. A Perron tarafından yapılan Fransızca tercümesi (Paris 1883) esas alınarak hazırlanmış indeksidir. 3. Catalogue gėnėral des manuscrits des bibliothėques publiques de France, Dė-partements, tome XVIII. Alger (Paris 1893). Fransız devlet kütüphanelerinde bulunan el yazmaları toplu katalogunun Cezayir Millî Kütüphanesi’yle ilgili bölümüdür. 4. Histoire des Almohades (Alger 1893). Abdülvâhid el-Merrâküşînin el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri’l-Maġrib adlı eserinin tercümesidir. 5. Chronique des Almohades et

des Hafcides (Constantine 1895). Ebû Abdullah ez-Zerke-şî'nin Târiẖu'd-devleteyn adlı eserinin çevirisidir. 6. L'Airique septentrionale au XIIe siécle de nötre ėre (Constantine 1900). XII. yüzyıldan zamanımıza kadar Kuzey Afrika'daki hayatı anlatan eser, müellifi meçhul Kitâbü'l-İstibṣâr fî aʿcâʾibi'l-emṣâr'dan kısaltılarak Fransızca'ya yapılmış bir tercümedir. 7. Annales du Maghireb et de l'Espagne (Alger 1901). İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîẖ'inin Kuzey Afrika ve İspanya ile ilgili kısımlannın çevirisidir. 8. Histoire de i'Afrique et de l'Espagne, I-II (Alger 1901-1904). İbn İzâri'nin el-Beyânü'l-muġrib adlı eserinin tercümesidir. 9. En-Nod-joum ez-Zāhim (Constantine 1907). İbn Tağrîberdînin en-Nücûmü'z-zahire'sinin Kuzey Afrika ile ilgili bazı bölümlerinden yapılmış bir çeviridir. 10. Le Djihad ou guerre sainte selon l'ėcole malėkite (Alger 1908). Halil b. İshak'ın el-Muẖtaṣar adlı eserinin cihadla ilgili bölümünün tercümesidir. 11. Mariage et rėpüdiation (Alger 1909). Halîl b. İshak'ın el-Muẖtaṣar adlı eserinin nikâh ve talâkla ilgili bölümünün çevirisidir. 12. Nouveaux textes historiques relatifs á l'Afrique du nord et á la Sicile, I-II (Palermo 1910). Kuzey Afrika ülkeleriyle Sicilya arasındaki ilişkiler hakkında çeşitli belgelerden oluşmaktadır. 13. Risâla ou traitė abrėgė de droit malėkite et de morale musulmane (Paris 1914). İbn Ebû Zeyd el-Kayrevâni'nin Mâlikî fıkhına dair er-Risâle adlı eserinin tercümesidir. 14. Statuts gouvernementaux ou rėgles de droit public et administratif. (Alger 1915) Mâverdi'nin el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye adlı eserinin çevirisidir. 15. Le livre de l'impôt foncier (Kitāb el-Kharadj. Paris 1921). Ebû Yûsuf'un Kitâbül-Ḫarâc'ının tercümesidir. 16. Additions aux dictionnaires arabes (Alger 1923). 17. Extraits inėdits relatifs au Maghreb (Gėographie et histoire) (Alger 1924). Ali b. Ebû Bekir el-Herevî, İbn Saîd el-Endelüsî, Ebû Hâmid el-Gırnâtî, Cemâleddin el-Vatvât, İbn Fazlullah el-Ömerî ve İbn Zünbül'ün eserlerinden Mağrib'in coğrafyasına ve İbnü'l-Kütiyye, İbn Şâkir el-Kütübî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Bedreddin el-Aynî, Sehâvî ve Cennâbî'nin eserlerinden de tarihine dair alınmış özet bilgilerin tercüme ve açıklamasıdır.

Fagnan bu çalışmalarının dışında, başta Revue africaine olmak üzere çeşitli periyodiklerde ve bazı ünlü meslektaşları için çıkarılmış armağan ve hâtıra kitaplarında birçok makale yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

D. G. Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur, Leipzig 1923, s. 241, 285, 290; Brockelmann. GAL, I, 4, 322, 503; II, 84, 262. 456; Suppl, I, 288, 297, 301, 480, 577, 588, 668; II, 97, 677; Necîb el-Akîkî, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, I, 205-206; Ebü'l-Kâsım Senâb, Ferhengi Hâverşinâsân, Tahran, ts., s. 133; G. Esquer, "Edmond Fagnan", RAfr., LXXII, s. 139-142; "Fagnan, Edmond", TA, XVI, 80.

Ferhat Koca

FAĞNEVÎ

فغنوى

(ö.715/1315-16 [?])

Nakşibendiyye tarikatının Hâcegân silsilesinde yer alan bîr mutasavvıf.

VI. (XII.) yüzyılda önemli bir dinî kültür merkezi olan Buhara yakınlarındaki Vâbkîne (Vâbkene) kasabasının încirfağni köyünde doğdu. Asıl adı Mahmud'dur. Genç yaşlarında yerleştiği Vâbkîne'de sıvacılık yaparak hayatını kazanmaya başladı. Hâcegân silsilesinden Ârif-i Rivgerî ile tanışıp kısa zamanda onun en seçkin müridi ve birinci halifesi oldu. Doğduğu yere nisbetle Fağnevî nisbesiyle tanındı. Rivgerî ölüm döşeğinde iken onun iznini alarak Hâcegân silsilesinde ilk defa zikr-i alenîyi (cehrî zikir) icra etmeye başladı. Şeyhinin ölümünden sonra kendi müridleriyle birlikte bir camide aynı usul üzere zikir yaptı. Zamanın büyük âlimlerinden Mevlânâ Hafîzüddin bu işe niçin teşebbüs ettiğini sorduğunda Fağnevî, "Uyumuşların uyanarak, gafillerin şuurlanarak zikirle yola gelmeleri, şeriat ve tarikat caddesine girmeleri, bütün hayırların anahtarı ve saadetlerin aslı olan hakiki tövbe ve inâbete rağbet etmeleri için" şeklinde cevap vermişti. Bu cevabı beğenen Mevlânâ Hafîzüddin'in cehrî zikrin kime yaraştığını sorması üzerine de, "Dili yalan ve dedikodudan, midesi haram lokma ve şüpheli gıdadan, gönlü riya ve gösterişten ve sırrı Hak'tan gayrıya teveccühten pak olan kimseye münasiptir" demişti. Fağnevî'den sonra Bahâeddin Nakşibend'in ortaya çıkışına kadar bütün Hâcegân silsilesi müntesipleri cehrî zikir yapmaya devam etmişlerdir.

Fağnevî, Emîr Kelân ve Mîrhord diye tanınan Mîr Hasan ve Mîr Hüseyin Vâbkenî kardeşlerle en önemli halifesi olan Ali Râmîteni'yi yetiştirmiştir. Hâcegân silsilesi kendisinden sonra Hâce Azîzân diye de tanınan Ali Râmîtenî ile devam etmiştir.

Vâbkîne'de vefat eden Pağnevî'nin ölümü için eski kaynaklarda bir tarihe rastlanmaz. Sonraki bazı eserlerde ölüm tarihi olarak 715 (1315-16) ve 717

(1317-18) yılları kaydedilmektedir. Ölümünden sonra beyaz bir kuş şeklinde görünmesi ona atfedilen kerâmetler arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Câmî, Nefehât, s. 380; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 413; Reşahât Tercümesi, s. 51-53; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâʾ, Kanpûr 1884, s. 77; Muhammed b. Hüseyin el-Kazvînî, Silsile-nâme-i Hâcegân-ı Nakşibend, Bibliothėque Nationale, Supplėment Persan, nr. 1418, vr. 9b; Gulâm Server Lâhûrî, Hazînetü'l-asfiyâ, Bombay 1290, I, 541-542; Abdülmecîd el-Hânî, el-Hadâʾiku'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 119; Seyyid Emînüddin, Sûfiyye-i Nakşibend, Lahor 1982, s.122.

Hamid Algar

FAH

فخ

Mekke-Medine yolunda, özellikle Şiiler tarafından, kutsal sayılan bir vadi.

Hz. Hasan'ın torunlarından Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Hasan, Abbâsîler'in Medine âmili ve Abdullah b. Ömer'in torunu olan Ömer b. Abdülazîz b. Abdullah ile kendi akrabalarından birkaç kişi ve bazı Medineliler arasında başgösteren anlaşmazlıkta sorumluluğun Halife Hâdî-İlelhak tarafından kendisine yüklenmesi üzerine Medine'de isyan etti (169/786). Akrabaları ve bir kısım Medineli kendisine Mescidi Nebevî'de biat

ettiler. Ebû Abdullah Hüseyin, hac mevsimi dolayısıyla hacca gelecek topluluklardan da faydalanmayı düşünerek taraftarlarıyla birlikte Mekke'ye hareket etti. Hüseyin'in isyanını haber alan ve o yıl hac için Mekke'de bulunan Halife Hâdî bunların üzerine bir ordu sevketti. Halifenin ordusu bugün Şühedâ adıyla anılan ve Mekke'ye yaklaşık 6 mil mesafede bulunan Fah vadisinde meydana gelen savaşta Ebû Abdullah Hüseyin ve taraftarlarını mağlûp etti ve pek çoğunu öldürdü (8 Zilhicce 169/11 Haziran 786). Tarihe "Yevmü Fah" adıyla geçen bu olaydan sonra "Sâhibü Fah" lakabıyla meşhur olan Hüseyin'in kesik başı Halife Hâdî'ye götürüldü. Diğerlerinin cesetleri açıkta bırakıldığı için vahşi hayvanlar tarafından parçalandı. Bu sebeple Şiîler Fah hadisesini Kerbelâ Vak'ası'ndan sonra en dehşetli ve elîm olay olarak görür ve bu günü matem günü kabul ederler. Ayrıca bu vak'a ile ilgili olarak Hz. Peygamberin Fah mevkiinde, Ehl-i beyt'inden burada öldürülecekler için cenaze namazı kıldığını ve hatta Cebrail'in burada şehid olanların ecrinin iki şehid ecri kadar olacağını söylediğini bildirdiği iddiasında bulunurlar (İsfahânî, s. 436). Bu katliamdan kurtulabilen az sayıdaki insandan biri olan Ebû Abdullah Hüseyin'in dayısı İdrîs b. Abdullah b. Hasan b. Ali Mısır'a kaçmış ve daha sonra Mağrib'e geçerek burada İdrîsîler hanedanını kurmuştur.

Fah mevkii bu vak'adan çok önce de bilinen ve tanınan bir vadi idi.

Nitekim Bedir Gazvesi sırasında Mekkeliler'ce konaklama yeri olarak seçilmişti. Hz. Peygamber bu vadideki bir suyu Uzeym b. Hâris el-Muhâribî'ye iktâ olarak vermiştir. Ayrıca Abdullah b. Ömer ile diğer bazı sahâbîler de Fah vadisinde defnedilmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meğâzî. I, 34-35; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 37; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 186, 380-381; Müberred, el-Kâmil, Beyrut 1986, II, 770 vd.; Yakûbî, Târih, II, 405; Taberî, Târih (de Goeje), III, 145, 554-562; Ebu l-Ferec el-İsfahânî, Makâtilü't-Tâlibiyyîn (nşr. Ahmed Sakr), Beyrut 1946, s. 431-460; Yâküt, Muʿcemu l-büldân, IV, 237-238; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 363-364; VI, 90-93; İbnü't-Tiktakâ, el-Fahri, s. 190-191; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 157-159; "Fahh", İA, IV, 445; Renfe Basset. "İdrîs I.", a.e., V/2, s. 935; L Veccia Vaglieri, "Fakhkh", EI² (İng), II, 744-745; D. Eustache, "Idris I.", a.e., III, 103.

Ethem Ruhi Fığlalı

FAHİM BEY ve BİZ

Abdülhak Şinasi Hisar'ın yayımlandığında edebî bir hadise olarak karşılanan, geniş akisler uyandırmış romanı.

Yazarın "hikâye" diye adlandırdığı eser, edebiyatımızda daha önce görülmemiş ve alışılmamış yeni bir roman tarzının örneği olarak ortaya çıktığında beraberinde ilkin, kolayca ne roman ne de bilindiği şekliyle hikâye denilebilecek yapısı ile mevcut edebî nevilerden hangisine girebileceği meselesini getirmiştir. Romanda temel sayılan vak'a yönünün hâkim bir unsur olmaktan çıktığı, ayrıca her şeyin ortada doğrudan doğruya görülmek yerine bir anlatıcı vasıtasıyla hikâye edildiğini, esas kahramanı Fahim Bey'in etrafında bir çevre teşkil eden şahısların birbirleriyle karşılıklı temasları olmadan ve vak'ayı yürütecek, geliştirecek bir rolleri bulunmaksızın yer aldıkları, daha da mühimi, biri diğerini hazırlayan bir vak'alar zinciri kurmayan epizotlarla bunlar arasına konulmuş her biri kendi başına birer "essai" (deneme) teşkil edecek çeşitli tahlil ve yorumlarla yüklü fasıllardan meydana gelen yapısı ile eserin ne derece roman sayılabileceği zihinleri uzun süre meşgul etmiştir. Onda roman için tanıdıkları belirli ölçülere uygunluk arayanlar, vak'aya dayanmayan eserin bu tarafları ile getirdiği yenilik ve farklılığı anlayamayıp yadırgadıklarından bu noktayı kusur sayarak tenkit etmişler, buna mukabil Fahim Bey ve Biz'i değerlendiren büyük bir çoğunluk ise onunla Türk romanının yepyeni bir seviye ve gelişme kazandığı düşüncesinde birleşmişlerdir.

Fahim Bey ve Biz, romancının kendisini tamamen aradan çekip sahneyi konuya akış getirecek veya onu yönlendirecek şahıslara bıraktığı, onların birbirleriyle olan karşılaşma ve temaslarından doğan ve gelişen temel bir vak'ayı anlattığı, konunun yürüyüşünde ayrıca bir vazifesi olan şahıslar arası konuşmaların yer aldığı roman tarzına yabancı ve aykırı bir yapıdadır. Görülegelenin aksine yazar, başından sonuna kadar anlatıcı sıfatı ile romanı kendi müdahalesi altında tuttuktan başka, içinde onun şahıslarından biri olarak bizzat kendisi de yer almakta ve olup biten her şey ise sadece onun ağzından takip edilip öğrenilmekte, hatta nevin ihmal olunamaz bir şartı diye kabul edilen vak'alılığı temel unsur olma mevkiinden, kahramanın

şahsiyet ve karakteriyle ilgili yönleri aksettirmeye yarar bir unsur olarak ikinci plana geçirmekte, konuşma unsurunu asgari hadde indirdikten başka hemen hemen repliksiz vermektedir. Fahim Bey dışındaki şahısların romanın vak'asında geliştirici payları ve fonksiyonları olmayıp yalnız Fahim Bey'i izah ve yorumlamak için mevcut bulunmaları esere teknik yönden farklı bir görünüm getirmektedir.

İçindeki şahıs ve küçük vak'aların, romancının muhayyilesinin eseri olmaktan ziyade şahsî hâtıralarının verileri suretinde ifade edilmesi de eseri yine alışılmışın dışında tutar. Özünü meydana getiren bu tarafı ile roman bir hatırat çeşnisi taşımaktadır. Abdülhak Şinasi Hisar eserini roman değil hikâye diye adlandırışını da bununla açıklar: "Bütün yazdıklarım hâtıradır. Hâtıralarımı yazarken roman aklıma gelmiyor. Samimi hâtıralarımı 'hikâye' adı ile ifade daha kolay oluyor". Hisar bu hâtıralarını roman malzemesi olarak işlerken bir tarihçi sadakatiyle hareket etme gayesi gütmediğinden bunlar üzerinde bazı tasarruflarda bulunur, onları yeni terkip ve zeminler içine yerleştirdiği sırada şahısların ismini de aynen muhafaza etmeyip değiştirir. Eserdeki Fahim Bey'in aslında Fatin Bey adında birisi olduğu yazarın dostlarınca da bilinmektedir (Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Gençlik ve Edebiyat Hâtıraları, İstanbul 1969, s. 304; Nasuhi Baydar, "Fahim Bey ve Biz", Tan, 5 Aralık 1956).

Yazar Fahim Bey diye bir roman kahramanı çıkardığı bu şahıs hakkında, onun yakın bir dostu olan ve onu ilkin vasıtasıyla tanıdığı babasından dinledikleri ve başkalarından duydukları ile, kendisinin de onunla ömrünün sonuna kadar sürmüş tanışıklığından gelen intiba ve kanaatlerini eserine malzeme yapmıştır. Romanda kahramanın hayat akışı, en geriye giden halkalarından itibaren ve her safhası ile takip edilmek yerine, onun bazı garip hallerini ve şahsiyetinin dikkate değer yönlerini belirtecek surette aradan seçilmiş epizotlarla ele alınmaktadır. Bu epizotlar romanda, muntazam şekilde gelişen ve olup biten hiçbir şeyin kaçırılmadığı bir vak'a kurgusu ortaya koyma düşüncesinden uzak, sadece Fahim Bey'in dışarıdan ve başkaları tarafından yanlış yorumlanan iç âlemini göstermeye yönelik birtakım kesitlerdir. Abdülhak Şinasi için romanda esas aranacak

şey vaka değil "şahıslar, muhit, cemiyet, hayat his ve fikirdir. Vak'a bunları duyurmaya yarayan diğer bir vasıtadır" (Abdülhak Şinasi Hisar, "Edebiyatta

Roman", Ulus, 5 Eylül 1943). Bu anlayıştan gelen yapısı, eserin vakaya dayanmayan bir roman olma farklılığını meydana getirir.

Bu itibarla gaye romanda bir vakalar silsilesi kurmak, kahramanın hayatını bu vak'alar dizisi içinden kovalamak değil, onun düşüncesine hâkim olan bir hülyanın bütün ömrünü nasıl hükmü altında tuttuğunu, bu yaşayışı ile başkalarınca nasıl görülmüş olduğunu, hakkındaki farklı görüşlerle onun değişik cepheli bir portresini meydana getirirken bu birbiriyle uyuşmaz hüküm ve kanaatlerin izafîliğini göstermek, insanın kendi iç âleminin başkaları, hatta kendisi için bile bir muamma olduğunu ortaya koymaktır.

Abdülhak Şinasi Hisar'ın kitabı, daha önceki Türk romanlarında benzerine rastlanmayan bir tip olarak yarattığı Fahim Bey'in değişik kimselerin bakışları içinden çok orijinal bir şekilde çizilmiş portresinden görülegelm işten çok farklı tekniğine, duygu ve düşünce tahlillerine, üslûbundaki zenginlik ve şiirliliğe kadar hayranlık uyandıran taraflarıyla bir edebî hadise olarak karşılanmış, onun Türk edebiyatında bir zirve noktası olduğu söylenmiş, hiçbir Türk romancısının erişemediği yüksek bir başarıyı ortaya koyduğu ve onunla edebiyatımızda roman nevinin yeni bir merhaleye ulaştığı ifade edilmiş, edebiyatımız için yeni bir tarihin başlangıcı olduğundan bile bahsedilmiştir. İlk çıktığında hakkında yazılanların bir hamlede otuzu aşması, sonraki yıllarda da çeşitli vesilelerle bu alâkanın günümüze kadar yenilenmesi uyandırdığı büyük akisin derecesini göstermektedir.

Fahim Bey ve Biz, bütünüyle her safhası gerçekleşemeyen hayaller peşinde geçmiş bir ömrün, olmayacak bir hülyanın ardında uzun bir bekleyişten ibaret bir hayatın macerasıdır. Eser bir bitişle, yani Fahim Bey'in hayatının sona erdiği noktadan başlamakta, gazetede çıkan ölüm ilânından geriye giderek bu ölüm öncesindeki zamanın hâtıraları içinden onun, hülyalarının idaresinde geçmiş basit görünüşlü hayat macerası inşa edilmektedir. Bu maceradan tek tek epizotlara bölünmüş olarak anlatılanlar bir araya getirildiğinde ortaya çıkan konu şöyledir:

Bursa eşrafından bir miktar mal ve mülk sahibi yaşlı birinin oğlu olan Fahim Bey, Galatasaray Sultânîsi'ni bitirdikten sonra babasının gönlünü almak için türlü vaadlerle girdiği Hariciye'de kadrosuz, maaşsız fahrî bir

memurdur. Bursa'dan kendisini ziyarete gelebilecek olanlardan durumunun iyi olduğunu duyup da babası sevinsin, bu misafirlerine de ayıp olmasın diye borçlanmak pahasına büyük bir konak tutar. Hemen her odası boş ve çıplak kalan bu bârhânede kemanı ile kendini avutarak günlerini geçirirken neden sonra az bir ücretle kadroya alındığında dolgun bir maaşa geçtiğini haber vererek babasını İstanbul'a çağırır, onun hayır duasını alır. Bursa'ya dönmüş olan babasının âni vefatı üzerine ondan kalan bir miktar para ile borçlarının bir kısmını öder. Günün birinde de Londra sefaretinde üçüncü kâtipliğe tayini çıkar. Hayalciliği burada kendisine ilk oyununu oynar. Gözünde büyüttüğü bu memuriyetinin şanına lâyık zengin bir giyime sahip olmak hevesiyle Londra'nın en büyük terzisi Pool'den kendisini bir hariciyeciye yakışır şekilde giydirmesini ister. Uzun provalardan sonra sefarethanenin kapılarından sığmayacak kadar kocaman bir sandık dolusu takım takım elbise korkutucu faturasıyla birlikte gelir. Fahim Bey'i yıllar boyunca ödemekle altından kalkamadığı bir borca sokan bu elbiseler bundan böyle hayatına hükmeden bir kader çizer. Artık bir yenisini yaptırmaya imkânı kalmadığından zamanla hepsinin modaları geçen bu elbiseleri mevsimine, yerine uysun uymasın ömrünün sonuna kadar ters yüz ettire ettire sırtında taşımaya mahkûm olur. Ayrıca onların üstünde estirdiği Anglosakson havası, İngilizler gibi giyinme merakı ile beraber sanki ona İngilizler'deki "teşebbüs-i şahsî" felsefesini de aşılamış gibidir. Bir ara, II. Meşrutiyetten önceki yılların birinde Çetine'ye gönderilmişken maslahatgüzarın intihar etmesi üzerine birkaç günlüğüne maslahatgüzarlık yapışı, meslek hayatının en çok iftihar ettiği bir hadisesi olarak hâtıralarında yer tutar.

Fahim Bey'in ne vakit olduğu belirtilmeyen, herhalde Londra dönüşünden sonra gerçekleşmiş bulunan mesut bir evlilik hayatı vardır. Güven verici, ciddi ve kültürlü şahsiyeti dolayısıyla paşa ve zengin konaklarına damat edilmek istenmişse de Fahim Bey Saffet adında kimsesiz, kendi halinde, ufak tefek yapılı bir hanımla evlenmeyi tercih etmiştir.

II. Meşrutiyet ile memlekette bir moda halini alan ve hevesi daha İngiltere'de iken içine düşmüş olan "teşebbüs-i şahsî" cereyanına kapılarak Hariciye'deki memuriyetinden ayrılır; hem ülkeye para getireceği, hem de kendisini servete kavuşturacağı düşüncesiyle bir sermayedar bulup Bursa ovasında pamuk yetiştiriciliği yapma hayali peşine düşer. Fakat

hulyasındaki projeleri gerçekleştiremeyip geçim sıkıntısı çekmeye başlayan Fahim Bey, “Muvakkaten, işim düzelinceye kadar” diyerek küçük bir maaşla Reji İdaresi Tercüme Kalemi’ne memur olur. Böyle küçük mevkilerde ömrünü çürüttüğü memuriyet hayatına katlanmayı kendine lâyık bulmayan Fahim Bey, burada varlığını hissettirmemeye dikkat eder bir tutum içindedir. Hayalleri Fahim Bey’i, bu işinden de ayrılıp her gün vazifeye gidiyor görünerek karısı sevinsin düşüncesinin de tesiriyle Galata’da bir iş hanında yazıhane tutmaya sürükler. İçinde taşıdığı hülyayı gerçekleştirebilmek için birçok yerin ve şahsın kapısını çalan, fakat ekim yapılacak arazinin temini için her şeyden önce elde bulunması gereken imtiyazla ilgili bir adım dahi atmamış olduğunu anlayıp kendisini hayalperest diye gören bu kimselerden bir vaad bile alamayan Fahim Bey, bir gün beklediği işi kurar, başa geçerse gerekli tecrübe ve melekeyi önceden kazanmış olmak düşüncesiyle burada hayalindeki şirket namına dosyalar tanzim edip hayalî müşterilerle hayalî yazışmalar yapmaya, kâr hesapları tutmaya koyulur.

Bütün maddî sıkıntıları, karısı ile küçük evlerinde yaşadıkları basit hayatları içinde kendisine ve dolayısıyla karısına ümitler vaad eden saadet hülyaları kurar. Günün birinde gördüğü bir rüya da kendilerine yaklaşmakta olan bir saadetin müjdesi gibi gelir. Duyulduğunda bütün mahalle bu rüya ile meşgul olur. Enişte bey ise bu rüyadan. Fahim Bey’e olanca kinini döktüğü meşum bir yorum çıkarmaktan geri kalmaz.

Fahim Bey bir yandan yine hayalindeki müşterilerden siparişler almakta, bu hayalî siparişlere cevaplar yazmaktadır. Önce prova diye başladığı bu hayalî yazışmalar zamanla kendisinde bir tiryakilik halini alır. Böylece türlü yazışmalar ve hesaplarla kabarmış bir yığın dosya ve defter yazıhanenin raflarını doldurur. Fakat Fahim Bey yazıhanenin kirasını ödeyemeyecek duruma düştüğünden handaki eşyasını bir akrabası vasıtasıyla evine naklettirirken durum da ortaya çıkar. Hayalî dosyalar ve yazışmaların hikâyesini

duyan herkes Fahim Bey’in cinnet getirmiş olduğuna hükmeder. Fahim Bey daha sonra yeni kurulan resmî bir dairede yine mütercim olarak çalışmaya katlanır. Gerçekleşmeyen hülyaları içinde yıllar geçerken artık ihtiyarlamış olan Fahim Bey, Bursa’daki pamuk işinin imtiyazı hakkındaki ümitlerini

hâlâ da kaybetmemiş olarak İstanbul'un bir kenar semtindeki evinde günün birinde sessizce hayata veda eder.

Büyük inişleri çıkışları olmayan, durgun akışı içinde bu hayat macerası ortaya konulan Fahim Bey, romanda doğrudan doğruya sahnede gözükmeyip hep başkalarının ağzından anlatılır. Anlatıcı sıfatı ile yazarla onun yüz yüze geldikleri sayılı birkaç yer hariç Fahim Bey kendisinden bahsedenlerin sözlerinde roman boyunca ancak gıyaben mevcuttur. Talihini ve kendi hülya âlemini yaşayan Fahim Bey'in etrafındaki şahıslar onu başka başka görür ve anlatırlar. Yazarın babasına, Reji İdaresi'ndeki âmirine ve oradaki odacısına, iş dünyasındaki kimselere, bazı fikir ve sanat mensuplarına, karısı Saffet Hanım'a, komşuları Huriye Hanım başta olmak üzere mahallenin kadınlarına, yine yazarın anne, hala ve eniştesine, iş hanının kapıcısına, nihayet baştan sona kadar bizzat yazarın kendisine göre anlatılan ayrı ayrı Fahim Beyler vardır. Etrafıyla ilgilenen bir kimse olmadığı halde romanda herkes Fahim Bey'den bahsetmektedir; bunlardan çoğunun varlıkları sanki sırf ondan bahsetmek, kendisi hakkındaki kanaatlerini söylemek içindir. İşte onu farklı farklı gören, birbirine benzemez hükümlerle tanıtan bu başkaları romanın "biz" takımını teşkil eder. "Biz" Fahim Bey'i yorumlayan çevredir. Böylece romanda biri başkalarının bilmediği, anlayamadığı iç alemiyle Fahim Bey, ötekisi onu başka başka yansıtan "biz" cephesi olmak üzere iki ayrı kanat yer alır.

Fahim Bey'e dair görüş ve kanaatlerdeki farklılık yalnız bu başkalarında değil zamanla bağlantılı olarak bizzat yazarın kendisininkilerde de vardır. O kadar ki bunu özellikle belirtmek için eserinde "Fahim Bey Hakkında İlk Hislerim", "Fahim Bey Hakkında Değişen Hislerim", "Fahim Bey'in Son Zamanları ve Hakkında Son Hislerim" diye ayrı fasıllar açar.

Fahim Bey'in değişik gözler tarafından başka başka görünmesini açıklayan şu ifadeler aynı zamanda romanın felsefesini de özetlemektedir: "Her insanın zevahir hayatının altında bir de gizli kalan ve sırf kendi hilkati ve ruhuyla yaşadığı büsbütün mahrem bir ömrü vardır ki bu hayat içimizde kendi üstüne kıvrılmış bir âlemin mahsulüdür. Yabancılar bunu seçemez ve göremezler" (Fahim Bey ve Biz, İstanbul 1941, s. 204). İşte Abdülhak Şinasi Hisar'ın eseri, başka gözler tarafından birbirine benzemez bakışlar ve kanaatler arasından görülen zâhirî hayatı arkasında Fahim Bey'in "biz"

başkaları için bilinemez, kapalı bir muamma olan iç âlemini, gerçek hüviyetini derinlemesine bir sorgu layıştır. Romanın önce bazı sayfalarında kendisini yer yer gösteren bu sorgulama sona yaklaşıldıkça iyiden iyiye ona hâkim olur. "Fahim Bey'e Hitaplar ve Sualler" adlı bölümünde eser tamamıyla bu sorgulayışta sona erer. "Ey kendisini gören herkesin türlü türlü bulduğu, başka başka bildiği Fahim Bey!" hitabıyla başlayan bütün bu bölüm romanın anahtarını verir. Burada, Fahim Bey'in hüviyeti ve iç gerçeği üzerinde cevapsız kalan sorulara takılı, hepsi izafî, birbirini tutmaz, her sorgulayışta biri diğerini değiştiren bir yığın kanaat arasında nihaî bir hükme yaramayışın ve zıtlar içinde bir bocalayışın dile getirildiği görülür.

Etrafının, sonu kendisini deliliğe vardıracak bir hayal düşkünü olarak tanıdığı, ömrü hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir hülya peşinde geçmiş Fahim Bey'in hayat bilançosu, Fahim Bey için esas gerçeğin içinde yaşadığı hayal âlemi olduğu ve onun, saadeti gerçekleşmemiş hülyalarında bulduğu felsefesinde düğümlenir: "Bir zâhirî hakikat vardır ki sathî ve aldatıcıdır. Bir de geçici hakikatler vardır ki hep birer hususiyetten ibaret değil midir? Hakikatin bin bir cephesi, çehresi, mânası ve başka başka görünüşleri yok mudur? Ruhunun itikadıyla yaşayan mutekit ve hayalperest, başkaları onu ne kadar hayal içinde sanırlarsa sansınlar, kendisi hakiki hayatını yaşamış olmaz, kendisi için bir hakikat hayatı yaşamış sayılmaz mı?" (a.e., s. 223-224).

Netice itibariyle hülyalarının gerçek karşısında hezimeti ne olursa olsun Fahim Bey kendi hayal dünyası içinde mesut olmuş, onun aldatıcı vaadleriyle mesut yaşamıştır. Hayalleri daima boşa çıksa da hiçbir zaman mağlûp gibi görünmediği çevresine üstelik bir galip edasıyla bakabilmiştir. Onun çeşitli dairelerde küçük memuriyetlere katlanması, Galata'daki handa açtığı yazıhane, hep etrafa işe gidiyor gibi görünüp "başkalarına karşı zevahiri kurtarmak", bu perdenin altında kendi hayal dünyasını daha rahat yaşayabilmek içindir.

Olmakta olanı takip ve nakletmek yerine, esasını olmuş olandan yani hâtıra zemininden alan, Fahim Bey'i geçmiş zaman içinde takip eden romanın, insanın iç alemiyle başkaları için bir muamma olduğu düşüncesi yanında bir zembereği de zaman ve onun varlıkla münasebeti meselesidir. Zaman düşüncesi eserde Fahim Bey kadar aslî bir konudur. Abdülhak Şinasi Hisar

kendi gençlik çağında tanıştığı, yıllarla devamlı görüştüğü, kendi yaşı ilerlerken ihtiyarlık çağına giriş ve çöküşüne şahit olduğu Fahim Bey'in şahsında ve aynı zamanda onu vesile ederek zaman denilen şeyin varlığı değiştirip bozarak geride değişmemiş, yok olmamış, yahut savrulmamış bir şey bırakmayan tesir ve tecellisini eserinde merkezî bir tem yapar. İhtiyarlık psikolojisiyle, duyuş ve düşünüş bakımından bağlanılan değer yargılarının nesiller arasında uğradığı farklılaşma, bir öncekinin çöküp göçmesi gibi iki konuyu da zaman meselesi kadrosu içine yerleştirerek sayfalar tutan bir "essai"ler dizisi geliştirir. Zaman denilen şeyin, insanın ancak inkıraz devresine varışta karşılaşılan çehresiyle idrak olunduğu düşüncesinden hareketle ihtiyartık psikolojisinin

tahlil edildiği sayfalarda, önünde kalan vaktin gittikçe azalmakta ve daralmakta olduğu insanın dramı bedbin bir görüşle çok çarpıcı bir şekilde çizilmektedir. Karşı karşıya gelinen gerçek şudur: İhtiyarlayan sadece insanın kendisi değildir: onunla birlikte zaman içinde hâtıralarının değmiş olduğu her şey, içinde ömrünün geçtiği bütün bir çevre ve dış âlemde varlık namına ne mevcutsa hepsi ihtiyarlamakta, değişmekte, göçmektedir. Bu sayfalarda bütünüyle anlatılan, bir ömür sonu kendisini artık ölümün eşiğine varmış bulan insanın geçen, değişen, değiştiren zaman karşısındaki duygularıdır. Fahim Bey ve Biz, art planı ile bir bakıma geçen, değişen ve değiştiren zamanın da romanıdır.

Görülüyor ki roman sadece Fahim Bey'in macerasından ibaret değildir. Ondan hareket ederek insan üzerine felsefî görüşlerle birlikte romancının geride daha söylemek istediği ve romana ağırlığını veren düşünceler vardır. Basit hayatındaki görünüşü ile silik bir kişiyi, iç âlemini "perde perde açarak" bir roman kahramanı seviyesine yükselten eser sırf Fahim Bey'in hayat macerası ile sınırlı kalmamış, hayat, varlık ve insan üzerinde yazarın yıllar boyu geliştirdiği düşüncelerle işlenmiştir. Fahim Bey'in hayatından ve iç âleminden kesitler veren epizotlar, romanda müellifin sayfalar dolduran düşünce ve tahlillerinin eşliğinde yürür. Roman esasında kuvvet ve özünü bu düşünce ve tahlillerden almaktadır. Birer "essai" kıvamındaki bu düşünce ve tahliller eserden çekilecek olsa, derinliğini bunların sağladığı yapı ve kurgusu dolayısıyla roman basit ve kopuk kopuk epizotlardan, küçük vak'alardan ibaret bir iskelet haline gelecektir. Eserde bazı vak'alar ve durumlar, romancının yüklü olduğu düşünceleri söylemek için birer

vesile gibi gözükür. Fahim Bey ve bir kısım olaylar, Abdülhak Şinasi Hisar'ın, eser dışına alındıklarında her biri bir şey kaybetmeksizin başlı başına birer "essai" meydana getirebilecek çapta olan bu düşüncelerini ifadeye vesile teşkil eder görünümdedir. Romanın kahramanı ve diğer bazı şahıslar yazara hayat felsefesini ortaya koyma fırsatını hazırlar. Kendi düşünce ve duygularıyla yazar da eserde Fahim Bey kadar yer alıyor. Fahim Beyle münasebetlerini, onun hakkındaki kanaatlerini anlatmaktan başlayarak kitap bir noktadan itibaren yazarın da hâtıraları ile birlikte iç hayatının romanı haline gelir. Bu bakımdan kendisi Fahim Bey'in yanında romanın ikinci bir mihverini teşkil eder.

Abdülhak Şinasi Hisar'ın yaptığı felsefî ve psikolojik tahlillerdeki hal ve durumlar sadece Fahim Bey ile sınırlı, sırf ona mahsus gösterilmekten çok ekseriya "biz" zamiriyle genişletilerek umumu, herkesi içine alan bir çerçevede ifade edilir. Fahim Bey, şahsında herkesin kendisinden bir şeyler bulabileceği, insan talihinin müşterek taraflarını aksettiren beşeri bir tip haline yükselmiştir.

Romanın bu anlatılanlar yanında gözden kaçırılmayacak bir meziyet ve değeri de canlandırdığı Fahim Bey tipi yanında insan talihi ve varlık hakkındaki düşüncelerle yakaladığı beşerîyi bize ait unsurlarla yerli bir çerçeve içinde inşa edebilmiş olmasıdır. Abdülhak Şinasi Hisar, bizden olan bir insanın şahsında Türk insanına mahsus çizgilerle beşerîyi ifade etme başarısını göstermiştir. Fahim Bey, yazarın kendisi gibi almış olduğu Batılı kültüre rağmen kendi atmosferimize, kendi değerlerimize bağlıdır. Fahim Bey'de geçiminde dara düşmüş, fakat vakur, terbiyeli, dürüst eski İstanbul efendisinden çizgiler bulmak mümkündür. Eski Türk evinin içi, kaybolmak üzere olan tarafları ile eski İstanbul Fahim Bey'in hayat dekorunda yer alır. Bugün geçmişte kalmış İstanbul mahallesinin gecesi, o hayatta misafirlikler, Boğaziçi yaşayışı eserdeki yerli ortamı ayrıca hissettirir. Bunlarla kalmayan yazar "Fahim Bey ve İstanbul" diye başlı başına bir fasıl açarak Fahim Bey'i İstanbul ile münasebeti yönünden ele alır, "Fahim Bey'in İstanbul ile arası nasıldı?" sorusu ile bir sorgulamaya girişir. Fahim Bey'in evinde bir bir, cünbüşleriyle bir âlem kuran, hayatı ezanî vakte göre ayarlayan saatler, başlı başına atmosfer yaratan antika eşyaları ile eniştesinin Çamlıca'daki köşkünün içi, bugün yok olan eski Türk evinden kurtarılmış dekorlardır. Bunun gibi Fahim Bey'in çevresindekiler, onun hakkında konuşan bütün bu

insanlar da hep yerli hayattan birer sima olarak esere girerler.

Türk romanına çarpıcı bir yenilik ve seviye getiren Fahim Bey ve Biz, etrafında döndüğü felsefî ve psikolojik tahlilleriyle Fahim Bey'i ferdî bir planda verirken içinde XIX. asır sonu ile XX. asır başı Türkiye'sinden bazı sosyal taraflar da saklar. Dışa kapalı iç âlemi kendisini ne kadar ferdî planda gösterirse göstersin Fahim Bey bir yandan geleneklerini, değerlerini sürdürmekte olduğu eski hayat tarzı, öbür yandan Batı kültürü ve bazı alışkanlıkları ile aynı paraleldeki Osmanlı Türkiyesi'nin bir insanı, şahsında ondan akis taşıyan bir ferdidir.

Fahim Bey, tahsili ve öğrendiği Batı dili yolunu Tanzimat'ın hazırladığı Galatasaray Sultânîsi'nden gelmesi, Batı'yı görmüş bir hariciye memuru olarak oradan bazı zevkler ve alışkanlıklar kazanması, Türk gazetelerinden başka özellikle takip ettiği Paris gazetelerinden gelme bir birikime ve bunların kılavuzluğunda dünya ahvaline dair edinilmiş görüşlere sahip bulunması, memuriyetinin resmî ve hususi dairelerde mütercimlik olması gibi o çağın sosyal zemininin hazırladığı şeyleri nefsinde toplamıştır. Bundan başka heyecanlarını yaşadığı 1897 Türk-Yunan Savaşı, II. Meş-rutiyetin, başını Prens Sabahaddin'in çektiği ve kendisine de bir kader çizmiş olan "teşebbüs-i şahsî" cereyanı romanın sosyal muhtevasını aksettiren taraflarındandır. Bu arada İstanbul, mahalleleri ve kenar semtleri, içinden gösterilen evleri, Beyoğlusu, Fahim Bey'in çevresindeki insanları ile, ağırlığını psikolojik ve felsefî tahlillerden alan eserde art planda bir sosyal çevre kurmuştur. Geride de hayal oyunundaki göstermeliği andırır gibi bile olsa bir fon olarak kendisini hissettiren tarihî İstanbul vardır.

Abdülhak Şinasi Hisar, iç dünyası yönüyle beşerî kılarken günlük hayatı ve yaşadığı çevre içinde millî bir renk verdiği

Fahim Bey için, ilkin babasının seven ve takdir eden kanaatlerinden hareketle, onun fazilet ve meziyetlerini ön planda tutan bir tablo çizerek önceden lehinde bir atmosfer hazırlar. Bu suretle daha sonraları yer vereceği "başkaları"-nın onun hakkındaki olumsuz hükümlerini daha başından önleyen, zayıflatan bir tesir yaratır. Romanın sonunda Fahim Bey'i sorgularken de başkalarınca hakkında ileri sürülmüş aksi düşüncelere dokunduğu zaman kahramanını hep kollayan bir sevgi gösterir. Babasından

aldığı terbiye ile yardım sever, kendi menfaatlerini başkaları için feda eder, ailesine sadık, etrafındakileri sevindirmeyi başka şeylerden önde tutar, geniş bilgisine fikir ve sanat çevrelerinin hayran kaldığı, hatta bu yüzden adı "hezarfen"e çıkan Fahim Bey hakkında kulaktan duyma şeylere dayanarak hüküm verenlerin kötüleyici kanaatleri onu takdir eden başkalarının iyi düşünceleriyle karşılandığından sevgi telkin eden imajını bozamaz. Abdülhak Şinasi Hisarın garip, istihza çeken tuhaf taraflarını da belirttiği, hayatta müsbet bir iş başaramamış, isteklerinde hep beceriksiz kalmış hayal tiryakisi Fahim Bey, dünya edebiyatının şöhretli hayalperest bazı roman kahramanları gibi sevimli ve unutulmaz bir tip olarak kendisini okuyucuya kabul ettirmiştir.

Batılı gözüyle eserin değerlendirmesini yapan Friedrich von Rummel, Hisarın Fahim Bey ve Biz'i ile maddî sahadaki başarıları yücelten ve onlara tapan Batı zihniyetine bir ders verdiğini, insanın asıl değerinin duyguları ve hayal dünyasında saklı olduğunu hatırlattığını söyler (Suat Efe, "Bir Alman Profesörünün Türk Edebiyatı Hakkında Düşünceleri", Varlık, nr. 384. 1 Temmuz 1952, s. 14).

Fahim Bey ve Biz'e kadar edebî tenkit ve denemeleriyle tanınan Hisar'ın eseri, onun yeni ve bilinmeyen bir cephesini ortaya koyan ilk kitabı oluşu yanında içindeki düşünce ve temleri geliştireceği diğer eserlerinin öncüsü olur, onlara bir nevi giriş teşkil eder. Buradaki enişte beyden yazarın ikinci romanı Çamıca'daki Eniştemiz çıktığı gibi, bilhassa "hâtıralar içindeki geçmiş zaman" ve "İstanbul" iki aslî merkez olarak Fahim Bey ve Biz'i takip eden eserlerinde çok daha gelişmiş ve genişlemiş ifadelerini bulurlar.

Fahim Bey ve Biz bütün bu meziyetleri, hatta kusurları ile birlikte yazarın Boğaziçi Mehtapları gibi kendisinden başkası tarafından yazılamayacak, taklit edilip benzeri ortaya konulamaz, örneği kendisiyle başlayıp kendinde biten bir eser olarak edebiyat tarihimizde yerini almış bulunmaktadır.

Hakkında yazılanlar, yalnız ilk ortaya çıktığı zamanla sınırlı kalmayarak 1942'de Cumhuriyet Halk Partisi'nin roman ve hikâye mükâfatında Halide Edip Adıvar ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun eserleri yanında üçüncülüğü kazanması, yapılan yeni baskıları. Batı dillerine tercüme edilmesi gibi vesilelerle günümüze kadar süren Fahim Bey ve Biz'in,

uyandırdığı devamlı ilgiye paralel olarak 1978’ de beşinci baskısı yapılmıştır. Eseri Batılı okuyucuya da tanıtmak ihtiyacı ile ilkin Friedrich von Rummel tarafından Unser guter Fahim Bey. Eine Lebensgeschichte adı altında Almanca’ya tercüme edilmiş (Den Haag 1954), bunu, Benjamin de Siaves’in Gallimard müessesesinin “Feux Croisės” serisinde ayrıca eseri üzerinde bazı rötuşlar yapan müellifle Fransız kültür ataşesi Jean Pėnard’ın müşterek kontrolünden geçmiş Fransızca tercümesi takip etmiştir (Fahim Bey et nous, Paris 1961). Bundan başka yayıma hazır bir İngilizce tercümesi de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhak Şinasi Hisar, Fahim Bey ve Biz, İstanbul 1941; Halide Edip Adıvar, “Fahim Bey ve Biz”, Akşam, nr. 8223, İstanbul 11 Eylül 1941; Fâzıl Ahmet Aykaç, “Fahim Bey ve Biz”, Cumhuriyet, nr. 6133, İstanbul 11 Eylül 1941; İbrahim Alaeddin Gövsa, “Fahim Bey ve Biz, Abdülhak Şinasi Hisar’ın Romanı”, Vatan, nr. 378. İstanbul 12 Eylül 1941; Ahmet Hamdi Tanpınar, “Edebî Sohbet: Fahim Bey ve Biz”, Tasvîr-i Efkâr, nr. 4816-460, İstanbul 15 Eylül 1941; Fâzıl Ahmet Aykaç, “Fahim Bey ve Biz”, Yücel, nr. 80, İstanbul 1 Birinciteşrin 1941, s. 87-89; Gaziadi, “Fahim Bey et Nous. Rėcit d’Abdulhak Şinasi Hisar”, Le Journal d’Orient, İstanbul 2 Octobre 1941; Yaşar Nâbi Nayır, “Edebî Bir Hâdise”, Ulus, nr. 7247, Ankara 6 Birinciteşrin 1941; Âdile Maksudî Arsal [Ayda], “Çok Orijinal Bir Eser”, Ulus, nr. 7254, 13 Birinciteşrin 1941; Celâleddin Ezine, “Fahim Bey ve Biz”, Cumhuriyet, nr. 6166, 14 Birinciteşrin 1941; Cevdet Kudret Solok, “Fahirn Bey ve Biz”, Varlık, nr. 199, Ankara 15 Birinciteşrin 1941, s. 156-159; R. N. D. [Reşat Nuri Drago], “Un Roman de M. A. Şinasi Hisar: Fahim Bey et Nous”, Ankara, nr. 396, Ankara 16 Octobre 1941; Yakub Kadri Karaosmanoğlu, “Bir Hâlis Edebiyat Örneği”, Akşam, nr. 8254, 24 Birinciteşrin 1941; M. E. A., “Fahim Bey ve Biz”, Yedigün. XVIII/454, İstanbul 17 İkinciteşrin 1941, s. 14; Mustafa Sekip Tunç, “Abdülhak Şinasi Hisar ve “Fahim Bey”, Cumhuriyet, nr. 6205, 24 İkinciteşrin 1941; Burhan Belge, “Fahim Bey ve Biz”, Tan, nr. 2274, İstanbul 17 İlkkânun 1941; Fahri Ecevit, “Partinin Roman Mükâfatında: Fahim Bey ve Biz”, Yücel, XV/85-

87, İstanbul Mart-Mayıs 1942, s. 15-20; İsmail Habib [Sevük], "Bugünkü Romanlarımız: Fahim Bey ve Biz", Cumhuriyet, nr. 6426, 7 Temmuz 1942; Vecdi Bürün, "Fahim Bey ve Biz", Çınaraltı, nr. 52, İstanbul 19 Eylül 1942, s. 13; Nurullah Ataç, "Sözden Söze", Cumhuriyet, nr. 6514, 3 Birinciteşrin 1942; Ali Zeki Taneri, "Fahim Bey ve Biz", Çınaraltı, nr. 61, İstanbul 21 İkinciteşrin 1942, s. 11; Celâleddin Ezine, "Romanın İstihalesi ve Biz", Cumhuriyet, nr. 6574, 4 ikincikânun 1942; Samed Agaoğlu, "Fahim Bey ve Biz", Millet, Ankara 1943; Mustafa Sekip Tunç, "Zaman Meselesi ve Ölüm Korkusu", Cumhuriyet, nr. 7009, 20 Şubat 1944; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Roman Nedir", Yeni Adam, nr. 481, İstanbul 16 Mart 1944, s. 2; Behçet Necatigil, "Fahim Bey ve Biz Almancaya Çevrildi", Varlık, nr. 421, İstanbul 1 Ağustos 1955, s. 14-15; Mehmed Kaplan, "Fahim Bey ve Biz", İstanbul, 11/9, İstanbul Eylül 1955, s. 7-9; Abdülhak Şinasi Hisar, "Romancının Kahramanına Dair Mehmed Kaplan'a Mektubu", a.y., II/10, Ekim 1955, s. 8-9; Nasuhi Baydar, "Fahim Bey ve Biz", Tanin, 5 Aralık 1956; Her bert W. Duda, "Unser guter Fahim Bey. Eine Lebensgeschichte", WZKM, LIII/3-4 (1957), s. 332-334 (Fritz von Rummel'in, eserin Almanca tercümesi hakkında); Jean Pėnard, "Fahim Bey et Nous. Un Rėcit d'Abdülhak Şinasi", İstanbul, nr. 183, İstanbul 11 Août 1960; Sermet Sami Uysal, Abdülhak Şinasi Hisar, İstanbul 1961, s. 121-141; Sâtı Erişenler, "Fahim Bey ve Biz", Dost, XI/28, Ankara Temmuz 1963, s. 3-4, 13; Ahmet Oktay, "Tekniksiz Bir Yazar", Papirüs, nr. 7, İstanbul 13 Aralık 1966, s. 12-14; Murat Belge, "Fahim Bey ve Biz", Yeni Dergi, nr. 43, İstanbul Nisan 1968, s. 298-304; Adelheit Uzunoğlu-Ocherbauer, "Ein türkiseher Schriftsteller zwischen gestern und heute: Abdülhak Şinasi Hisar", WZKM, LXIII-LXIV (1972), s. 208-209, 220; Mehmet Doğan, "Fahim Bey ve Biz", TDEA, III (1979), s. 139-140; Abdullah Uçman, "Fahim Bey ve Biz", Yönelişler, nr. 23-24, İstanbul Mayıs - Haziran 1983, s. 34-39; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, İstanbul 1987, II, 477-478; Nesrin Tağızade Karaca, "Abdülhak Şinasi Hisar'ın (1888-1963) Romanları: Fahim Bey ve Biz, Çamlıca'daki Eniştemiz, Ali Nizami Bey'in Alafrangalığı ve Şeyhliği", MK, nr. 61 (Haziran 1988), s. 60-62; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda Eserler Sözlüğü, İstanbul 1989, s. 151; Ahmet Oktay, Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı 1923-1950. İstanbul 1993, s. 817-819; Necmettin Türinay, Abdülhak Şinasi Hisar, İstanbul 1993, s. 220-239.

Ömer Faruk Akün

FAHİŞE

(bk. FUHUŞ)

FAHİŞÜ'l-GALAT

(bk. GALAT)

FAHR

(bk. ÖVÜNME)

FAHR

الفخر

Arap şiirinde kasidenin bir bölümü.

Sözlükte “övünmek” anlamına gelen fahr kelimesi edebiyat terimi olarak şairlerin kendilerinden, kabile, soy sop, hasep nesep, inanç, din, mezhep ve meşreplerinden, edebî ve siyasî güçleriyle şiirdeki ustalık, yetenek ve faziletlerinden, hatta kılıç, zırh, at ve özellikle deve gibi şahsî mal ve eşyalarından veya uzun ömürleriyle hayat tecrübelerinden övünerek söz ettikleri şiir türünü ifade eder. Divan edebiyatında kelime fahriyye şeklini almıştır. Şiir sanatına dair yazılan eserlerde, fahr kökünden türeyen iftihar ve tefehhur ile medh (övmek) kökünden gelen temeddüh de aynı anlamda kullanılmıştır. Nazım veya nesirle yapılan temeddün karşılıklı atışma ve yarışma şeklinde olursa buna müfâhare adı verilir.

Genellikle kasidenin bir bölümü olarak medihten sonra gelen fahr, bazan şiirin diğer bölümleri arasında beyitler halinde yer alır, bazan da müstakil olarak nazmedilir. Fahr mahiyet itibariyle medihten başka bir şey olmadığı için onda güzel olan her şey bunda da güzel, çirkin olan her şey bunda da çirkin sayılmıştır. Bu bakımdan överken de övünürken de yaratılıştan gelen ve kalıcı olan vasıf ve faziletlerin dile getirilmesi istenir. Telakkiye göre insanın diğer canlılara olan üstünlüğü akıl, iffet, adalet ve kahramanlık gibi dört ana meziyeti sebebiyledir. Dolayısıyla eski Arap toplumunda bu ana hasletler ve bunlara bağlı diğer fıtrî vasıflarla övme olumlu karşılanır; bunların dışındakilerle yapılan övgü ise hoş görülmezdi (Kudâme b. Ca’fer. s. 95-96). Ayrıca bu medihlerin kısa, öz ve gerçeğe uygun olması arzu edilmekle beraber bu konuda mübalağa da yadırganmamıştı. Nitekim şiir münekkitlerince seçilen en güzel fahr beyitleri en çok mübalağalı olanlarıdır. Meselâ yahudi asıllı Arap şairi Semev’el el-Ezdî’nin (ö. m. 560) ünlü mübalağalı kasidesi en güzel fahr şiirine örnek gösterilir (İbn Reşîk el-Kayrevânî, II, 804). Her ne kadar medenî bir insanın başkasını ve özellikle kendini övmesi hoş karşılanmasa da Câhiliye toplumunun ahlâk anlayışında şairlerin övünmelerine karşı çıkılmamıştır. Bu açıdan bakıldığında fahrı

sadece medhin değil hicvin de bir unsuru olarak görmek gerekir (Mustafa Sâdık er-Râfiî, III, 102-103). Zira övme veya övünmeye vesile olan cesaret ve cömertlik başta olmak üzere hilim, azim, sebat, vefa, iffet, doğruluk, sabır, adalet, bağışlama, sır saklama, tevazu, zekâ ve akıl (İbn Tabâtabâ el-Alevî, s. 12-13) gibi iyi hasletler hiciv sırasında yerilene karşı kullanılır. Hasmının veya rakibinin ayıplarını sayan, belli hasletlerin onda mevcut olmadığını bu vesile ile ima etmiş olan şairin esas gayesi hiciv olsa bile burada övünme unsurları bulunduğundan sonuçta bu şiir de bir fahrdır. Divanlarda veya şiirlerin konularına göre tertiplendiği ve ilk bölümünü yiğitlik, kahramanlık ve savaş şiirleri oluşturduğu için “hamâse” diye adlandırılan şiir mecmualarında fahra önem verilmiştir. Bir fahr türü olmakla beraber şairin hasmına karşı övünmesi ve onu kendine nisbetle iyi hasletleri taşımayan kimse olarak yermesi sebebiyle hamâseleri birer hicviye saymak da mümkündür (Şevki Dayf, I, 202-203).

Eski Arap toplumunda şair kendini veya kabilesini överken yahut düşmana karşı savunurken en tesirli silâh olarak görülen şiire başvurur. Manzum bir ifadede esasen mevcut olduğu kabul edilen sihirli tesir gücüne şairin kabiliyeti, dile hâkimiyeti, hadiseleri değerlendirme ve yönlendirmedeki başarısı, sözlerindeki belagat ve fesahat da eklenince ortaya çıkan şiir gerçekten en muhkem vesika hüviyetine bürünür. Nitekim şiirin, “Araplar’ın bütün bilgilerini kuşatan, muhafaza eden, daima başvurdukları, istifade ettikleri eserleri” anlamında olmak üzere “dîvânü’l-Arab, dîvânü ilmihim” (Çetin, s. II) addedilmesi bundan dolayıdır. Eski Araplar’ın şan ve şereflerini korumak, mazide başardıkları büyük işlerin unutulmasını önlemek, bilgi, âdet ve geleneklerini muhafaza etmek, tarihî-menkıbevî rivayetlerini (ahbâr) yaymak şairin işidir. Bu açıdan bakılırsa fahr fertlerin ve toplumların karakterini, yaşayış tarzlarını, özellikle Araplar’ın fıtratında mevcut övünme duygusu ile sayıp döktükleri şahıs ve kabilelerin her türlü icraatını, hatta serseri şairlerin (su’lûk çoğulu seâlik) iftihar vesilesi kabul ettikleri birtakım kanun dışı hareketlerini tesbit ve tayin imkânını verdiği için tarih ilmi bakımından büyük önem arzeder (Mustafa Sâdık er-Râfiî, III, 103-104). Ancak tarihî bilgilerin gerçeklere dayanması şartına mukabil fahrin çoğunlukla mübalağalı olması ve bilhassa müteahhirîn şairleri tarafından sırf sanat olsun diye nazmedilmesi itibariyle tarihî gerçekleri tam ve doğru bir şekilde yansıttığı da düşünülemez (a.g.e., III, 104). Bununla birlikte şairlerin kendilerinin, aile ve yakınlarının, mensup oldukları kabile

veya milletlerin özellikle İslâmî dönemde birbirleriyle yaptıkları din, tarikat ve mezhep mücadeleleri, Sünnî-Alevî, Emevî-Abbâsî ihtilâfları, hilâfet kavgaları ve Haçlı seferleri, bu arada mâruz kaldıkları büyük felâketler ve buhranlar bu tür şiirlerin gelişiminde en büyük etken olmuştur.

İslâmiyet'in ilk yıllarında övme ve övünmelerde genellikle doğruluğa, gerçekçiliğe riayet edildi. Kabile, soy, aşiret, ırk ve milliyet unsurları ile övünmelerde de eski şiddet kalmadı. Ancak şairler arasında Beşşâr b. Bürd (ö. 167/784), Ebû Nüvâs (ö. 196/812) ve Buhtürî (ö. 284/897) eski tarzda övünmelerini sürdürdüler (Şevkî Dayf, III. 170; IV, 213). Bazıları şairin şiiri ve sanatı ile övünmesini doğru bulmamakla beraber, kasidenin fahr bölümünde şair kendini övmekle bir bakıma memdûhunu övmeye en lâyık kişinin de kendisi olduğunu anlatmak ister. Kasidelerin diğer bölümleri arasında olduğu gibi özellikle medihten fahra geçiş, eski Arap şiirinde geleneksel kurallara bağlı olarak sabit ve donuktur. Müslüman şairler bu geçişi bir münasebet kurmak suretiyle yumuşatarak yapmaya çalışmışlardır (Ayrıca bk. fahriyye).

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles, Kitâbü Sanˁatiş-şiˁr (trc. Muhammed b. Yûnus), Kahire 1386/1967. s. 41, 49; Sa'leb, Kavâˁidü'şiˁr (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî). Kahire 1367/1948, s. 28; İbn Tabâtabâ el-Alevî, ˁİyârü'ş-şiˁr (nşr. Abbas Abdüssettâr), Beyrut 1402/1982, s. 12, 15, 115, 118-120; Kudâme b. Ca'fer, Nakdü'ş-şiˁr (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî) Beyrut, ts. (Dârül-Kütübi'l-ilmiyye), s. 95-105; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü's-Sınâˁateyn (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1371/1952, s. 131; İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-ˁumde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, II, 771-804; Safiyyüddin el-Hillî, Dîvân, Beyrut 1961, s. 22, 35; Mecdüddin Behramşah, Dîvân (nşr. Nâzım Reşîd), Bağdad 1403/1983, s. 49, 58; C. Zeydân, Adâb (Dayf), I, 91-95; M. Abdülmün'im el-Hafâcî, İbnü'l-Muˁtez ve türâşühû fil-edeb ve'n-nakd, Kahire 1958, s. 150-166; Ahmed Bedevî, Üsüsü'n-nakdi'l-edebî ˁinde'l-ˁArab, Kahire, ts., s. 218-224; Şevki Dayf, Tari-hu'l-edeb, I, 195, 202-203; III, 170; IV, 213-214;

Yâsîn el-Eyyûbî, Şafiyyüddtn el-Hilî, Beyrut 1971, s. 244-253; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 11, 87-88; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târihu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1392/1974, III, 102-105; E. Wagner - Bichr Farės, "Mufakhara", EI² (İng), VII, 308-310.

İsmail Durmuş

FAHR-i MÜDEBBİR

(bk. FAHREDDİN MÜBAREK ŞAH)

FAHREDDİN, Ma‘noğlu

(ö.1044/1635)

Lübnan'da bağımsız bir idare kurmak üzere Osmanlılar'a isyan eden Dürzî emîri.

Lübnan'ın güçlü Dürzî ailelerinden biri olan Ma‘noğulları'nın (Âl-i Man. Benî Ma‘n) reisi Emîr Korkmaz'in oğlu olup 1572'de doğdu. Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında Osmanlı hâkimiyetini kabul eden ailenin başında bulunan ve adını aldığı dedesi Fahreddin'den dolayı bazı Batı kaynaklarında II. Fahreddin şeklinde anılır. Söz konusu kaynaklarda bu aileden müstakil bir hanedan gibi bahsedilmesi doğru değildir. Aile mensuplarının birbirinin yerine geçmesinde Osmanlı hükümetinin onayı gerektiği gibi bunlara Osmanlı idarî teşkilâtında sancak beyi statüsü tanınmıştı. Babası Korkmaz'ın 1585'te ölümünün ardından Mârûnî Hâzin ailesinin yanına gönderilen ve burada yetişen Fahreddin kısa süre içinde bölgedeki Dürzî emirleri arasında sivrilmeye başladı. Özellikle 1594'te Şam beylerbeyi olan Kuyucu Murad Paşa ile yakınlık kurarak gücünü daha da arttırdı; rakiplerinin bir kısmını bertaraf etti, bir kısmını da kendisine bağladı. En güçlü rakibi daha sonra kayınpederi olan Ebû Seyf Yûsuf idi. Onunla 1598'de giriştiği mücadelede başarı kazanarak nüfuzunu Kuzey Lübnan'a doğru yaydıysa da Seyfoğulları ile olan anlaşmazlığı uzun yıllar sürdü. Kendisine Osmanlı hükümeti tarafından Safed sancak beyliği verilen Fahreddin'in Yûsuf'a karşı başarı sağlamasında Halep Beylerbeyi Canbolatoğlu Ali Paşa'nın da rolü olmuştu. Osmanlı idaresine karşı doğrudan ilk isyanı Canbolatoğlu ile yaptığı ittifak sonucu gerçekleşti. Bu arada Osmanlılar'ın Avusturya ve İran savaşları ile meşgul olmasından faydalanarak nüfuz bölgesini Safed'den Aclûn ve Banyas'a, Güney Lübnan'a doğru genişletmiş, tüfekli asker (sekban) toplayarak düzenli birlikler kurmuş, iktisadî gücünü arttırmıştı. Oğlu Emîr Ali'ye de Sayda ve Beyrut sancak beyliği verilmişti. Vergisini düzenli olarak göndermeye itina gösterdiği, bazı devlet adamlarını elde ettiği için onun bu hareketlerine hükümet merkezi tarafından göz yumulduğu, bu sayede gücünü ve nüfuzunu genişlettiği de belirtilir.

Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu karışıklıklardan faydalanıp istiklâlini kazanmak için harekete geçtiği anlaşılan Emîr Fahreddin Şam'ı kuşatan Canbolatoğlu'na yardım ettiği gibi askerleri de Oruç Ovası Savaşı'na katıldı. Bundan biraz önce kendisine hüküm gönderilerek Vezîriâzam Murad Paşa'nın çıkacağı Şark seferine asker yollaması istendiyse de o sırada Canbolatoğlu ile ittifak halinde bulunduğundan buna cevap vermemişti (BA, MD Zeyli, nr. 8, s. 41. hk. 164, s. 148, hk. 856, 857). Fakat Canbolatoğlu'nun 23 Ekim 1607'de Kuyucu Murad Paşa tarafından yenilgiye uğratılması üzerine geri çekildi ve eskiden beri tanıdığı vezîriâzamdan af diledi. İsteği kabul edilerek Safed sancağı yeniden kendisine verildi. Hemen ardından 3 Safer 1017'de (19 Mayıs 1608) vezîriâzamın ordusuna oğlu Emîr Ali idaresinde asker gönderdi (MD Zeyli, nr. 8, s. 137, hk. 751).Topçular kâtibi Abdülkādir Efendi'ye göre ise Fahreddin Oruç Ovası Savaşı'ndan sonra orduya gelmiş, vergilerini teslim edip özür dilemiş. Kuyucu Murad Paşa da onun özrünü kabul ederek hil'at giydirmiş, hatta o sırada orduya gelen rakibi ve düşmanı Trablus Beyi Seyfoğlu ile barıştırılmıştır (Târih, s. 413-414).

Fahreddin bundan sonra kendisine yeni müttefikler aramaya başladı, özellikle İtalya'da Toskana dukaları ile ilişki kurdu. Hatta zâhiren barıştığı Seyfoğulları ile mücadele için onlardan yardım aldı. Mârûnîler'le de temasa geçti. Fakat 1611'de Kuyucu Murad Paşa'nın ölümü ve yerine Nasuh Paşa'nın geçmesi durumunu oldukça zorlaştırdı. Halep beylerbeyiliği sırasında kendisini yakından tanıyan, vaktiyle anlaşmazlığa düştüğü Nasuh Paşa onun hareketlerini daha dikkatli bir şekilde takip etmeye başladı (Sâfî Mustafa, vr. 374b). Toskana ile irtibatını geliştirmesi, sekban toplamayı sürdürmesi, yöredeki sancaklarla ilgilenerek bunları kendisine bağlamaya çalışması ve göndermeyi taahhüt ettiği vergiyi aksatması üzerine Şam Beylerbeyi Hâfız Ahmed Paşa onun te'dibiyle görevlendirildi. Ahmed Paşa'nın 1021-1022

(1612-1613) yıllarında Dürzî dağlarındaki harekâtının yanı sıra bir Osmanlı filosunun da denizden sıkıştırması Fahreddin'i güç durumda bıraktı. Diğer Dürzî emirlerinin muhalefetiyle de karşılaşınca emirliği ve diğer işleri büyük oğlu Ali ile kardeşi Yûnus'a bırakarak bir Fransız gemisiyle Sayda'dan ayrılıp İtalya'ya gitti (15 Eylül 1613). Osmanlı kaynaklarına

göre bu kaçışı Avrupa'dan yardım almak içindi (Kâtib Çelebi, I, 359). Hatta beylerbeyilikle Safed'e tayin edilen Hasan Paşa ve Hâfız Ahmed Paşa Dürzî kalelerini zaptederken beş parça Floransa gemisi yardım için sahile asker ve top çıkarmaya başlamış, ancak Osmanlı kuvvetlerinin yetişmesi üzerine Dürziler dağlara, Floransalılar da gemilerine kaçıp uzaklaşmışlardı.

Kendisinin Lorraine hanedanına mensup bulunduğunu, Toskana dukaları ile akraba olduğunu söyleyerek İtalya'da iyi kabul gören Fahreddin, Papa V. Paul ile görüşmek üzere Roma'ya gitmiş, Haçlı seferlerinin hâtıraları ile duygulanan papa ona büyük bir saygı göstermişti. Bu sırada Nasuh Paşa ölmüş, İran seferiyle uğraşan Osmanlı Devleti de bazı kalelerin yıktırılması, emirliğin oğlu Ali'de kalması ve kendisinin hiçbir işe karışmaması şartlarıyla Fahreddin'in dönüşüne izin vermişti (1027/1618). Beş yıl kadar Floransa'da yaşayan Fahreddin, Toskana dükü ile anlaşma yapıp yanına mühendisler, mimarlar ve bir miktar zenaat erbabı alarak geri döndü.

Fahreddin'in geri döndüğü 1618'den 1635'e kadar geçen süre zarfında Lübnan bölgesinde Ma'noğulları güçlerini ve nüfuzlarını oldukça yaydılar, rakiplerini bertaraf ettiler. Fahreddin'in Floransa' da bulunduğu sırada Hasan Paşa ile Ebû Seyf Yûsuf Ma'noğullan ile mücadeleyi sürdürerek bunların çoğunu ortadan kaldırmışlar, birçok yeri ele geçirmişler, Emîr Yûnus'u Banyas Kalesi altında yenmişlerdi (Safî Mustafa, vr. 375b-380b). Fakat Fahreddin dönünce Ebû Seyf ele geçirdiği yerleri geri verdiği gibi onunla bir anlaşma yaptı, ayrıca kızını da onunla nikahladı (1619). Ancak bu geçici bir anlaşma oldu, aralarındaki mücadele yeniden başladı. Fahreddin birçok yeri ele geçirdi; Yûsuf 'un 1624'te ölümünden sonraki üç yıl boyunca nüfuz sahasını daha da genişletti. Anne tarafından Seyf ailesine mensup olan oğlu Hüseyin'i Trablus beyliğine tayin ettirdi. Kendisi de Nablus ve Aclûn sancak beyi unvanını aldı. Bu hareketleri sırasında Osmanlı hükümet merkezini dikkatle takip ediyor, oranın durumuna göre siyasetini ayarlıyordu. Merkezde elde ettiği adamları vasıtasıyla olup biteni haber alıyor, giriştiği harekâtı, Arap eşkıyalarına karşı memleketi koruma ve emniyeti sağlama şeklinde gösteriyordu. Kendini güçlü hissetmeye başladığında da Şam beylerbeyine karşı harekete geçmekten çekinmedi. 1623'te Şam Beylerbeyi Mustafa Paşa'yı Ayncar'da (Ancar) yenip esir aldı. Bu zafer onun şöhretini çok arttırdı. Ancak hükümet merkezine olayın bir yanlış anlamadan dolayı meydana geldiğini söyleyerek Mustafa Paşa'yı

serbest bıraktı. Bu hareketinde Osmanlı hükümet merkezindeki karışıklığın önemli rolü olsa gerektir. Nitekim o sırada II. Osman katledilmiş, I. Mustafa yeniden tahta çıkmış, onun bir yıl sonra azliyle yerine küçük yaştaki IV. Murad geçmişti (1623). Bu durumdan istifade eden Fahreddin merkezin kontrolünden uzakta müstakil hareket ederek Avrupa devletleriyle sıkı ticari ilişkiler kurduğu gibi 1631'e doğru hâkimiyeti altındaki yerleri hemen hemen Anadolu'ya doğru uzatmış bulunuyordu.

Onun bu başarıları uzun sürmedi; özellikle bu son tarihten itibaren bölgedeki nüfuzlu Arap aileleri arasında kendisine karşı bir tepki başladı. Müslümanları tahkir ettiği, camileri kiliseye çevirdiği, Toskana dukası ve Malta şövalyeleriyle irtibat kurup sahilleri korsan gemilerine yağmalattırdığı ve onları barındırdığı, mukaddes yerleri ele geçirmek isteyen hıristiyan devletlerle anlaştığı gibi gerekçelere dayanan bu tepkiler aslında onun siyasî ve iktisadî gücünden, baskılarından duyulan rahatsızlıktan kaynaklanıyordu. Bu sırada Osmanlı hükümet merkezinin dikkati de bu yöne çevrilmişti. Daha önce II. Osman'ın onun üzerine sefere çıkma isteği Dilâver Paşa tarafından engellenmişti. Şimdi idareye tamamen hâkim olan IV. Murad bu meselenin bütünüyle halline karar verdi. Bunda kısmen, ticarî menfaatleri dolayısıyla Venedikliler"in Fahreddin aleyhine hükümet nezdinde bulundukları çeşitli teşebbüslerin de rolü vardı. Ayrıca böyle nüfuzlu ve şöhreti Avrupa'ya yayılmış bağımsız hareket eden bir emîrin bertaraf edilmesi IV. Murad'ın iktidarını, idareyi tam olarak yeni ele aldığı bir sırada daha güçlü hale getirmiş olacaktı. Bu arada, 1632 yılı sonlarında Sayda, Safed ve Beyrut mirlivası olarak zikredilen oğlu Emîr Ali'nin 1041 (1631) yılına ait 1.700.000 akçe tutarındaki vergisi hazineye geldiyse de (BA, Ali Emîrî - IV. Murad, nr. 789) bu durum alınan kararda herhangi bir değişikliğe yol açmadı.

Fahreddin'in tenkili işiyle Şam Beylerbeyi Küçük Ahmed Paşa görevlendirildi. Ahmed Paşa, Fahreddin'in oğlu Ali kumandasındaki kuvvetleri Safed yakınlarında mağlûp etti; mücadele sırasında Ali maktul düştü. Osmanlı kuvvetlerinin harekâtı sürdürmesi üzerine Fahreddin Cizzîn'de Sakîf Tirûn'a çekildi. Bu arada bir Osmanlı filosu da denizden Suriye sahillerini abluka altına alarak batıdan gelebilecek yardımları önledi. Fahreddin, Ahmed Paşa'nın sarp dağlardaki harekâtı karşısında Cizzîn yakınında bir mağaraya saklandıysa da sonra teslim oldu. Oğulları Mesud

ve Hüseyin ile birlikte İstanbul’a gönderildi. İstanbul’a varışları, IV. Murad’ın otağının Revan Seferi için Üsküdar’a geçtiği güne rastladı (21 Şubat 1635). Fahreddin derhal bostancıbaşı hapsine verildi. 25 Şevval 1044’te (13 Nisan 1635) idam edildi. Bu arada Ahmed Paşa Sayda, Beyrut, Safed, Şûf ve Sakîf bölgelerine tamamen hâkim olmuş, ancak 1636’da Ma‘noğullarndan Emîr Mülhem Sayda’yı. Seyfoğullan’ndan Emîr Ali de Beyrut’u ele geçirmişler, fakat bunlar Şam mütesellimi Abdullah Paşa tarafından uzaklaştırılmışlardı (BA, MD, nr. 86, s. 74, hk. 127, s. 76, hk. 131-132). Fahreddin’in İstanbul’daki oğullarından Hüseyin Bey Osmanlı sarayında yetişerek önemli devlet hizmetlerinde bulunmuş, ayrıca Naîmâ’nın kaynağı Şârihulmenârzâde’nin başlıca râvileri arasında yer almıştır.

Maceralı hayatı ve faaliyetiyle Avrupa’da büyük ilgi çeken, hatta birçok kitap ve romana konu olan Fahreddin bazı araştırmacılar tarafından modern Lübnan’ın kurucusu olarak kabul edilir. Onun Avrupa ile sürekli irtibat halinde bulunarak siyasî, ticari ve dinî isteklerini yerine getirdiği bilinmektedir. Özellikle İtalya’dan döndükten sonraki faaliyetleri dikkat çekicidir. Fransa Kralı XIII. Louis’nin ricasıyla Nezârefdeki eski kiliseyi tamir ettirmiş ve bir manastır yapımına yardımcı olmuştur. Hıristiyan çiftçileri Güney Lübnan’daki arazilere yerleştirerek ziraatı canlandırmaya çalışmıştır. İpek sanayiini geliştirmiş, Fransız ve Hollandalı tacirlere geniş imkânlar tanımış, önemli bir ticaret limanı haline gelen

Beyrut ve Safed’in imarını sağlamıştır. Sayda’da Fransızlar’a büyük bir han inşa izni verdiği gibi Floransalılar’a da bir konsoloshane açmış; özellikle Şûf ipeği, keten, zeytinyağı, pirinç gibi malların ticaretini teşvik etmiştir. Fahreddin’in vergileri düzenli şekilde toplamak için halka baskı yaptığı, yeni vergilerle onları ezdiği de belirtilir. 1621’de Fransız Deshayes de Courmenin onu Osmanlı beylerinin en büyüklerinden biri olarak anar ve gelirinin 900.000 franga ulaştığını, bunun 340.000 frangını vergi olarak gönderdiğini yazar. Bazı kaynaklarda Fahreddin’in Hıristiyanlığı kabul ettiği kayıtlıdır. Bu hususta kesin bir şey söylenememekle birlikte Mârûnî bir ailenin yanında yetiştiği, en yakın yardımcısının bir Mârûnî (Ebû Nâdir Han) olduğu, özellikle Dürzî ve Mârûnî birleşmesini sağlayarak siyasî birliğin teşekkülünde önemli bir rol oynadığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 86, s. 74, hk. 127, s. 76, hk. 131-132; MD Zeyli, nr. 8, s. 41, hk. 164, s. 137, hk. 751, s. 148, hk. 856, 857; nr. 9, s. 45; BA. Ali Emîrî - IV. Murad. nr. 789; Sâfî Mustafa, Zübdetü't-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2429, II, vr. 173b-175a, 362b, 374b-380b; Topçular Kâtibi Abdülkâdir Efendi, Târih (Haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplığı, nr. TE 80, s. 413-414, 471, 494-495, 792-793; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 359-361; II, 166; Solakzâde, Târih, s. 752; Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 152-153; Ahmed b. Muhammed el-Hâlidî, Târîhu'l-Emîr Fahriddîn (nşr. E. Rüstem-F. A. Bustânî), Beyrut 1936; P. Rycaut, The History of the Turkish Empire, London 1680, I, 40-42; Muhibbî. Hulâşatü'l-eşer, III, 266-269; Naîma, Târih, II, 119-123; III, 176-180, 242; Ch. d'Arvieux, Mėmoires, Paris 1735, I, 365-378; a.e (trc. H. D. Andreasyan, Polonyalı Simeon Seyahatnamesi içinde), İstanbul 1964, s. 182-185; Tannûn eş-Şidyâk, Ahbârü'laʿyan fî Cebelilübnân, Beyrut 1859, s. 251 vd.; F. Wüstenfeld, Fachr ed-din der drusenfürst und seine Zeit-genossen, Göttingen 1886; H. Lammens, La Syrie, prėcis historique, Beyrut 1921, II, 71-91; P. Carali, Fakhr ad-Din II e la corte di Toscana, Roma 1936, I-II; a.mlf., Fahrüddîn el-Maʿnî es-şânî emîru Lübnan, Harîsâ 1937; Enis en-Nusûlî, Resâʾilü'l-Emîr Fahriddin, Beyrut 1946; M. Chebli, Fakhreddine II Maan: Prince du Liban, Beyrut 1946; Adel İsmail, Histoire du Liban du XVIIe siėcle á nosjours, Paris 1955, I-II; Îsâ İskender el-Maʻlûf, Târîhu'l-Emîr Fahriddîn el-Maʿnîeṣṣânî, Beyrut 1966; F. Hitti, Târîhu Lübnan (trc. Enîs Ferîha), Beyrut 1985, s. 453-467; Ömer Abdülazîz Âmir, "el-ʿAlâkâti beyne Fahriddîn el-Maʿnî es-şânî ve devleti ʿOşmâniyye (1590-1635)", Mecelletü Külliyeti'l-Adâb, XXVI, İskenderiye 1972, s. 1-52; C. Baysun. "Ma'n", İA, VII, 269-271; Kamal Salibi, "Fakhr al-Din", EI²(İng.), II, 749-751.

Feridun Emecen

FAHREDDİN-i ACEMÎ

فخر الدين عجمى

(ö.865/1460-61 [?])

İlk Osmanlı şeyhülislâmlarından.

Hayatının ilk devreleri hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. İlk tahsilini İran'da yaptığı ve Seyyid Şerîf el-Cürcânînin yanında yetiştiği belirtilir. Osmanlı ülkesine gelişinin Çelebi Mehmed döneminde 820'li (1417) yılların başlarında olduğu sanılmaktadır. Bursa'da kendisi gibi İran'dan gelen Burhâneddin Haydar Herevî'den hadis okuyup İcazet aldı ve Molla Şemseddin Fenârî'nin oğlu Mehmed Şah'ın hizmetine girerek Sultaniye Medresesi'nde onun muîdi oldu. Bazı medreselerde müderrislik yaptıktan sonra 834'te (1430-31) II. Murad tarafından günlük 30 akçe ile başşehir Edirne'ye müftü (müftilenâm, şeyhülislâm) tayin edildi. Görevi sırasında kanaatkar bir hayat sürerek padişahın yevmiyesini arttırmak istemesine dahi karşı çıktı ve aldığı paranın kendisine yettiğini, ihtiyaç fazlası paranın helâl olmayacağını söyleyerek onun takdirini kazandı.

Fâtih Sultan Mehmed zamanında da müftülük görevine devam eden Fahreddîn-i Acemî, padişahı etkileri altına alan Hurûfîler'in bertaraf edilmesinde önemli rol oynadı. Fazlullah-ı Hurûfî taraftarlarının fikirlerine iltifat etmesinden ve bunların saraya kadar girmelerinden endişeye kapılan Veziriâzam Mahmud Paşa durumdan onu haberdar ederek fikirlerini dinleyip çürütmesi için bir plan tertip etti. Fazlullah-ı Hurûfî taraftarlarını konağına davet edip salonun bir köşesine gizlediği Fahreddîn-i Acemî'nin Hurûfiler'in fikirlerini bizzat dinlemesini sağladı. Yemek sırasında sapık fikirlerini ortaya koyan Hurûfiler'i dinleyen müftü saklandığı yerden çıkarak onların fikirlerini çürüttü. Hatta Hurûfîler'i saraya kadar takip ederek Fâtih'in huzurunda bir kere daha sert bir şekilde azarladı. Sonra da Edirne'de Üç Şerefeli Cami'de münazaraya davet etti. Halk huzurunda yapılan münazarada bunların sapıklıklarını ve dinsizliklerini ortaya koyarak yakılmak suretiyle idamlarına fetva verdi ve bu hüküm hemen infaz edildi.

Otuz yıldan fazla bir süre müftülük makamında bulunan Fahreddîn-i Acemî ulemâdan olan babasından Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi nakil ve rivayete icazetli idi. Pek çok âlim kendisinden hadis dersleri almıştı. Mecdî'ye göre Hayreddin Halil b. Kāsım ondan ders gördüğü gibi Alâeddin Arabî Edirne Dârülhadisi'nde iken onun muîdi olmuş, Taşköprizâde'nin babası Hocazâde yine ondan icâzet almıştı. Edirne'de vefat ettiği anlaşılan Fahreddîn-i Acemînin ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Taşköprizâde ve Mecdî biyografisinden bahsederken vefat tarihini vermezler. Ancak Mecdî'nin 870'te (1465-66) onun yerine Molla Abdülkerim'in müftü tayin edildiğini belirtmesi (Şekāik Tercümesi, s. 177) vefat tarihinin 870'e doğru olduğunu düşündürmektedir. Müstakimzâde, Rifat Efendi ve onlardan naklen İ. Hami Danişmend ise bu tarihi 865 (1460-61) olarak gösterirler. Babinger'in verdiği 4 Cemâziyelâhir 873 (20 Aralık 1468) tarihi (Mahomet II, s. 327) herhangi bir kaynağa dayanmamaktadır. Mezarının Dârülhadis Camii mihrabı önünde olduğu belirtilir. Edirne'de Üç Şerefeli Cami'nin yanında Horozlu ve Şeceriye Medresesi denilen bir medresesi vardır. Saraçhane'de Horozlu Yokuşu'ndaki bu medrese daha sonra yıkılmış ve yerine 1295'te (1878) Vali Kadri Paşa tarafından ıslahhane yaptırılmış, ardından da bir sanayi mektebi inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 148, 201; Mecdî, Şekâik Tercümesi, s. 81-83, 177; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 430-431; Mahmûd Kefevî, Ketâʾibü aʿlimi'l-ahyâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 338b-339a; Devhatü'l-meşâyih, s. 5 vd.; İlmiyye Salnâmesi, s. 327-328; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1946, s. 114; Danişmend. Kronoloji, I, 433; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 31; a.mlf., "Edirne Şehrinin Kurucuları", Edirne Armağanı, Ankara 1965, s. 164; Babinger, Mahomet II Le Conquėrant et son temps, 1432-1481, Paris 1954, s. 327; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 564; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 145-146; R. C. Reep, The Mufti of Istanbul, A Study in

the Development of the Ottoman Learned Hierarcy, Oxford 1986, s. 105-111, 116-118, 120-121.

Cahit Baltacı

FAHREDDİN DEDE EFENDİ

(bk. HÜSEYİN FAHREDDİN DEDE)

FAHREDDİN DİVRİĞİ

(ö.713/1313)

Türk dil âlimi ve fakih.

631 (1233) yılında Sivas'ın Divriği ilçesinde doğdu. Asıl adı Muhammed, babasının adı Mustafa'dır. Nesebinin Oğuzlar'ın Salgur boyuna kadar uzandığı

rivayet edilir. Hayatı hakkında fazla bilgi yoksa da Gazze'de hisbe teşkilâtında çalıştığı, Kahire'de Hüsâmiyye Medresesi'nde Hanefî fıkhı okuttuğu. Memlûk sultanlarından el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'a hocalık yaptığı bilinmektedir. Ders verdiği kişiler arasında ünlü müfessir ve nahiv âlimi Ebû Hayyân el-Endelüsî de bulunmaktadır. Ebû Hayyân, Kitâbül İdrâk li-Iisâni'l-Etrâk adlı eserini yazarken "üstadımız Fahreddin" diye bahsettiği hocasından çok faydalandığını belirtmektedir. İleri yaşlarda gözleri kör olan Divriğî Kahire'de vefat etti.

Kaynaklar kendisinin alçak gönüllü, arkadaşlığı iyi, güzel yazı yazan, Kur'an'ı güzel okuyan bir kimse olduğunu bildirmektedir. 1281'de Kahire Hüsâmiyye Medresesi'nde fıkıh dersleri verdiği bilinen ve Hüsâm diye tanınan oğlu Hüsâmeddin Hasan Divriğî de tanınmış bir âlimdir.

Fahreddin Divriği'nin XIII. yüzyılın sonlarında Mısır'da iken yazdığı kasideler Memlûk Türkçesi'yle yazılmış ilk örneklerden olmalıdır (Banarlı, I, 361) ancak bu şiirler günümüze ulaşmamıştır.

Eserleri. Fahreddin Divriğî çeşitli ilimlere dair çoğu manzum pek çok eser kaleme almıştır. Kaynaklardan tesbit edilebilen dokuz eserinden sadece üçü tam olarak günümüze ulaşmıştır. 1. Ümmühâtü'l-kelimeteyn. Ḳaṣîde fî ḳavaʿidi lisâni't-Türk ve Ḳavʿ 'idü lisâni't-Türk adlarıyla da anılan eser bugüne kadar ele geçmemiştir. Büyük bir ihtimalle Arapça yazılan bu eser Memlûk Kıpçakçasının kaside şeklinde yazılmış bir grameri olmalıdır (Caferoğlu, II, 193). 2. ʿ Arâʾi-sü'n-nefâʾis. Farsça olduğu belirtilen

(Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 143) eserin konusu bilinmemektedir. 3. el-İġrâb fi’l-iʿrâb. Nahivle ilgili olup bazı nüshaları Dımaşk Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunmaktadır (Brockelmann, II, 924; Ziriklî, VII, 99). 4. ʿİḳdü’l-beyân. Bu Arapça kaside (bediiyye) 132 beyit olup giriş mahiyetindeki ilk elli dokuz beyti bir hükümdara övgü niteliğindedir. Muhammed adını taşıyan bu hükümdar muhtemelen Divriği’nin hocalık ettiği el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun’dur. Kasidenin British Museum ve Gotha kütüphanelerinde birer nüshası vardır (Brockelmann, II, 924). 5. Ḳaṣîde fi’l-ʿArabiyye (Ḳaṣîde fi’n-naḥv). Kaynaklarda Cemâleddin İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1248) el-Kâfiye’sinin büyük bir kısmını ihtiva ettiği bildirilen eserin, Kemâleddin el-Üdfünî’nin el-Bedrü’s-safir adlı eserindeki kayda göre (II, vr. 166b) bitirilemediği anlaşılmaktadır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1345; îżâḥu’l-meknûn, II, 232). 6. Şerḥu’l-Ḳaṣîdeti’l-müteżammine li-ʿilmi’l-ʿarûż. Aruzun on altı bahri ve bunlarla ilgili bazı uygulamaları (taktî ve zihâf gibi) ihtiva etmektedir. Kaynaklarda zikredilmeyen bu eserin, müellifi tarafından 668 Şevvalinin (Haziran 1270) İlk on gününde yazılan otuz bir varaklık bir nüshası Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nde Selimiye Kütüphanesi’ndedir (nr. 37). 7. Ḳaṣîde fi’n-nücûm (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 143). 8. el-Ḳaṣîdetü’n - nebeviyye. Bu kasidenin on beyti İbn Tağrîberdî’nin el-Menhelü’ṣ-ṣâfî’si ile Kureşî’nin el-Cevâhirü’l-muḍıyye’si vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır (Bk. bibl). 9. Naẓmü Muḫtaṣari Ḳudûrî. Ḳudûrî’nin Hanefî fıkhıyla ilgili el-Muḫtaṣar adlı eserinin nazma çekilmiş şeklidir.

BİBLİYOGRAFYA

Üdfüvî. el-Bedrü’s-safir, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4201, II, vr. 166b-167a; Safedî. el-Vâfi, V, 31-32; a.mlf., Nektü’l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 274-275; Kureşî. el-Cevâhirü’l-mudıyye, II, 88; III, 369-370; İbn Hacer, ed-Dürerül-kâmine, IV, 259-260; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ş-şâfî, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3429, vr. 385a-b; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim (nşr. İbrahim Salih), Dımaşk 1992, s. 238; Süyûtî, Buğyetul-vuʿât, I, 246; Kınalızâde Ali Efendi, Muhtasar fî Tabakâti’l-Hanefiyye, Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 411, vr. 50a; Temîmî, et-Tabakâtü’s-seniyye,

Nuruosmaniye Ktp., nr. 3391, vr. 386a; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüsül ilâ tabakâti'l-fühûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, II, 230; Keşfü'z-zunûn, II, 1345; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 453; Leknevî. el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 201; Osmanlı Müellifleri, I, 303-304; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 273; Brockelmann, GAL Suppl, II, 924; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 142-143; Îzâhu'l-meknûn, II, 232; Kehhâle, Muʿcemulmüʾellifîn, XII, 30; Banarlı. RTET, I, 361; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 99; Ahmed Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1984, II, 193; Cevat İzgi, "Türk Dil Bilimcisi Divriğili Mustafaoğlu Mehmet (1233-1313)", TDA, sy. 55 (1988), s. 113-134.

Cevat İzgi

FAHREDDİN EFENDİ

(ö.1885-1966)

Cerrahî şeyhi.

28 Zilkade 1302 (8 Eylül 1885) tarihinde İstanbul Karagümrük'te Nûreddin Cerrahî Âsitânesi'nde doğdu. Asıl adı İbrahim Fahreddin Şevki'dir. Bu dergâhın şeyhlerinden Rızâeddin Yaşar Efendi'nin oğlu. Abdülaziz Zihni Efendi'nin torunudur. Öğrenimine dergâhın bitişiğindeki Canfedâ Hatun Mektebi İbtidâiyyesi'nde başladı. Dokuz yaşında iken o sırada dergâhın şeyhi olan amcası Yahya Galib Efendi tarafından tüy arakiyye tekbirlendi ve böylece tasavvufî hayata ilk

adımın atmış oldu. On bir yaşında Cerrahî tarikatı mensuplarınca okunan, tarikatın pîri Nûreddin Cerrâhînin tertip ettiği vird-i sagiri istinsah etti. Kendisine bu virdi okuma izni verildi ve dergâha kahve nakibi tayin edildi. Aynı yıl mektebi ibtidâiyyeden mezun olunca Fatih Nişancı Camii'nin yakınlarındaki Hadîkatü'l-maârif Mektebi Rüşdiyyesi'ne girdi. Ayrıca Fâtih Camii dersiâmlarından Hâfız Fâzıl Efendi'nin Arapça derslerine devam etti. Dönemin meşhur hattatlarından Filibeli Ahmed Ârif Efendi'den sülüs ve nesih dersleri aldı. 1897 yılında babası Rızâeddin Yaşar Efendi'ye intisap etti ve üç yıl sonra dergâha türbedar tayin edildi. Bu yıllarda dönemin büyük sûfîsi Abdülkādir-i Belhî mensuplarından ve Gülzâr-i Hakikat adlı eserin müellifi Fazlullah Rahîmî Efendi'den Farsça öğrendi. 1901'de babasından hilâfet aldı. Bir süre Eyüp Özbekler Tekkesi şeyhi Âkılî Efendi'den Meṣnevi ve Hâfız divanını okudu.

1905 yılında Üsküp'ün Koçina kasabasındaki Cerrahî dergâhı şeyhi Mehmed Kemâleddin Efendi'nin vefatı üzerine, oğlu Ahmed Hakkı Efendi'ye vekâlet vermek için babası tarafından Üsküp'e gönderilen Fahreddin Efendi bu dergâha mensup olan 1200 erkek ve kadın dervişin biatlarını yeniledi. Bu arada 282 kişi kendisine intisap ederek Cer-râhiyye tarikatına girdi. İstanbul'a döndükten sonra Fatih Otlukçu Yokuşu'ndaki Şeyh Hüsâmeddin Cerrahî Dergâhı'nda vekâleten şeyhlik görevini ifa

etmeye başladı. Babası 1910 yılında, Üsküdar Kapıağası'nda Arakiyeci Hacı Mehmed Efendi Mescidi'ndeki Cerrahî Dergâhı'nın kendi uhdesinde olan mütevellilik ve meşihatini ona devretti. Bu tarihten tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar, ikamet ettiği Karagümrük'teki Cerrahî Âsitânesi'nden her perşembe bu dergâha giderek Cerrahî âyinini icra etti. Babasının vefatından sonra (1913) Nüreddin Cerrahî Dergâhı'nın postnişini oldu. Tekkeler kapatılıncaya kadar resmen, vefatına kadar da gayri resmî olarak bu görevini sürdürdü. Ocak 1922'de Evkaf Nezâretine bir dilekçe ile müracaat ederek Nûreddin Cerrâhînin Cerrahpaşa Camii'nde saklanan bazı şahsî eşyalarının dergâha getirilmesini sağladı. Aynı yıl Cerrahî âdâb ve evradını ihtiva eden bir risale yayımladı. Soyadı kanunu çıkınca Erenden soyadını aldı. 1940 yılında dergâhın ve türbenin Evkaf müdürlüğü tarafından atölye olarak şahıslara kiraya verilmek istenmesi üzerine teşebbüse geçerek beş yıl uğraştıktan sonra burasının müzeler müdürlüğüne geçmesini temin etti. İstanbul'u Sevenler Cemiyeti'nden sağladığı para ile harap bir hal alan türbe ve tevhidhâneyi tamir ettirdi. Daha sonraki yıllarda da dergâhın bakım ve onarımı için gayret sarfederek günümüze ulaşmasını sağladı. Vefat ettiğinde dergâhın türbesine defnedildi. 1917 yılında Fatih dersiâmlarından Hoca Hüseyin Vasfı Efendi'nin kızıyla evlenen Fahreddin Efendi'nin çocuğu olmamıştır.

Tarikat geleneklerinin canlı bir şekilde yaşadığı Nûreddin Cerrahî Âsitanesi'nde doğup büyüyen Fahreddin Efendi, bu geleneklerin günümüze aktarılmasında bir köprü vazifesi görmüş olması bakımından önemli bir şahsiyettir. Ayrıca kendisinin de Cerrâhiyye tarikatında bazı yeni usuller ihdas ettiği bilinmektedir. Envâr-ı Hazreti Nûreddîn-i Cerrahî adlı eserini yazmakta olduğu 1960 senesinde üçü kadın olmak üzere on dört kişiye hilâfet verdiğini belirtir. Fahreddin Efendi'nin yerine bu tarihten sonra hilâfet aldığı anlaşılan Muzaffer Ozak geçti. İlâhî tarzında şiirler kaleme alan ve aynı zamanda iyi bir musikişinas olan Fahreddin Efendi'nin bazı şiirleri bestelenmiştir.

Eserleri. 1. Envâr-ı Hazreti Nûreddîn-i Cerrahî. Cerrâhiyye tarikatının âdâb ve erkânını, başta tarikatın pîri Nûreddin Cerrahî olmak üzere Cerrahî Âsitânesi'nde meşihat makamında bulunanların ve diğer Cerrahî halifelerinin biyografilerini ihtiva eden, ayrıca İstanbul, Bursa ve Rumeli'deki Cerrahî tekkeleri hakkında bilgi veren iki ciltlik bir eserdir.

Yazma nüshası İstanbul Karagümrük'teki Türk Tasavvuf Mûsikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. 2 Suâlnâme (İstanbul 1339). Cerrahî tarikatı âdâbıyla ilgili küçük bir risaledir. 3. Ta'rîf-nâme (İstanbul, ts.). Tarikatın evrâdıyla birlikte yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin Efendi. Envâr-ı Hazreti Nûred-dîn-i Cerrahî, İSAM Ktp., nr. 3893, I-II (daktilo edilmiş nüsha); Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 51-54, 274; N. Clayer, Mystiques, 'tat et sociėtė, Les Halvetis dans t'aire balkanique de la fin du XV siėcle a nosjours, Leiden 1994, s. 45, 59, 195, 221; Kemâleddin Nomer, "Erenden (İbrahim Fahreddin)", İstA, IX, 5158-5159.

Nihat Azamat

FAHREDDÎN-i IRÂKİ

فخر الدين عراقى

İbrahim b. Büzürcmihr b. Abdilgaffâr-ı Hemedânî (ö.688/1289)

Lemaʿ ât adlı eseriyle tanınan mutasavvıf şair.

Hemedan'ın Kumcân köyünde doğdu. Öldüğünde yetmiş sekiz yaşında olduğu bilindiğine göre 610 (1213) yılında doğduğu söylenebilir. Daha çok Irâkî nisbesiyle tanınan Fahreddin İbrahim Kumcânî, Cevâlîkî ve Ferâhânî nisbeleriyle de anılır.

Müellifin dönemine yakın bir tarihte adı bilinmeyen bir kişi tarafından divanına yazılan önsöze göre kültürlü bir aileye mensup olan Fahreddîn-i Irâkî çok iyi bir öğrenim gördü. Genç yaşında devrin revaçta olan ilimlerini öğrendi. Daha on yedi yaşında iken Hemedan'daki Şehristan medresesinde ders vermeye başladı. Bir gün medresede ders okuturken içeriye giren bir grup Kalenderi dervişi gazel okuyarak semâ yapmaya başladılar. Kalenderiler'in her türlü kayıttan sıyrılmış olduklarını anlatan bu gazel onu derinden etkiledi. Aralarında bulunan güzel yüzlü bir çocuğa ilgi duyarak cübbesini ve sarığını çıkarıp attı ve onlara katıldı. 627'de (1230) Kalenderîler'le birlikte Hemedan'dan ayrılan Fahreddin yolda çârdarb olarak arkadaşlarının kıyafetine büründü. Önce Irâk-ı Acem'e, oradan Hindistan'ın Mültan şehrine giden Kalenderi kafilesi burada Sühreverdiyye tarikatının pîri Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin halifesi Bahâeddin Zekeriyyâ-yı Mültânî'nin hankahında konakladı. Fahreddin kendisinin Bahâeddin Zekeriyyâ tarafından alıkonulacağını sezince arkadaşlarına buradan ayrılmaları gerektiğini söyledi. Bunun üzerine hankahtan ayrılıp Delhi'ye gittiler. Bir süre orada kalıp ardından Sûmenât'a yöneldiklerinde Fahreddin yolda yakalandıkları şiddetli bir rüzgâr sonunda arkadaşlarının çoğunu kaybetti, bir arkadaşıyla birlikte uzun bir yolculuktan sonra tekrar Delhi'ye döndü, oradan Mültan'a giderek Bahâeddin Zekeriyyâ'nın müridi oldu. Câmî, Fahreddin'in halvette ibadetle meşgul olmak yerine yüksek sesle şiirler söylediğini, bu durumun şeyhe bildirildiğini, onun da, "Bu gibi şeyler

size yasaktır, ona değil" diyerek müridini kayırdığını nakleder (Nefehât, s. 603).

Mültan'da yirmi beş yıl boyunca şeyhi Bahâeddin Zekeriyyâ'ya hizmet eden ve kızıyla evlenen Fahreddîn-i Irâkî şeyhi ölünce (661/1262 veya 666/1267) onun yerine geçti. Fakat kendisini çekemeyenler şeyhinin yolunu takip etmediğini, şiir yazıp güzellerle meşgul olduğunu söyleyerek onu dönemin hükümdarına şikâyet ettiler. Hükümdarın kendisine iyi davranmayacağını haber alan Irâkî Mültan'dan ayrıldı, deniz yoluyla Uman'a gitti, oradan Hicaz'a geçerek hac farizasını yerine getirdi. Daha sonra Anadolu'ya giderek Konya'da Sadreddin Konevî'nin hizmetine girdi. Onun İbnü'l-Arabi'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem ve el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye adlı eserini şerhettiği derslerine iştirak etti. Tasavvuf tarihinin en önemli eserlerinden olan Lemaʿât'ı burada kaleme aldı. Mevlânâ Celâleddin ve Mevlevî çevreleriyle yakın dostluklar kurdu. Mevlânâ'nın medresesindeki semâ törenlerine katıldı. Konya'da bulunduğu sırada Irâkî'yi koruyan ve kendisine intisap eden Muînüddin Süleyman Pervane onun için Tokat'ta bir hankah yaptırdı. Divanındaki önsözden ve Eflâkî'nin ifadelerinden, (Menâḳıbu'l-ʿârifîn, I, 399-400) Muînüddin Süleyman Pervâne'nin Irâkî'ye tam bir bağlılık ve güveni olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Moğollar tarafından öldürüleceğini anlayan Muînüddin Pervane. Mısır Hükümdarı Baybars'ın elinde esir bulunan oğlu Mühezzebüddin Ali'yi kurtarma görevini ona vermiş ve bu iş için kullanılmak üzere kendisine kıymetli mücevherlerle dolu bir çıkın teslim etmişti. Pervâne'nin öldürülmesinin (676/1277) ardından Anadolu'ya gelen İlhanlı Veziri Şemseddîn-i Cüveynî durumu öğrenince mücevherleri Fahreddîn-i Irâkî'den almadığı gibi onun bir an önce kaçmasını sağladı. Fahreddin önce Tokat'tan Sinop'a geçti. Ardından Mısır'a gitti. Mısır'da bir süre kaldıktan sonra yanındaki mücevherleri Mısır sultanına vererek Mühezzebüddin Ali'yi esaretten kurtardı. Fahreddîn-i Irâkî Mısır'da kaldığı süre içinde sultanla iyi ilişkiler kurdu. Kendisine mürid olan sultan tarafından ona "şeyhüşşüyûh" unvanı verildi. Mısır'da ne kadar kaldığı bilinmeyen Fahreddîn-i Irâkî daha sonra Şam'a gitti. Burada Mısır sultanına bağlı olan Şam melikü'l-ümerâsı, şehrin ileri gelenleri, ulemâ ve meşâyih tarafından karşılandı. Altı ay sonra oğlu Kebîrüddin Mültan'dan gelerek babasının hizmetine girdi. Fahreddîn-i Irâkî 8 Zilkade 688'de (23 Kasım 1289) vefat etti; Şam'da Sâlihiyye Mezarlığımda İbnü'l-Arabî'nin türbesi yanına defnedildi.

Kaynaklardan sadece Devletşah'ta, Fahreddin'in Hemedan'da Kalenderi!er'le tanışıp Mültan'a gitmeden önce Bağdat'ta Sühreverdiyye tarikatının kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye intisap ettiği, temiz bir nazarla gençlere bakmaktan kendini alamadığı, pazarda bir nalbant çocuğunu karşısına oturtup seyre daldığı, bu durumun şeyhe haber verilmesi üzerine şeyhi tarafından Mültan'a halifesi Bahâeddin Zekeriyyâ'nın yanına gönderildiği şeklinde bir rivayet vardır. Hayatının bir bölümünü Anadolu'da geçiren Fahreddîn-i Irâkī'nin Konya, Kayseri ve Tokat'ta geniş bir mürid çevresi oluşturduğu tahmin edilebilir (Ocak, s. 84). Anadolu'da kaleme aldığı Lemaʿât adlı eserden onun vahdeti vücûd inancına gönülden bağlı bir sûfî olduğu anlaşılmaktadır. Aslen Sühreverdiyye tarikatına mensup olmakla birlikte kalenderi bir hayat tarzını benimseyen Fahreddîn-i Irâkī, çağdaşı Evhadüddîn-i Kirmânî gibi Allah'ın cemâlinin güzel yüzlü insanlarda temaşa edilebileceği kanaatindedir. Bu sebeple eserlerinde özellikle aşk, âşık ve mâşuk kavramları üzerinde durmuştur.

Eserleri. Fahreddîn-i Irâki'nin eserleri Saîd-i Nefisi tarafından Külliyyât-ı Şeyh Fahrüddîn İbrâhîm-i Hemedânî el-müteḫallaṣ be ʿIrâkī adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1335 hş). 1. Dîvân. Kaside, terkibibend, terciibend, rubâî ve kıtalardan oluşan divanın bilinen en eski nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nafiz Paşa, nr. 915). 729 (1328-29) tarihli bu divan Fahreddîn-i Irâkī'nin külliyatı içinde yer almaktadır (s. 21-276). Eser Muhammed Dervîş tarafından da neşredilmiştir (Tahran 1362 hş). 2. ʿUşşâḳnâme. Dehfaṣıl diye de anılır. Aruzun hafif bahrinde yazılan bu mesnevi Fahreddîn-i Irâkī'nin aşkla ilgili düşüncelerini yansıtır. Eser vezir Şemseddîn-i Cüveynî'ye ithaf edilmiştir. İlk olarak adı bilinmeyen bir kişinin divana yazdığı önsöz ve İngilizce tercümesiyle birlikte A. J. Arberry tarafından yayımlanan ʿUşşâḳnâme (Oxford 1939) külliyat içinde de yer almaktadır (s. 277-326). 3. Lemaʿat. Yer yer manzum parçalarla süslenen aşk, âşık ve m#aşuk kavramlarının yorumlandığı eser yirmi sekiz bölümden (lem'a) meydana gelir.

Lemaʿât'ın 731 (1331) tarihli bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa.nr. 2703. vr. 17-35). Kâtib Çelebi'nin XIV ve XV. yüzyıllarda yapılmış bazı şerhlerinden bahsetmesi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1563-

1564) eserin Anadolu’da tasavvuf çevrelerinde etkili olduğunu gösterir. Lemaʿât İbnü’l-Arabî’nin düşüncelerini yansıtmakla birlikte divanına önsöz yazan müellif, eserin Ahmed el-Gazzâlî’nin (ö. 520/1126) Sevâniḥu’l-ʿuşşâḳ’ından ilham alınarak yazıldığını söyler. Külliyatın İçinde (s. 327-361) yayımlanan Lemaʿât ayrıca Muhammed Hâcevî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1363 hş). Eserin birçok şerhi arasında en ünlüsü Abdurrahman-ı Câmî’nin Eşiʿʿattü’l-Lemaʿât adlı kitabıdır. Lemaʿât W. C. Chittick ve P. L. Wilson tarafından İngilizce’ye (Divine Flashes, New York-London 1982), Saffet Yetkin tarafından Parıltılar adıyla Türkçe’ye (İstanbul 1948) tercüme edilmiştir. 4. Iṣṭılâḥât-ı Ṣûfiyye. Mutasavvıflar arasında çok sık kullanılan aşkla ilgili 301 terimi ihtiva eder. Üç bölümden oluşan ve külliyat içinde yayımlanan eser (s. 362-379) Nurettin Bayburtlugil tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (“Istılâhât-ı Ehl-i Tasavvuf”, MÜİFD. sy. 3 [1985], s. 345-362).

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddîn-i Irâki, Külliyyât (nşr. Saîd-i Nefîsî). Tahran 1335 hş., nâşirin önsözü, s. b-md, 1-20; a.mlf., ʿUşşâknâme (nşr. A. I. Arberry), OxFord 1939, s. 2-26; a.mlf. Lemeat: Parıltılar (trc. Saffet Yetkin), İstanbul 1948; Müstevfî, Târih-i Güzîde (nşr. Nevâi), s. 738; Aksarâyi, Müsâmeretü’l-ahbâr, s. 91; Eflâkî, Menâkıbü’l-ʿârifîn (1976), l” 360, 399-400; II, 594, 1294-1298; Fasîh-i Ahmed-i Hâfî, Mücmel-i Faşîhî (nşr. Mahmûd-ı Ferruh), Meşhed 1339-41 hş., 686 yılı olayları; Devletşah, Tezkire, s. 215-216; a.e (trc. Necati Lugal). İstanbul 1977, s. 327-332; Câmî, Nefehât, s. 601-605; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 671, 675; Hândmîr, Habîbü’s-siyer, IV, 255-256; Keşfü’z -zunûn, II, 1563-1564; Von Hammer, Geschichte der schönen Rede-künste Persians, Vienna 1818, s. 226-227; Âzer, Ateşkede, Bombay 1299, s. 271; Hidâyet, Mecmaʿu’l-fuşahâ, Tahran 1295, I, 339-340; a.mlf., Riyâzul-ʿarifîn, Tahran 1305 hş., s. 105-107; Browne, LHP, III, 124-131; Rypka. HIL, s. 255; FME, I. 160-167; Safa, Edebiyyat, III, 567-584, 1196; Ma’sûm Ali Şah, Tarâʾik, I, 406; II, 565, 578-579, 609; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîter, Ankara 1992, s. 82-85; Julian Baldick, “The Authenticity of lrâqî’s

Ushshâqnama", SIr., II/l (1973), s. 67-78; Muhammed Ahter Çîme, "Nigâhî be ʿUşşâknâme-i ʿIrâki", Dâniş, XXXV, Tahran 1993, s. 31-43; H. Massė, "ʿIrâki", EI² (İng), III, 1269-1270; DMF, II, 1707.

Orhan Bilgin

FAHREDDİN el-MARDİNİ

فخر الدين المارديني

Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm b. Abdirrahmân el-Ensârî (ö.594/1198)

Artukoğulları döneminin tanınmış hekim ve filozofu.

512'de (1118) Mardin'de doğdu. Soy itibariyle Kudüslü bir aileden gelmektedir. Artukoğlu Necmeddin İlgazi Kudüs'ü fethedince dedesi Abdurrahman'ı Mardin'e davet etmiş ve aile burada yerleşmiştir. Babası kadıdır. Artukoğulları yönetiminin hoşgörülü ortamında yetişen İbnü's-Salâh'tan (Necmeddin Ebü'l-Fütûh Ahmed b. Sırrî) felsefe okudu. Aslen Hemedanlı olan bu filozof, Hüsâmeddin Timurtaş b. İlgazi b. Artuk'un daveti üzerine hanedanın himayesinde felsefe okutmuş ve Fahreddin'i de bu alanda yetiştirmiştir (İbn Ebû Usaybia, s. 402, 638-639). Döneminin en meşhur âlimlerinden olan Bağdat Adudüddevle Hastahanesi'nin başhekimi Emînüddevle İbnü't-Tilmîz'den tıp tahsil etme imkânı bulan Fahreddin böylece iki sahada uzmanlaştı. Özellikle hocasıyla birlikte İbn Sina'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ı üzerine yaptıkları inceleme ve tashihler daha sonra Mardînî'nin el-Ḳānûn uzmanı olarak tanınmasını sağladı. Buna karşılık kendisi de İbnü't-Tilmîz'e İbn Sînâ mantığını okuttu. Ömrünün büyük bir kısmını Hînî (Hani) şehrinde Necmeddin İlgazi'nin yanında geçiren Fahreddin el-Mardînî seferde dahi emîrin yakınında bulundu ve ona tıp öğretti. Bir aralık Dımaşk'a gitti ve İbn Ebû Usaybia''nın Dahvâr olarak da bilinen hocası ünlü hekim Mühezzebüddin Abdürrahim b. Ali'ye el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın bir kısmını okuttu. Burada fazla kalmak istemeyen Mardînî, bu öğrencisinin yüklü bir maaş karşılığında Dımaşk'ta kalarak eserin tamamını okutması teklifini hoş karşılamadı ve ilmin para ile satılamayacağını söyleyerek şehri terketti (589/1193). Mardin'e dönerken Halep'e uğradı, burada el-Melikü'z-Zâhir Gāzî ile tanıştı ve emîrin ısrarı üzerine iki yıl kadar Halep'te ilmî faaliyetlerde bulundu. Bu süre içinde emîrin verdiği

para ile hayatını müreffeh bir şekilde geçirdi. Fahreddin 21 Zilhicce 594 (24 Ekim 1198) tarihinde Mardin'de vefat etti. ölümünden önce çok değerli eserlerden oluşan kütüphanesini, kendisi de bir filozof olarak tanınan Artukoğlu Hüsâmeddin'in inşa ettirdiği medreseye vakfetti.

Fahreddin el-Mardînînin tıp ve felsefe alanındaki öğrencileri arasında Sedîdüddin İbnü'r-Rakīka'nın adı sıkça geçmektedir. İbn Ebû Usaybia'nın Mardînî hakkındaki ilk kaynağını teşkil eden İbnü'r-Rakīka da Hînî doğumludur ve Artukoğlu hanedanı mensupları ile yakınlık kurmuştur. Onun hocasının yerini başarıyla dolduran bir âlim olduğu anlaşılmaktadır (ʿUyunü'l-enbâʾ, s. 703, 705). İbnü'r-Rakīka'dan nakledildiğine göre İşrâkīlik olarak anılan felsefî ekolün kurucusu Sühreverdî el-Maktûl genç yaşlarında Mardînî ile görüşmüş, onun öğrencileri arasına girmiş ve gerek zekâsı gerekse fikrî cüretkârlığı bakımından Mardînînin dikkatini çekmiştir. Sühreverdînin yaygın telakkilere aldırmadan giriştiği felsefî incelemelerin başına iş açacağını ifade eden Mardînî onun katledildiği haberini alınca korktuğunun başına geldiğini söylemiştir (a.g.e., s. 641-642).

Fahreddin el-Mardînîye iki eser nisbet edilmektedir. Bunlardan birinin İbn Sînâ'nın el-Ḳāsidetü'l-ʿayniyye'sine bir şerh, diğerinin de kendisinin yanlış yolda olduğunu ileri sürenlere karşı eleştiri mahiyetinde bir risalesi olduğu belirtilmektedir (a.g.e., s. 403).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî. Ihbârul-ʿulemâʾ, s. 189; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 349, 359, 402-403, 638-639, 641-642, 703, 705, 728; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, s. 249-250; Safedî. el-Vâfî, III, 255-256; Îzâhu'l-meknûn, II, 232; Hediyyetü'l-ʿarifîn, II, 104; Sezgin, GAS, II, 234; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 170; Ziriklî, el-Aʿlâm(Fethullah), Vl, 205.

Ali Durusoy

FAHREDDİN MÜBAREK ŞAH

فخر الدين مبارك شاه

Muhammed b. Mansûr b. Saîd es-Sıddîkī et-Teymî el-Kureşî

Delhi sultanlarından Aybeg ve İltutmış döneminin meşhur tarihçisi.

Lakabı Mübarek Şah olup Fahr-i Müdebbir diye tanınır. Hayatı hakkında pek az bilgi vardır. Baba tarafından Hz. Ebû Bekir, anne tarafından Gazneli Sultan Mahmud'un kayınpederi Bilge Tegin'in soyundan geldiği ileri sürütür. Fahreddin Mübarek Şah büyük bir ihtimalle 552'de (1157) Mültan'da doğdu. Mültan Gurlular'dan Muizzüddin Muhammed b. Sam tarafından alınınca (582/1186) Mübarek Şah Lahor'a gitti; burada on dört yıl sürecek olan Hz. Peygamber ile aşere-i mübeşşerenin şecereleri üzerindeki araştırmalarına başladı ve bu çalışma sonunda çok sayıda şecere tablosu ortaya çıkardı. 602'de (1206) Lahor'da Muizzüddin Muhammed b. Sâm'la görüşen Fahreddin ona şecere tablolarından söz ettiyse de bu tabloları hükümdara gösterme fırsatını bulamadı. Muizzüddin Muhammed'in öldürülmesi üzerine yerine geçen Delhi sultanlarından Kutbüddin Aybeg (1206-1210) Fahreddin'in eserine büyük ilgi duydu ve kitabın istinsah edilip saray kitaplığına konulmasını emretti. Fahreddin Mübarek Şah VII. (XIII.) yüzyılın ilk çeyreğinde vefat etmiştir.

Eserleri. 1. Şecere-i Ensâb-ı Mübarek Şâh. Müellifin en meşhur eseri olup adı bizzat kendisi tarafından konulmamıştır. Eser, Gurlular'ın Hindistan'daki ilk haleflerinden söz eden bir mukaddimeden sonra Hz. Peygamber, aşere-i mübeşşere, muhâcirîn, ensar, Kur'an'da adı geçen peygamberler, Gassânîler, Tübba' kavmi, İslâm öncesi İran hükümdarları, Emevîler, Abbasîler, Arap kabileleri, Emevî ve Abbasî dönemi emîrleri, Tâhirîler, Saffâriler, Sâmânîler, Gazneliler, Gurlular'la ilgili 137 şecereyi ihtiva eder. Fahreddin Mübarek Şah, Arapça ve Farsça şiirler yazan Fahrü'd-devle ve'd-dîn Mübarek Şâh b. Hüseyin el-Merverrûzî ile karıştırıldığı için Şecere-i Ensâb E. Denison Ross tarafından bu ikinci müellifin eseri olarak yayımlanmıştır (London 1927). Merverrûzî şairliği

yanında bir astronomi âlimi ve ahlâkçı olarak da tanınmış ve Fahreddin Mübarek Şâh'tan önce Şevval 602'de (Mayıs 1206) ölmüştür (İbnü'l-Esîr, XII, 242). 2. Âdâbü'l-ḥarb ve'ş-şecâʿa (Âdâbü'l-mülûk ve kifâyetü'l-memlûk). Harp sanatıyla ilgili olan kitabın mukaddimesinde bir sultanın sahip olacağı özellikler ve devlet adamlarını seçerken dikkat etmesi gereken hususlar anlatılmıştır. Eser Delhi Sultanlığı'nın ilk askerî tarihi olması bakımından değerli bir kaynaktır. Kitapta bu dönemde kullanılan silâhlar, atların eğitimi, hastalıkları vb. konular ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Gazneliler'le ilgili on sekiz anekdot İkbâl M. Şefi tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir ("Fresh Ught on the Ghaznavids", IC, XII [1938], s. 189-234). Fahreddin bu eserini Delhi sultanlarından İltutmış'a ithaf etmiştir. Ahmed Süheylî Hânsârî tarafından neşredilen kitabı (Tahran 1346 hş.) daha sonra Server Mevlâî de Â ʾîn-i Kişverdâri adıyla yayımlamıştır (Tahran 1354 hş).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 242-243; Storey, Persian Literatüre, I/2, s. 1164; Hânbâbâ, Fihrist, I, 48; K. A. Nizami, Religion and Poilitcs in Indian during the Thirteenth Century, Bombay 1961, s. 368-369; a.mlf., Supplement to Elliot and Domson's History of India, Delhi 1981, II, 27, 61; M. A. Khan, Some Important Persian Prose Writings of the Thirteenth Century A. D. in India, Aligarh 1970, s. 52-70; E. Denison Ross, "The Genealogies of Fakhr-ud-Din Mubârak Shah", A Volume of Oriental Studies (ed. T. W. Arnold - R. A. Nicholson), Amsterdam 1973, s. 392-413; Iqbal M. Shafî, "Fresh Light on the Ghaznavids", IC, XII (1938), s. 189 vd; Agha Abdus - Sattar Khan, "Fakhr-i Mudabbir", a.e., XII (1938), s. 397-404; M. S. Khan, "The Life and Works of Fakhr-i Mudabbir", a.e, LI (1977), s. 127-140; C. E. Bosworth, "Fakhr-i Mudabbir", EI² Suppl. (İng), s. 284-285.

Khaliq Ahmad Nizami

FAHREDDİN PAŞA

(ö.1868-1948)

Medine müdafii, Türk kumandanı.

Rusçuk'ta doğdu. Asıl adı Ömer'dir. Soyadı kanunundan sonra Türkkan soyadını almıştır. Babası Mehmed Nâhid Efendi, annesi Bâlî oğullarından Fatma Âdile Hanım'dır. 93 Harbi'nden sonra ailesiyle birlikte İstanbul'a gelen Ömer Fahreddin 1888'de Harp Okulu'nu, 1891'de Erkân-ı Harbiyye'yi bitirdi ve kurmay yüzbaşı olarak orduya katıldı. Balkan Savaşı sırasında Çatalca savunmasındaki başarısıyla Edirne'nin geri alınmasında rol oynadı. Osmanlı Devleti 1914'te I. Dünya Savaşı'na girdiği vakit miralay rütbesiyle Dördüncü Ordu'ya bağlı 12. Kolordu kumandanı olarak Musul'da bulunuyordu.

25 Kasım 1914'te mirlivalığa terfi ettirildi. 26 Ocak 1915'te 12. Kolordu'daki vazifesine ilâveten Dördüncü Ordu kumandan vekilliğine getirildi. Burada bir yandan tehcire tâbi tutulan Ermeniler'i yerleştirirken bir yandan da Urfa, Zeytun, Haçin, Musadağı Ermeni ayaklanmalarını bastırdı.

Bu sırada İngilizler'le anlaşan Mekke Şerifi Hüseyin'in isyana hazırlandığı haberinin alınması üzerine Fahreddin Paşa Dördüncü Ordu kumandanı Cemal Paşa tarafından Medine'ye gönderildi (28 Mayıs 1916). Fahreddin Paşa 31 Mayıs'ta Medine'ye ulaştı ve Şerif Hüseyin'in birkaç gün içinde isyan edeceğini Cemal Paşa'ya bildirdi. Şerif Hüseyin ve dört oğlu, 3 Haziran 1916'da Medine çevresindeki demiryolunu ve telgraf hatlarını tahrip ederek isyanı başlattılar. 5-6 Haziran gecesi Medine karakollarına saldırdılarsa da Fahreddin Paşa'nın aldığı tedbirler sayesinde geri püskürtüldüler. Başlangıçta âsilerin sayısı 50.000, bütün Hicaz bölgesindeki Osmanlı askerinin sayısı 15.000 civarındaydı. Fahreddin Paşa hemen karşı harekâta başlayarak Bi'riali, el-İlâve. Bi'rimâşî mevkilerindeki âsileri yenilgiye uğrattı (27 Haziran 1916). Arkasından yeni birliklerle takviye edilen Hicaz Kuvve-i Seferiyyesi kumandanlığına tayin edildi (15 Temmuz

1916). Âsiler. Mekke Valisi Galib Paşa'nın tedbirsizliği yüzünden 9 Haziran'da genel saldırıya geçerek 16 Haziran'da Cidde'ye, 7 Temmuz'da Mekke'ye. 22 Eylül'de de Tâif'e girdiler. Fahreddin Paşa'nın savunduğu Medine dışındaki hemen bütün büyük merkezler âsilerin eline geçti. Bu sırada Kanal Harekâtı bütün şiddetiyle devam ettiğinden Hicaz'a asker gönderilemiyordu. Fahreddin Paşa elinde bulunan son derece kısıtlı imkânlarla Medine'yi iki yıl yedi ay boyunca müdafaa etti. Önce Medine ve çevresinde bir güvenlik hattı oluşturmak için Aşar Boğazı, Bi'riderviş, Bi'riabbas ve Bi'rirehâ mevkilerini âsilerden temizledi. 29 Ağustos 1916'da Medine çevresinde 100 kilometrelik bir emniyet şeridi meydana getirilmiş oldu. Fahreddin Paşa Medine'yi savunabilmek için İstanbul'dan devamlı takviye kuvveti istiyor, Osmanlı hükümeti de onun isteklerine cevap verebilecek durumda olmadığını bildiriyordu. Osmanlı hükümetinin Hicaz'ı kısmen boşaltma kararı alması üzerine Fahreddin Paşa, herhangi bir yağmaya karşı Medine'de Hz. Peygamber'in mezarında bulunan mukaddes emanetlerin İstanbul'a nakledilmesini teklif etti. Sorumluluk kendisinde olmak şartıyla teklifi hükümet tarafından kabul edildi. Fahreddin Paşa bir komisyon kurarak tek tek kontrol ettirdiği otuz parçadan oluşan mukaddes emanetleri 2000 askerin koruması altında İstanbul'a gönderdi. Medine'yi Suriye'den ayıran çölde dolaşan ve yağmacılıkla geçinen bedeviler. Şerif Hüseyin'in hileleri ve İngilizler'in paralarıyla kandırılarak Osmanlı Devleti aleyhine harekete geçirildikleri için Medine'yi Suriye'ye bağlayan demiryolunun korunması güçleşti. Meşhur İngiliz casusu Lawrence demiryolu boyunca dolaşarak rayları dinamitle parçalatıyordu. Her geçen gün çölün ortasında çevre ile irtibatı kesilmiş bir kale durumuna gelen ve iaşesi de azalan Medine'nin tahliyesine karar verildi. Önce yeni tayin edilmiş olan Mekke Emîri Şerif Haydar Paşa ailesiyle birlikte Medine'den ayrıldı. Onları 3-4000 kişilik yerli halk takip etti.

Fahreddin Paşa elinde kalan az sayıdaki kuvvetle hem bu çöl yolunu hem de Medine'yi müdafaaya devam etti. Fakat Hicaz demiryolunun Medine'ye yakın olan Tebük-Medâin arasındaki Müdevvere İstasyonu'nun düşman eline geçmesinden sonra Medine Kalesi isyancılar tarafından kuşatıldı. Hiçbir yerden yardım alamaz duruma gelen şehirde kalmış olan halk ve asker arasında açlık ve hastalık hüküm sürmeye başladı. Bu güç şartlara rağmen Fahreddin Paşa şehrin müdafaasını sürdürdü. Hatta kuşatmadan önce kaleyi tahliye etmesini teklif eden İstanbul hükümetine, "Medine

Kalesi’nden Türk bayrağını ben kendi elimle indiremem, eğer mutlaka tahliye edecekseniz buraya başka bir kumandan gönderin” cevabını vermişti. Fahreddin Paşa, “Takdîr-i ilâhî, rızâ-yı peygamberî ve irâde-i pâdişâhî şeref-müteallik oluncaya kadar Medine müdafaası devam edecektir” diyordu; İngilizler’le Araplar’a teslim olmaktansa Hz. Peygamber’in merkadini havaya uçurarak kendisini feda edeceğine dair yemin ediyordu.

Fahreddin Paşa ve askerleri bir taraftan düşmanla, diğer taraftan açlık ve hastalıkla mücadele ederken Kanal Harekâtı felâketle bitmiş, Filistin elden çıkmış ve en yakın Osmanlı kuvvetleri Medine’den 1300 km. uzakta kalmıştı. Bu sırada Osmanlı Devleti mağlûp olmuş ve Mondros Mütarekesi’ni imzalamıştı (30 Ekim 1918). Mütarekenin 16. maddesine göre teslim olması gereken Fahreddin Paşa buna yanaşmadı. Medine’dekiler ise her tarafla irtibatları kesilmiş olduğundan mütarekeden haberdar değillerdi. Olup bitenleri telsiz vasıtasıyla takip eden Fahreddin Paşa, Kızıldeniz’de demirleyen bir İngiliz torpidosu mütareke şartlarını ve Medine’ye ait maddeyi kendisine bildirdiği halde buna cevap vermedi. Aynca Babıâli’nin Mondros Mütarekesi’ni tebliğ etmek üzere gönderdiği yüzbaşıyı hapsederek İstanbul’u da cevapsız bıraktı. Bir yandan İngilizler, bir yandan Medine’yi kuşatmış olan Şerif Hüseyin’in kuvvetleri Medine’nin bir an önce teslim edilmesini istedilerse de bu isteklerine karşılık vermedi. Babıâli İngilizler’in de baskısı üzerine bu defa padişahın imzasını taşıyan bir teslim emrini Adliye Nâzın Haydar Molla ile Medine’ye gönderdi. Fahreddin Paşa bu emri de dinlemedi. Askerlerin çoğunun hasta olmasına, cephane, ilâç ve giyecek stoklarının bitmesine rağmen direnmeyi sürdürdü. Ancak sonunda kendi subaylarının da baskısı ile teslim olmaya rızâ gösterdi.

Kabul edilen teslim şartlarının başında, “Hicaz Kuvve-i Seferiyyesi kumandanı Fahreddin Paşa hazretleri yirmi dört saat zarfında Hâşimî kuvvetleri karargâhının misâfir-i hâssı olacaktır” ibaresi yer aldığı halde Fahreddin Paşa Ravza-i Mutahhara yakınındaki bir medreseye giderek burada önceden hazırlatmış olduğu yatağına girdi ve bir yere gitmeyeceğini bildirdi. Fakat kendisiyle görüşmeye gelen kumandan vekili Necib Bey ve etrafındakiler tarafından tutulup Hâşimî karargâhında hazırlanmış olan çadırına götürüldü (10 Ocak 1919). Şerif Abdullah’ın kuvvetleri antlaşma

gereğince 13 Ocak 1919'da Medine'ye girdi. Böylece Mondros Mütarekesi'nden yetmiş iki gün sonra Medine teslim edilmiş oldu.

İngilizler tarafından "Türk kaplanı" diye adlandırılan Fahreddin Paşa 27 Ocak'ta savaş esiri olarak Mısır'a gönderildi. 5 Ağustos'ta Malta'ya sürgün edildi. Sürgün sırasında, savaş suçlularını yargılamak üzere işgalci devlet tarafından İstanbul'da kurdurulan ve başkanından dolayı halk arasında Nemrud Mustafa Dîvânıharbi adı verilen mahkemece ölüme mahkûm edildi. Ancak Fahreddin Paşa Ankara hükümetinin gayretleriyle 8 Nisan 1921'de Malta'dan kurtuldu. Berlin'de karşılaştığı Enver Paşa'nın daveti üzerine Moskova'ya geçti. Burada

İslâm İhtilâl Cemiyetleri İttihadı Kongresi'ne iştirak etti. 24 Eylül 1921'de Millî Mücadele'ye katılmak için Ankara'ya geldi. 9 Kasım 1921'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Kâbil sefirliğine tayin edildi. Türk-Afgan dostluğunun gelişmesinde önemli rol oynadı. Ruslar'la mücadele eden Başkırdistan Cumhurbaşkanı Zeki Velidi Togan'a yardımda bulundu. 12 Mayıs 1926'da görevinin sona ermesi üzerine yurda döndü. 5 Şubat 1936'da Türk Silâhlı Kuvvetleri'nden tümgeneral rütbesiyle emekliye ayrıldı. 22 Kasım 1948'de vefat etti ve vasiyeti üzerine Rumelihisarı'na defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

E. Bremond, Le Hedjaz dans la Guerre mondiale, Paris 1931, s. 21-117; Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, III/3, s. 236-350; M. Mazlum İskora, Harb Akademileri Tarihçesi (1864-1965), Ankara 1960, s. 27-29; Yakın Tarihimiz, İstanbul 1962, I-II, tür.yer.; Naci Kâşif Kıcıman, Medine Müdafaası, İstanbul 1971; Feridun Kandemir, Peygamberimizin Gölgesinde Son Türkler (Medine Müdafaası), İstanbul 1974; a.mlf., "Birinci Dünya Savaşı'nda Medine Müdafaası", Resimli Tarih Mecmuası, sy. 10, İstanbul 1950, s. 11-15; Cemal Paşa, Hatıralar, İstanbul 1977, s. 222-226, 327-336; Ömer Kürk-Çüoğlu, Osmanlı Devleti'ne Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi (1908-1918), Ankara 1982, s. 240-242; T. Edward Lawrence, Seven Pillar

of the Wisdom, London 1983, s. 67 vd.; J. Pomiankowiski, Osmanlı İmparatorluğunun Çöküşü (1914-1918) (trc. Kemal Turan), İstanbul 1990, s. 202-204, 245-246, 304, 348; Süleyman Yatak, Fahreddİn Paşa ve Medine Müdafaası (doktora tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kral Abdullah, “Hatıralar” (trc. Özcan Erektiren), Hayat Tarih Mecmuası, sy. 6, İstanbul 1970, s. 61-68; R. Ekrem Koçu, “Medine Müdafii Fahreddin Paşa”, a.e., sy. 11 (1972), s. 9-13; Salahi R. Sonyel, “İngiliz Belgelerine Göre Medine Müdafii Fahrettin Paşa”, TTK Belleten, XXXVI/143 (1972), s. 333-375.

Süleyman Yatak

FAHREDDİN er-RÂZİ

فخر الدين الرازي

Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî (ö.606/1210)

Kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanındaki çalışmalarıyla tanınan Eş'arî âlimi.

Tercih edilen görüşe göre 25 Ramazan 543 (6 Şubat 1149) tarihinde Büyük Selçuklu Devleti'nin başşehri olan Rey'de doğdu. 544'te doğduğu da nakledilir. Bekrî, Teymî ve Kureşî nisbelerinden anlaşıldığına göre soyu Arap asıllı bir aileye dayanır. İbnü'l-Hatîb veya İbn Hatîbü'r-Rey diye de tanınmakla birlikte daha çok Fahreddin er-Râzî adıyla meşhur olmuştur. Şâfiî ve Eş'arî kaynaklarında ise "İmâm" unvanıyla anılır. Begavî'nin yanında yetişen ve kelâm ilmine dair Ġāyetü'l-meram adlı eseriyle tanınan babası Ömer, Fahreddin'in ilk hocasıdır. On altı yaşında iken babasının vefatı üzerine Simnan'a giderek burada Kemâleddin es-Simnânî'nin derslerine devam etti. Bir süre sonra Rey'e döndü ve İşrâkî filozofu Sühreverdî el-Maktûl'ün öğrencilerinden olan Mecdüddin el-Cîlîden kelâm ve felsefe tahsil etti. Cîlî ile birlikte gittiği Merâga'da da ondan ders almaya devam etti. Üstün zekâsı ve azmi sayesinde kısa zamanda kendini yetiştirdi. İbn Rüşd el-Hafîd, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Abdülkādir-i Geylânî, İzzeddin b. Abdüsselâm gibi meşhur âlimlerle çağdaş olan Fahreddin er-Râzînin üne kavuşmasında yaptığı ilmî seyahatlerin büyük payı vardır. Cürcân, Tûs, Herat, Hârizm, Buhara, Semerkant, Hucend, Belh, Gazne ile diğer Hint beldeleri uğradığı belli başlı ilim ve kültür merkezleri arasında yer alır. Hârizm'de iken Mu'tezilî âlimlerle yaptığı münazaralar sonunda bazı olayların çıkması üzerine orayı terkedip Rey'e dönmeye mecbur kaldı. Daha sonra medreselerinde, kendi eserleri olan el-Mebâḥiṡü'l-Meşriḳıyye ve Şerḥu'l-İşârât gibi bazı eserlerinin okutulduğu Mâverâünnehir beldelerini dolaştı. İlk olarak Serahs'a uğradı ve orada meşhur tabip Abdurrahman b. Abdülkerim ile tanışıp dostluk kurdu. İbn Sina'nın el-Ḳānûn adlı eserini onun için şerhetti. İki oğlunu da varlıklı olan bu tabibin

kızlarıyla evlendirdi. Serahs'tan Buhara'ya geçince burada Hanefî âlimlerinden Şerefüddin el-Mes'ûdî, Radıyyüddin en-Nîsâbûri ve Rükneddin el-Kazvînî ile fıkhî konularda, Nûreddin es-Sâbûnî ile itikadî meseleler üzerinde münazaralar yaptı ve büyük takdir topladı. Ayrıca Bâtınîler ve Kerrâmîler'le yaptığı tartışmalar da büyük yankılar uyandırdı. Bazı kaynaklarda, Râzî'nin Belh'te bulunduğu sırada Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin babası Bahâeddin Veled'i sultana şikâyet ederek şehirden çıkarılmasına sebep olduğu nakledilirse de bu doğru değildir. Zira Râzî, Bahâeddin Veled'in Belh'ten ayrıldığı tarihten (616/1219) çok önce vefat etmiştir. Râzî ziyaret ettiği beldelerin emîr ve sultanlarından iltifat ve ikram gördü. Horasan'da Alâeddin Tekiş ile oğlu Muhammed, Gur sultanları Gıyâseddin ve Şehâbeddin onun himayelerine mazhar olduğu siyaset adamlarındandır. İran, Türkistan, Afganistan ve Hindistan bölgesindeki bazı şehirleri dolaştıktan sonra Herat'a yerleşti (600/1203). Bazı müelliflerce, Râzî'nin Bağdat'a gittiği ve bilinmeyen bir sebeple işkence görmesi üzerine oradan Mısır'a geçtiği kaydedilirse de kaynaklarda bunu doğrulayan herhangi bir bilgi yoktur. Hayatının geri kalan kısmını Herat'ta geçirdi; bir yandan eserlerini telif ederken öte yandan sayıları 300'ü aşan talebe yetiştirdi. Hayatının ilk döneminde fakir olmasına rağmen son döneminde muhafızlar tarafından korunacak derecede büyük servete sahip oldu. Bunda sultanlardan gördüğü ikramlarla dünürü Abdurrahman b. Abdülkerîm'den oğullarına intikal eden mirasın büyük payı olduğu nakledilir. Râzî 1 Şevval 606'da (29 Mart 1210) Herat'ta vefat etti. Kerrâmîler'ce zehirletilerek öldürüldüğü de nakledilir (Sübkî, VIII, 86). İbn Hallikân'a göre, kendisini mülhidlikle suçlayanların naaşına herhangi bir zarar vermemesi için vasiyetine uygun olarak Herat yakınlarındaki Muzdâhân köyü civarında defnedilmiştir (Vefeyât, IV, 219). İbnü'l-Kıftî'ye göre ise Râzî'nin naaşı aslında kendi evine gömüldüğü halde Muzdâhân civarındaki bir tepede defnedilmiş gibi gösterilmiştir (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 190).

Üstün zekâsı, güçlü hafızası, etkili hitabetiyle tanınan ve VI. (XII.) yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Fahreddin er-Râzî kelâm, fıkıh usulü, tefsir, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi çağının hemen bütün ilimlerini öğrenip bu alanlarda eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir. Bundan dolayı "allâme" unvanıyla da anılmıştır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin eş-Şâmil'ini, Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sını ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh'ını

çocukken ezberlemesi güçlü hafızasının delili olarak zikredilir. Eserleri ve talebeleri vasıtasıyla görüşleri yayılmış, tesirleri çağını aşmıştır. Kutbüddin el-Mısrî, Zeynüddin el-Keşşî, Şerefeddin el-Herevî, Esîrüddin el-Ebherî, Tâceddin el-Urmevî, Sirâceddin el-Urmevî ve Şemseddin Hüsrevşâhî onun yetiştirdiği ünlü kişilerdendir. Soyundan gelenler içinde de âlimler yetişmiştir. Cemâleddin Aksarâyî ve Musannifek bunlardandır.

İyi bir hatip olduğu için her zümreden dinleyicileri vardı. Hitabeti sayesinde yaptığı münazaralarda başarı gösterdi ve ehl-i bid'ate mensup pek çok kişinin Ehl-i sünnet'e intisap etmesini sağladı (Safedî, IV, 249). Hıristiyanlarla da çeşitli tartışmalar yaptı. Fikrî mücadelelerini daha çok Mu'tezile, Kerrâmiyye, Felâsife ve Bâtıniyye gruplanna karşı yürüttü. İyi bir hatip olduğu kadar hazırcevap oluşuyla da tanınır. Bâtıniyye'ye yönelttiği tenkitlerden rahatsız olan bir Bâtınî'nin, derslerini gizlice takip ederek yaptığı tenkitlerin ardından kendisine bıçağını gösterip onu ölümle tehdit etmesinden sonra eleştirilerini aniden kesmesi üzerine bunun sebebini soran öğrencilerine, "Bâtnîler'in burhân-ı kātı'ları vardır" cevabını vermesi onun espri gücüne örnek teşkil eder. Genellikle akaidde Eş'arî, fıkıhta Şafiî mezhebine bağlı olmakla birlikte bazı konularda mezhebine muhalefet edip Mu'tezilî görüşleri benimsemiştir. İbn Hacer tarafından Şia'ya mensup bir âlim olarak gösterilmesi (Lisânü'l-Mîzân, IV, 429) isabetli değildir. Zira onun Şiî ve Bâtınî görüşleri şiddetle eleştirdiği bilinmektedir.

Râzî asıl dinî ilimler alanında üne kavuşmuştur. Fıkha dair görüşlerini Gazzâlî'nin el-Veciz 'ine yaptığı şerhte bir araya getirmişse de bu eser zamanımıza ulaşmadığından fıkhî görüşleri kısmen Münâẓarat'ından ve Mefâtîḥu'l-ġayb'ından öğrenilmektedir. Usulde ve fürûda Şâfiî mezhebini savunmuştur. Usûl-i fıkha dair yazdığı el-Maḥṣûl adlı eseri Gazzâlînin el-Müstaṣfâ'sı, Cüveynînin el-Burhân'ı Kādî Abdülcebbâr'ın el-ʿAhd'i ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrînin el-Muʿtemed'ine dayanan bir ihtisar kabul edilir (İbn Haldun, III, 1020, 1065). Şâfiî mezhebine bağlı olduğu halde nasların zahirine göre hüküm vermeye meyletmiş. Kur'ân-ı Kerîm'in kıyasla değil haberi vâhidle tahsis edilebileceğini savunmuştur. Ona göre haram olduğu hakkında nas bulunmayan her şey mubahtır ve Ebû Müslim el-İsfahânînin benimsediği gibi Kur'an'da nesih yoktur (M. Salih ez-Zerkân, s. 42-46).

Dinî ilimler içinde Râzî'nin daha çok temayüz ettiği alanlar tefsir ve kelâm

ilimleridir. Tefsirinde dirayet metodunu başarıyla uygulamış ve kendisinden sonra gelen hemen bütün müfessirlere kaynak olmuştur. Kur'an'ı tefsir ederken döneminde mevcut bütün ilimlerden faydalanıp ilmî tefsir hareketine öncülük yapmıştır. İbn Sînâ'nın etkisinde kalarak tefsirinde dünyanın yuvarlak olduğunu belirtmekle birlikte dönmediğini söylemesi (Mefâtîḥu'l-ġayb, XX, 9), devrindeki ilmî anlayışın tefsirine yansıması olarak görülmelidir. Ona göre aklî bir muhale götürmedikçe naslar zahirî mânalarına göre anlaşılmalı; sarih akılla sahih nakil arasında çelişki bulunmadığından zahiri mânaları itibariyle aklın ilkelerine aykırı görünen âyetler müteşâbih kabul edilip bütün ihtimaller dikkate alınarak aklın ışığında ve dil kurallarına uygun şekilde te'vil edilmelidir. Râzî genellikle dirayet metodunu kullanmakla birlikte âyetlerle ilgili rivayetleri, nüzul sebeplerini ve kıraat farklılıklarını zikretmeye de önem vermiştir. Ancak bunlar arasından birini tercih ederken tercih edilen anlamın âyetlerin ruhuna uygun olmasına dikkat etmiştir. Ona göre en doğru tefsir Kur'an'ın yine Kur'an'la yapılan tefsiridir (Muhsin Abdülhamîd, s. 83-159). İbn Teymiyye, Mefâtîḥu'l-ġayb'da tefsirin dışında her şeyin, yani çağının bütün ilimlerinin mevcut olduğunu söyleyerek eseri eleştirmiş, Sübkî ise onda tefsirle birlikte dönemindeki ilimlere dair her şeyin bulunduğunu belirterek Râzî'yi savunmuştur (Safedî, IV, 254). Ayrıca M. Reşîd Rızâ da hadis ilmini bilmeden Kur'an'ı tefsir ettiği ve Kur'an'daki bazı tabirlere onun semantiğiyle bağdaşmayan mânalar verdiği için Râzî'nin tefsirciliğini tenkit etmiştir (Tefsîrü'l-menar, V, 301; XI, 376).

Râzî en çok kelâm alanında eser vermiştir. Ona göre kelâm bütün ilimlerin en şereflisidir. Zira Kur'ân-ı Kerîm başından sonuna kadar peygamberlerle kâfirler arasındaki itikadî mücadeleleri anlatır. İslâm akaidini kesin delillerle kanıtlayıp muhalif görüşleri reddetmeyi peygamber mesleği olarak gören Râzî (Mefâtîḥul-ġayb, II, 90-98; XVII, 195-218), Gazzâlî'nin yaptığı gibi İslâm filozofları karşısında Eş'ariyye'nin kelâm sistemini savunmuş, Gazzâlî'ye nisbetle eserlerinde felsefi konulara daha geniş yer ayırmış, özellikle tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sina'nın etkisinde kalmış ve felsefe ile kelâmın konularını birleştirip felsefî kelâm dönemini başlatmıştır (İbn Haldun, III, 1083, 1146). Genç yaşından itibaren kelâm ve felsefe ile meşgul olmasına ve bu sahaların otoritelerinden biri olarak ilim tarihine geçmesine rağmen kaynaklar onun ömrünün sonuna doğru, kelâm ve felsefenin uyguladığı yöntemlerle akaid konularında insanı kesin bir

tatmine ulaştıramayacağı kanaatine vardığını ve herkesi Kur’an’ın yöntemine dönmeye davet ettiğini kaydeder (Sübkî, VIII, 91). Ölümünden önce öğrencisi İbrahim b. Ebû Bekir el-İsfahânî’ye yazdırdığı vasiyetinde kaynakların bu tesbitini doğrulayıcı bilgiler mevcuttur (M. Salih ez-Zerkân, s. 638-643).

Felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik konularında da eserler yazan Râzî ilimler tarihi araştırmalarına konu olmuştur. Felsefe ve tabiat ilimleri alanında geniş ölçüde faydalandığı İbn Sînâ’dan etkilenmesine rağmen atom nazariyesiyle feyiz ve sudur teorisi başta olmak üzere bazı konularda onu eleştirmiştir. İbn Haldun’a göre, kelâm âlimleri içinde mantığı bir alet olmaktan çok bağımsız bir ilim dalı kabul eden ilk âlim Fahreddin er-Râzî’dir (Mukaddime, III, 1140-1141). Onun kuvvet hareket, ışık ve ses konularındaki görüşleri önemli bulunmuş, matematiğe dair eserleriyle devrinin matematikçileri arasında sayılmıştır (M. Salih ez-Zerkân, s. 41-53).

Arap dili ve edebiyat alanında Hz. Ali’ye nisbet edilen şiirlerle Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin şiirlerinden etkilenen Râzî, Şerif er-Radî’nin eseri Nehcü’l-belâğa’yı şerhetmiş, belagatta Abdülkāhir el-Cürcânîye ait Delâʾilü’l-iʿcâz ile Esrârü’l-belâğa adlı eserleri birlikte ihtisar edip yeniden düzenlemiş, Zemahşerî’nin el-Mufaṣṣal’ını şerhetmiştir. Ayrıca orta seviyede Arapça ve Farsça şiirler yazıp nahve dair eser de vermiştir (Safedî, IV, 248-249).

Râzî’nin tasavvufa ilgi duyduğu, bunda çoğunlukla Eş’arî âlimlerinin tasavvufa meyletmiş olmalarının yanı sıra babasının da aynı yolu seçmesinin ve büyük çapta faydalandığı Gazzâlî’nin önemli tesiri olduğu belirtilmektedir. Tefsirinde yer yer işârî te’viller yapması, Kur’an’da söz ve yazıyla ifade edilmesi mümkün olmayan sırların, tevhidin en yüksek mertebesinde bulunduklarını söylediği ehl-i keşf tarafından bilinebileceğini belirtmesi (Mefâtîḥul-ġayb, I, 6, 220; ʿAcâʾibü’l-Ḳurʾân, s. 99) onun tasavvufî temayülünün işaretleri olarak görülmüştür. Ünlü sûfî İbnü’l-Arabî’nin Râzî’yi tasavvuf yoluna girmeye davet eden mektuplar yazdığı da bilinmektedir. Taşköprizâde, kaynağı meçhul bir rivayet naklederek onun Necmeddîn-i Kübrâ’ya intisap edip

müşâhede ehli arasına giren bir sûfî olduğunu söylemiştir (Miftâḥu's-saʿâde, II, 117, 122-127). Çağdaş yazarlardan Muhsin Abdülhamîd de Râzî'nin evrâdü ezkâra devam eden bir sûfî olduğunu savunmasına karşılık Süleyman Uludağ onun bir sûfî olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürer (Fahrettin Râzî, s. 105-106). Râzî'nin bir tarikata intisap ettiğine dair yeterli bilgiler yoksa da eserlerinde insanda kutsiyet gücünün bulunduğunu ve sadece keşf ehlinin bilebileceği ilâhî sırların mevcudiyetine ilişkin görüşleri savunduğunu dikkate alarak onun sofiliği benimseyen, en azından tasavvufî düşünce ve hayata değer veren bir düşünür olduğu söylenebilir.

Akaidin temel konularında Eş'ariyye'ye bağlı olan Râzî'nin itikadî görüşleri gençlik döneminden ömrünün sonuna kadar çeşitli değişikliklere uğramıştır. Onun akaide dair ana görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. Bilgi. Râzîye göre bilgi üretmek ve bilgiyi kabul etmek açısından insanların kabiliyetleri farklıdır. Bazı eserlerinde (M. Salih ez-Zerkân, s. 489) bilginin zaruri olduğunu kabul etmesine rağmen son eserlerinden biri olan tefsirinde bedîhî bilgilerin dışında kalanların zaruri değil kesbî olduğunu söylemiştir (Mefâtiḥu'l-ġayb, III, 155). Bununla birlikte Râzî, bazı Mu'tezililer'in görüşünü benimseyip şartlarına uygun olarak gerçekleştirilen tefekkür sonunda bilginin meydana gelişini zaruri görmüştür. Ona göre haber-i vâhid zan ifade eder. Zira onu nakledenler mâsum olmadıkları gibi İslâmî anlayışa göre bir kişinin şahitliği de yeterli değildir. Bu sebeple bir rivayetin sahih olup olmadığını belirlemek için onu Kur'ân-ı Kerîm'in ışığında değerlendirmek gerekir (el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, IX, 201 -205, 219). Râzî'nin atom nazariyesi, temâsül-i ecsâm ve âlemin hudûsü konularındaki görüşleri değişikliğe uğramıştır. İbn Sina'nın tesirinde kaldığı felsefî eserlerinde atom nazariyesini, temâsül-i ecsâm teorisini ve âlemin hudûsünü reddederken son eserlerinde bu konularda Eş'ariyye kelâmcılarının görüşlerini doğru bulmuştur (el-Mebâḥiṡü'l-Meşriḳıyye, II, 19-20; el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, VI, 29; Münâẓarât, s. 60). Râzî Allah'ın âlemi yoktan var ettiğini, kâinatın yaratılışı ve idare edilişinde arşı vasıta kıldığını söylemekle birlikte yaratılış meselesini kesin bir çözüme kavuşturmanın beşerî gücü aştığını da kabul etmiştir (M. Salih ez-Zerkân, s. 364-372).

2. Ulûhiyyet. Önce filozofların etkisinde kalarak Allah'ın varlığı ile mâhiyetinin aynı olduğunu ileri sürerken (Muḥaṣṣal, s. 67) daha sonra varlıkla mâhiyetin ayrı olduğunu ve mâhiyetin insanlarca bilinemeyeceğini söyleyen Râzî, Allah'ın varlığını cisimlerin ve cisimlere ait vasıfların hudûs ve imkânına dayanan delillerin yanı sıra keşf usulünü de dikkate alan delillerle kanıtlamaya çalışmış, ancak son merhalede Kur'ân-ı Kerîm'de üzerinde önemle durulan, kendisinin "ihkâm ve itkān" diye adlandırdığı gaye ve nizam delilini tercih etmiştir. Zira ona göre bütün kelâmı ve felsefî deliller itiraza müsait olduğu halde Kur'an'daki isbât-ı vâcib delilleri kısa yoldan insanı doğru sonuca ulaştıracak özelliktedir (a.g.e, s. 147; el-Meṭâlibu'l-ʿ âliye, I, 91; Muhsin Abdülhamîd, s. 282-288; M. Salih ez-Zerkân, s. 187-189).

Kelâma dair çeşitli eserlerinde Eş'ariyye'nin sıfât-ı maânî teorisini kabul etmekle birlikte tefsirinde ilâhî sıfatların Allah'ın zâtından dolayı var olduğunu ve zâttan ayrı düşünülemeyeceğini söylemiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, I, 132-134; XII, 173, 183). İlâhî sıfatları başta selbî, izafî ve hakîkî olmak üzere çeşitli gruplara ayırmış, aklen ispat edilebilen sıfatların Allah'a isnat edilmesini caiz görmüş ve gerçek sıfatların sayısının bilinemeyeceğini söylemiştir (M. Salih ez-Zerkân, s. 220-226). Râzî'ye göre Allah bekā sıfatıyla değil zâtından dolayı bâkīdir. Malumun değişmesine bağlı olarak ilâhî ilimde de değişiklik meydana gelir. Haberî sıfatlar dil kurallarına uygun şekilde aklın ışığında te'vil edilmelidir. Tekvîn müstakil bir sıfat değil kudret, irade ve ilim sıfatlarının yaratıklara taallukundan ibarettir (Muḥaṣṣal, s. 174; Esâsu't-taḳdis, s. 105-125; Münâẓarât, s. 18-19). Allah'ın âhirette görülmesini aklen delillendirmek mümkün olmamakla birlikte naslarda haber verildiğinden buna inanmak gerekir. Bu konuda Eş'arîler'ce ileri sürülen deliller zayıftır (Muḥaṣṣal, s. 189; Mefâtîḥu'l-ġayb, XIII, 131). Râzî el-Erbaîn (I, 249), Muḥaṣṣal (s. 184) ve Meʿâlim (s. 61-62) adlı eserlerinde ilâhî kelâmın lafzî ve nefsî kısımlarına ayrıldığını, bunlardan lafzî kelâmın hadis, nefsî kelâmın ise kadîm olduğunu açıkça belirttiği halde onun itikadî görüşlerini inceleyen M. Salih ez-Zerkân, el-Meṭâlibü'l-ʿāliye'de (III. 207) Mu'tezîle adına kaydettiği bazı görüşleri Râzî'ye ait zannederek kelâm-ı nefsîyi de hadis kabul ettiğini ileri sürmüştür (Faḫrüddin er-Râzi, s. 330-331).

3. Kulların Fiilleri ve Kader. Bütün beşerî fiiller insanların karar ve

iradeleriyle yakından ilgilidir. Kula ait bir fiilin meydana gelmesi için onun önce kesin bir karar vermesi ve bunu gerçekleştirecek gücünün bulunması gerekir. Kulun karar vermesini sağlayan düşüncenin kalbinde doğması ise kendi kendine değil Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Eğer bunların bir yaratıcı olmaksızın kulun kalbinde kendiliğinden meydana geldiği iddia edilirse bu takdirde bütün varlıkların bir yaratıcıya ihtiyaç duymadan kendi kendine meydana gelebileceğini kabul etmek gerekir ki bu bizi Allah'ın varlığını inkâra götürür. Şu halde kulun kalbine doğan düşünceleri yaratan Allah'tır. Fiil yaratılmış da olsa kuldaki güç ve irade ile meydana geldiğinden kul gerçek fail olur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de önce Allah'ın kalplerdeki düşünceleri bildiği anlatılmış, sonra da kişiyi fiile sevkeden veya fiilden alıkoyan düşünce ve inançlardan ibaret olan kalbin bütün fiillerini yaratan Allah'ın onları bilmemesinin imkânsızlığına dikkat çekilmiştir (el-Mülk 67/13-14). Yine Kur'an'da ilimde derinleşmiş kimselerin, "Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme" (Âl-i İmrân 3/8) diye niyaz ettikleri bildirilmiştir. Eğer Allah kalpleri çevirmeseydi ve O'ndan düşünceleri yaratma fiili sâdır olmasaydı âlimlerin bu niyazı anlamsız olurdu. Bütün bunlar, iman veya inkâra elverişli olan insan kalbinin müessir bir sebep bulunmadan iki şıktan birinde karar kılmasının mümkün olmadığını ve bu karara tesir eden sebebin ilâhî irade olduğunu göstermektedir (Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 58-61; IX, 165; el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, III, 73; IV, 9-17, 149-186). Kullara ait fiilleri Allah'ın yaratması, bütün varlık ve olayların ilâhî kadere göre gerçekleştiğini de kanıtlar. Muhsin Abdülhamîd, cebir görüşünü benimseyen Râzî'nin tefsirinde yaptığı bazı açıklamaları yoruma tâbi tutarak onun görüşünden döndüğünü ileri sürmüşse de bu doğru değildir. Zira tefsirinde bu iddiayı kanıtlayıcı kesin bilgiler yoktur (er-Râzî müfessiren, s. 296-297).

4. Nübüvvet. Râzî eserlerinin birçoğunda nübüvveti mucize deliline dayandırmakla birlikte bazı eserlerinde onu sosyolojik ve epistemolojik delillerle kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre nübüvvetin mucize ile ispatı mümkünse de bu

itiraza müsaittir. Râzî'nin sosyolojik ispatına göre insan, tabiatı gereği medenî olan ve toplum içinde yaşamaya mecbur kalan bir varlıktır. Sosyal düzen herkesin belli kurallara uymasını gerektirir. İnsanlann farklı

anlayışlara sahip oldukları, ayrıca tam anlamıyla doğru ve adaletli ilkeleri keşfedecek bilgi kaynağından da yoksun bulundukları gerçeği, herkesin kabul edip uyacağı temel kuralları belirleyecek seçkin bir kimsenin varlığına ihtiyaç gösterir ki bu da sıradan insanlardan farklı nitelikler taşıyan peygamberdir (el-Mebâḥiṡü’l-Meşriḳıyye, II, 555-556). Râzî’nin üzerinde durduğu İkinci delil epistemolojik bir muhtevaya sahiptir. Buna göre insanlar, yetkinlik ve mutluluklarının temel dinamikleri olan kuvve-i nazariyye ile kuvve-i ameliyye açısından hem kusurlu hem de farklı derecelerdedirler; bu sebeple de peygamberlerin yardımı olmadan dünya ve âhiret mutluluğuna erişemezler. Buna karşılık peygamberler, kuvve-i nazariyye ve kuvve-i ameliyye açısından en kâmil mertebede bulunduklarından insanların bu konulardaki eksikliklerini tamamlayabilirler. Bütün varlıkların bitki, maden ve canlı türlerine ayrılması gibi, teorik ve pratik alanlarda bilgi edinme imkânına sahip olması itibariyle canlılar türü içinde üstün bir konumda bulunan insanlar da kendi aralarında bilgi muhtevası bakımından farklı mertebelerde bulunmaktadır. Bu açıdan insanların seçkin bir sınıfını teşkil eden peygamberler fizik ötesi âlemle İlişki kurma imkânına sahip oldukları için kuvve-i nazariyye ile kuvve-i ameliyye noktasında insanlık ufkunun en üst mertebesinde yer almışlardır. Bundan dolayı onlar doğru inanç ve güzel davranış yönünden insanların eksiklerini tamamlarlar. Bu tesbitten hareketle Râzî, peygamber olduğunu söyleyen bir kimsenin insanları Allah’a inanmaya ve doğru davranışlar yapmaya davet edip onlara dünya ve âhiret mutluluğuna eriştirecek bilgiler öğretmesini onun peygamberliğinin kanıtı olarak değerlendirir (en-Nübüvvât, s. 171-191). Bu görüşleriyle Gazzâlî tarafından ortaya konulan nübüvvet anlayışına yaklaşan Râzî Hz. Peygamber’in nübüvvetini genellikle Kur’an’ın i‘câzı ile kanıtlamaya çalışmış, başlangıçta insanların fesahat ve belagat yönünden Kur’an’ın benzerini meydana getirmelerinin mümkün olmadığını savunurken daha sonra sarfe nazariyesine meyletmiştir (M. Salih ez-Zerkân, s. 571-572). Râzî aklın her konuda insanlar için yeterli olduğunu, bu sebeple insanların peygamberlere ihtiyaçları bulunmadığı görüşünü, en-Nü-büvvât adlı eserinde mülhidlerin görüşü olarak naklettiği halde Süleyman Uludağ bir zühul eseri olarak bunları Râzî’nin kendi görüşleri zannetmiştir (Fahrettin Râzî, s. 86-87). Nitekim Râzî nübüvvete itiraz mahiyetindeki bu görüşleri, “mükellefiyet konusunda aklın yeterli olduğuna dayanarak nübüvveti inkâr edenlerin şüpheleri”ne ayrılan dördüncü fasılda sadece nakletmiş, kendi

görüşlerini ise daha sonraki bölümlerde ortaya koymuştur (en-Nübüvvâst, s. 100-104, 171-191).

5. Âhiret. Ölümden sonra bedenin çürüyüp dağılmasına karşılık insanın aslî unsurunu teşkil eden ruhun (nefs) yok olmayıp ruhlar âlemine intikal edeceğini düşünen Râzî, önce nefsin cismanî bir cevher olduğunu kabul ederken daha sonra filozofların görüşünü benimseyerek onun ruhî bir cevher olduğuna inanmıştır (M. Salih ez-Zerkân, s. 470-471, 633-634). Râzî, muhtemelen Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin düşüncelerinden faydalanarak (DİA, X, 304-305) insandaki benlik şuurunu ruhun varlığına ilişkin en büyük delil olarak gösterir. Zira insanın "başım, gözüm, kulağım, kalbim" diyerek organları kendine nisbet etmesi, onun cismanî varlığını kendisine atfettiği başka bir varlığının bulunduğunu gösterir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de kalbi anlama, gözü görme, kulağı işitme aleti olarak tanıtan ve insanın bunları kullanması gerektiğini belirten ifadeler (el-A'râf 7/179), yine Kur'an'da Allah yolunda öldürülen müminlerin esasen ölü zannedilmemesi gerektiğini, bunların Allah katında diri olup rızıklandırıldıklarını, ölen kâfirlerin ise sabah akşam azaba uğratıldıklarını bildiren haberler (Âl-i İmrân 3/169; el-Mü'min 40/46), insanın aslî unsurunu bedenine hâkim olan ruhî varlığının oluşturduğuna işaret etmektedir. Eğer ölen insan tamamen yok olup başka bir âleme intikal etmeseydi Kur'an'ın haber verdiği hususlar mümkün olmazdı. Ölen insanların ruhları kıyametin kopmasından sonra "aynıyla (aslına) iade edilen" bedenlerle birleşir. Bedenler diriltilmeden, ölen insanlara ait ruhların yeni doğan başka bir canlının bedenine girmesi (tenasüh) mümkün değildir. Eğer bu mümkün olsaydı tıpkı yeni bir beldeye tayin edilen valinin daha önce idare ettiği beldeyi hatırlaması gibi yeni bir bedene intikal eden ruhun da geçmişte birlikte yaşadığı bedeni mutlaka hatırlaması gerekirdi. Halbuki sağlıklı hiçbir insan böyle bir şey hatırlamadığı gibi hiçbir kimse de kendi kimliğinden şüphe etmez (Kitâbu'l-Erbaʿin, II, 52-57; el-Meṭâlibu'l-ʿâliye, VII, 129-137, 209-210).

6. Hüsün-Kubuh Meselesi. Gençlik döneminde Eş'ariyye'nin yaygın görüşüne uyarak hüsün ve kubhun şeriatın açıklamasıyla bilinebileceğini savunan Râzî, son eserlerinde Mâtürîdînin görüşüne yaklaşarak bu değerleri taşıma açısından ilâhî fiillerle kulların fiilleri arasında kesin bir ayırıma gitmiştir. Buna göre ilâhî fiiller hüsün-kubuh ölçüsü dışında olup O'nun

fiilleri için bir değer ayırımına gidilemez. Kulların fiillerine gelince bu konuda yegâne hâkim unsur akıldır (el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, III, 317-358).

7. İmamet. Râzî'nin imamet konusunda Ehl-i sünnet çoğunluğundan farklı düşünmemesine rağmen, nübüvveti açıklarken insanlar içinde kemal mertebesinin en üstünde bulunan kimseye İmâmiyye'nin "imâm-ı ma'sûm" veya "sâhibü'z-zamân" dediğini belirtmesi yüzünden Şîa'nın imamet anlayışını benimsediği sanılmışsa da (M. Salih ez-Zerkân, s. 601-602) eserlerinde Şîa'nın imamet anlayışını reddettiği bilinmektedir (Muḥaṣṣal, s. 241; Meʿâlimü uṣûli'd-dîn, s. 133-146).

Öyle görünüyor ki Eş'ariyye kelâmcısı ve Şâfiî usulcüsü olarak yetişen Râzî, İbn Sînâ kanalıyla Aristo ve Eflâtun'un felsefî görüşlerinden etkilenmişse de daha sonra Gazzâlî'nin yolunu takip ederek İslâm filozofları karşısında Eş'ariyye doktrinini savunmuş ve bu doktrine aykırı gördüğü felsefî görüşleri eleştirmiş, son dönemlerinde ise kelâmî delilleri de yeterli görmeyip itikadî meselelerin Kur'ân-ı Kerîm'in delil ve metotlarıyla çözümlenmesi gerektiği kanaatine varmıştır. Genel çerçevede Eş'ariyye'ye bağlı kalmakla birlikte isbât-ı vâcib konusunda cisimlerle bunların niteliklerinin hudûsu ve imkânına dayanan bir delil geliştirmesi, rü'yetullahın ispatına ilişkin aklî delilleri zayıf bulması, kulların fiillerinde mecbur olduklarını söylemesi gibi çeşitli konularda Eş'ariyye'nin geleneksel anlayışlarından farklı görüşleri benimsemiş; ilâhî ilmin maluma göre değiştiği, ilâhî sıfatların ilim ve kudret sıfatlarına hasredilebileceği, hüsün ve kubhun aklîliği gibi bazı noktalarda Mu'tezile'nin görüşlerine meyletmiştir.

Râzî kulların fiilleri ve nübüvvetin delilleri gibi bazı konularda kendisinden

sonra gelen kelâmcılar üzerinde etkili olmuştur. Eserlerinde yaptığı tasavvufî yorumların Muhyiddin İbnü'l-Arabîye tesir ettiği ve onun vahdeti vücûd felsefesine şekil verdiği (Uludağ, s. 99), İbn Haldun ve Ebü'l-Kāsım İbn Zeytûn örneklerinde olduğu gibi tesirlerinin Batı'ya kadar uzandığı kabul edilir. Ayrıca meselelerin çözümüne dair muhtemel alternatiflerin sıralanmasından sonra bir sonuca varılması hususu, ilk defa Râzî tarafından uygulanan bir inceleme yöntemi olarak değerlendirilir ve böylece tasnifçiliği esas alan bir Râzî ekolünden bahsedilir (Safedî, IV, 249). Râzî

tefsir konusunda hemen hemen bütün müteahhir müfessirlerin vazgeçilmez kaynağı olmuştur. Beyzâvî, ÂIûsî, M. Reşîd Rızâ, Elmalılı Muhammed Hamdi gibi âlimlerin tefsirlerinde ondan geniş iktibaslar yapması bunu göstermektedir.

Eserleri ve tesirleriyle İslâm düşünce tarihinde önemli mevki işgal eden büyük bir şahsiyet olmasına rağmen Râzî Seyfeddin el-Âmidî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Esîrüddin el-Ebherî, Sirâceddin el-Urmevî ve İbn Teymiyye gibi değişik mezheplere mensup âlimlerce eleştirilmiştir. Âmidî el-Meʾâḫiẕ ʿale'r-Râzî fî Şerḥi'l-îşârât'ında, Nasîrüddîn-i Tûsî İbn Sînâ'nın e-İşârat'ına yaptığı şerhte Râzî'nin görüşlerini reddetmişlerdir. İbn Teymiyye, şer'î delilleri zannî kabul edip nasları belli felsefî anlayışlara göre yorumlaması, hudüs ve imkân delillerini değişik şekilde takrir edip bunları Kur'an'a dayandırması, haberî sıfatlarla İlgili nasları mecazî sayarak te'vil etmesi, Allah'ı âlemin içinde ve dışında olmakla nitelenemeyen bir varlık olarak kabul etmesi, klasik mantık ilkelerini benimsemesi ve cismanî dirilişi kanıtlamak için atom nazariyesini savunması gibi çeşitli kelâmi ve felsefî konulardaki metot ve yaklaşımları sebebiyle Râzî'yi tenkit etmiş, bununla birlikte Âmidî, Urmevî ve Ebherî'nin Râzî'ye yönelttikleri eleştirileri de haksız bulmuştur (Derʾü teʿârużi'l-ʿakl ve'n-naḳ'l XI, 209-211). İbn Teymiyye, Râzî'nin Esâsü't-taḳdîs'inee er-Red ʿalâ Teʾsîsi't-takdis (Taḫlişu t-taḳdis fî Teʾsisi't-takdîs, Nakzü't-Teʾsîs) adıyla bir reddiye yazmıştır. Râzî'yi eleştirenlerden biri de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'dir. Onun eleştirileri daha çok, dinî konularda gerçeği bulmak için kelâm metodunu kullanması noktasında toplanır (Mesnevi, I 132; V, 337).

Eserleri.

Râzi'nin 200'ü aşkın eser yazdığı nakledilirse de bunlardan bir kısmının ona ait olmadığı tesbit edilmiştir. Onun belli başlı eserleri şunlardır:

a) Kelâm.

1. el-Muḥaṣṣal'. Tam adı Muḥaṣṣalü efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müteʾaḫḫirin mine'l-ʿulemâʾ ve'l-ḥükemâʾ ve'l-mütekellimîn olan eserin Tâhâ Abdürraûf Sa'd tarafından tahkikli bir neşri yapılmıştır (Kahire, ts.).

2. el-Meṭâlibü’l-ʿâliye. Kelâma dair en hacimli eseri olan bu kitabı Ahmed Hicâzî es-Sekkā dokuz cilt olarak yayımlamıştır (Beyrut 1407/1987).

3. Kitâbu’l Erbaʿîn fî uṣûli’d-dîn (Kahire 1986).

4. Esâsü’t-taḳdîs. Teʾsîsü’t-taḳdis adıyla da bilinen eseri Ahmed Hicâzî es-Sekkā neşretmiştir (Kahire 1986).

5. el-Meʿâlim. Tam adı Meʿâlimü uṣûli’d-dîn olan eser Tâhâ Abdürraûf Sad‘ın tahkikiyle yayımlanmıştır (Kahire, ts).

6. Levâmiʿu’l-beyyinât. Şerḥu esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ adıyla da bilinir. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d’ın tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut 1984).

7. ʿİṣmetü’l-enbiyâʾ. Muhammed Hicâzî es-Sekkā tarafından yayımlamıştır (Kahire 1986).

8. Nihâyetü’l-ʿuḳûl. Kelâm iimine dair olan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Ayasofya, nr. 2376).

9. el-Mesâʾilü’l-ḫamsûn fî uṣûli’d-dîn (fî ʿilmi’l-kelâm). Akaid konularını elli meselede inceleyen bu küçük kitap Ahmed Hicâzî es-Sekkā tarafından neşredilmiştir (Kahire 1989).

10. Îʿtiḳādâtü fırâḳi’l-müslimîn ve’l-müşrikîn. Belli başlı İslâmî fırkalarla Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusîlik, Senevîlik, Sâbiîlik gibi İslâm dışı din ve mezheplere dair bilgi veren eser ilk defa Ali Sâmî en-Neşşâr’ın tahkikiyle yayımlanmıştır (Kahire 1938). Mezheplerin görüşlerini sadece nakletmesi ve Sûfîyye’yi müstakil bir itikadi fırka olarak zikretmesi bakımından önemli kabul edilmiştir.

11. Münâẓarât. Râzî’nin Mâverâünnehir’e gidişinde Nûreddin es-Sâbûnî ve diğer Mâtürîdiyye âlimleriyle itikadî ve fıkhî konularda yaptığı tartışmaları ihtiva eder. Fethullah Huleyf’in tahkiki ve İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Beyrut 1966-1967).

12. Ḫalḳu’l-Ḳurʾân beyne’l-Muʿtezile ve Ehli’s-sünne. Eseri Ahmed Hicâzî

es-Sekkā neşretmiştir (Beyrut 1992).

13 en-Nübüvvât ve mâ yeteʿalleḳu bihâ. el-Meṭâlibü'l-ʿâliye'nin nübüvvete dair bölümünden ibaret olan eser Ahmed Hicâzî es-Sekkā tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986).

14. Münaẓara fi'r-red ʿale'n-naṣârâ. Hıristiyanlarca Hz. Îsâ'nın ulûhiyyetine ilişkin olarak ileri sürülen iddiaların reddi, Hz. Peygamberin nübüvveti ve Hz. Îsâ'ya üstünlüğü. İslâmiyet'in kılıçla yayıldığı iddiasının reddi gibi konuları ihtiva eden eser Abdülmecîd en-Neccâr'ın tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut 1986).

15. el-Ḫalḳ ve'l-baʿs̱. Eserin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde mevcuttur (nr. 816).

16. el-Każâʾ ve'l-ḳader. el-Meṭâlibü'l-ʿâliye'nin kulların fiillerine İlişkin bölümünden ibaret olan eser Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1410/1990).

17. Meṭâlʿ'u'l-îmân. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası vardır (Reşid Efendi, nr. 333/2).

18. Şerḥu r-rubâʿiyyât fî is̱bâti vâcibi'l-vücûd (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3833).

19. Ḥudûs̱ü'l-ʿâlem (Leipzig Ktp., nr. 856).

20. Zâd-ı Meʿâd. Bu Farsça risale Nazif Hoca tarafından Şarkiyat Mecmuası'nda yayımlanmıştır (sy. VII, İstanbul 1972, s. 28-48).

21. Kitâbü'l-Îmân (İÜ Ktp., nr. 3614).

b) Felsefe ve Mantık.

1. el-Mebâḥis̱'ül-Meşriḳıyye. Vücûd, vücûb, imkân, vahdet, kesret kavramlarıyla tabîiyyât ve ilâhiyyât meselelerini ihtiva eden eser Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî tarafından iki cilt olarak

yayımlanmıştır (Beyrut 1990).

2. el-Mülaḫḫaṣ fi'l-hikme ve'l-manṭıḳ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 293). İbnü'l-Lebüdî tarafından ihtisar edilmiş olup bu muhtasarın Köprülü Kütüphanesi'nde müellif hattıyla bir nüshası vardır (nr. 889). Ali b. Ömer el-Kâtibî eseri el-Münaṣṣaṣ fî şerḥi'l-Mülaḫḫaṣ adıyla şerhetmiştir (Köprülü Ktp., nr. 832).

3. Şerḥu'l-İşârât ve't-tenbîhât. İbn Sînâ'nm el-İşârât ve't-tenbîhât'ındaki ilâhiyyât kısmına yapılmış bir şerhtir (İstanbul 1290).

4. Lübâbü'l-îşârât. İbn Sînâ'nın el-işârât'ma yapılmış bir tezhiptir (Kahire 1326).

5. Aḳsâmü'l-lez̠-z̠ât. Hissî. hayalî ve aklî lezzetler üzerinde duran bu eserin Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (nr. 20/1).

6. Taʿcîzü'l-felâsife. Tehcînü taʿcîzi'l-felâsife diye de bilinen eser Farsça'dır (Hediyyetu'l-ʿarifin, II, 107).

7. Şerḥu ʿUyûni'l-hikme. Öğrencisi ve Şirvan meliki olan Muhammed b. Rıdvan adına İbn Sînâ'ya ait ʿUyunü'l ḥikme'ye yapılmış bir şerhtir (Köprülü Ktp., nr. 884). Eser Ahmed Hicazî es-Sekkā tarafından yayımlanmıştır (Kahire, ts).

8. el-Âyâtü'l-beyyinât fi'l-manṭıḳ. Râzî bu adla biri büyük, diğeri küçük olmak üzere iki eser yazmıştır. Küçüğüne ait yazma nüshalar bilinmektedir (Escurial Library, nr. 650/4; Berlin Ktp., nr. 557). Sirâceddin el-Urmevî eseri Ġāyâtü'l-Âyât

adıyla şerhetmiştir (İskenderiye Ktp., nr. 1975).

9. en-Nefs ve'r-rûḥ ve şerḥu ḳuvâhumâ. Râzînin ahlâk felsefesini ihtiva eden bu eseri Muhammed Sagīr Hasan el-Maʻsûmî tarafından önce neşredilmiş (Tahran 1364), ardından da İngilizce'ye çevrilmiştir. Uzun bir girişle geniş notları da ihtiva eden bu tercüme, imām Rāzî's ʿılm al-akhlāk adıyla ilki 1969'da İslâmâbâd'da olmak üzere birkaç defa basılmıştır. Eseri

Muhammed el-Alâî ihtisar etmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunun, II, 1467).

10. el-Manṭıḳu’l-kebîr (TSMK, III. Ahmed, nr. 3401).

c) Tefsir,

1. Mefâtîḥu’l-ġayb. et-Tefsîrü’l-kebîr diye de bilinir. Râzînin tefsire dair en önemli eseri olup otuz iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1278).

2. Esrârü’l-Ḳur᾿ân. İhlâs, A‘lâ, Tîn ve Asr sûrelerinin tefsirinden ibarettir (Köprülü Ktp., nr. 824; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1923, 2646).

3. Mefâtîḥul-ʿulûm. Fatiha sûresinin tefsiri olup Bağdat Evkaf Kütüphanesi’nde bir nüshası vardır (nr. 2316-2317).

4. Esrârut-tenzil ve envarü’t-te᾿vîl. Tefsîrü’l-Ḳur᾿âniṣ-ṣaġīr adıyla da tanınan bu Farsça eserde (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 37) akaid, ahlâk ve fıkıh konuları Kur’an’a dayanılarak izah edilir. Eser 1301’de (1884) yayımlanmıştır (M. Salih ez-Zerkân, s. 62).

5. ʿÂcâ᾿ibü’l-Ḳur᾿ân (Beyrut 1984). Kelime-i tevhidin sırları, faydaları, değişik isimleri, müminin makamları, kelime-i tevhîdle ilgili hükümler, zühd ve takva, insanların musibetlerle imtihan edilmesi, tövbe, hüsnüzan gibi itikadî ve tasavvufî konuları ihtiva eder.

d) Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh.

1 el-Maḥṣûl. Usûl-i fıkha dair olup Tâhâ Câbir el-UIvânî tarafından tahkik edilerek altı cilt halinde yayımlanmıştır (Riyad 1981).

2. el-Münteḫab fî uṣûli’l-fıḳh. el-Maḥṣûl’ün muhtasarı olan eser Münteḫabü’l-Mahṣûl adıyla da bilinir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1464).

3. el-Burhânü’l-Bahâ᾿iyye. el-Berâhînü’l-Bahâ᾿iyye, Risâle-i Bahâ᾿îyye ve eṭ-Ṭariḳatü’l-Bahâ᾿ iyye diye de bilinen bu Farsça eser, Şâfiîler’in Hanefîler’den ayrıldığı meseleleri zikredip Şafiîliği savunmak için Bâmiyan Emîri Bahâeddin Sâm b. Muhammed adına kaleme alınmıştır. Sirâceddin

el-Hindî tarafından el-Ġurretü'l-münî-fe fî taḥḳîḳi'l-îmâm Ebî Ḥanîfe adlı eser içinde Arapça'ya tercüme edilmiş (Kahire 1950), aynca görüşleri de eleştirilmiştir.

4. el-Kâşif ʿan uṣûli'd-delâ'il el-Cedel ve Mebâḥiṡü'l-cedel diye de bilinir. Usül-i fıkha dair olan eseri Ahmed Hicâzî es-Sekkā neşretmiştir (Beyrut 1992). Râzî'nin fıkha dair Şerḥu'l-Vecîz, İbṭâlü'l-ḳıyâs, el-Leṭâʾifü'l-Ġıyâṡiyye adlı bazı eserleri olduğu da nakledilmektedir (Safedî, IV, 255).

e) Tıp, Astronomi, Matematik.

1. Câmiʿu'l-ʿulûm. Çeşitli ilimlerin tarifini ihtiva eden Farsça ansiklopedik bir eserdir (Bombay 1323; Tahran 1346 hş.).

2. Şerḥu'l-Ḳānûn. İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'inin şerhi olup Şerḥu Külliyâti'l-Ḳānun ve Ḥallü müşkilâti'l-Ḳānun adıyla da bilinir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4850).

3. eṭ-Ṭıbbü'l-kebîr. Bizzat Râzî bu eserine atıfta bulunmuştur (Mefâtîḥu'l-ġayb, XX, 75).

4. er-Ravżü'l-ʿarîz fî ʿilâci'l-marîż (Brockelmann, GAL Suppl, I, 924).

5 et-Teşrîḥ mine'r-reʾs ile'l-ḫalḳ (Safedî, IV, 256).

6. el-Eşribe (Hediyyetü'l-ʿârifin, II, 108).

7. el-Aḥkâmü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-aḥkâmi's-semâviyye. İhtiyârâtü'l ʿAlâʾ iyye ve Risâletü'l- ʿAlâʾiyye diye de bilinen eser Alâeddin Muhammed b. Hârizmşah adına Farsça olarak yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5308; Ayasofya, nr. 2689).

8 es-Sırrü'l-mektûm fî muḫâtabeti'ş-şems ve'l-ḳamer ve'n-nücûm (es-Sırrü'l-mektûm fî ʿilmi'ṭ-ṭalâsım ve'n-nûcûm. Haydarâbâd, ts.). Eserin Râzîye aidiyeti tartışmalıdır.

9. er-Riyâżü'l-münîka. Matematiğe dair olan bu eserine Râzî atıfta

bulunmuştur (Mefâtîḥu'l-ġayb, XVII, 77).

10 Risale fî ʿilmiʾl-hey e (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 5428).

11. Ḥadâʾiḳu'l-envâr fî ḥaḳāʾiḳi'l-esrar. Câmiʿu'l-ʿulûm'a yapılan ilâvelerle ortaya çıkan bu Farsça eserin çeşitli yazma nüshaları vardır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1759; Esad Efendi, nr. 2559).

12. Risale fî ʿilmi'l-tirâse. Kitâbü'l-Firâse adıyla da bilinen bu risale fizyonomiye dair olup Yûsuf Murâd tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Dımaşk 1983).

f) Arap Dili ve Edebiyatı.

1-Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz. Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzını ispatlamak amacıyla yazılan eserde teşbih, mecaz, istiare, nazım, i'câz gibi belagat kaideleri üzerinde durulur. Bekrî Şeyh Emîn tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1985).

2. Şerhu Neḥci'l-belâğa (Safedî, IV, 255).

3. el-Muḥarrer fi'n-naḥv. Bizzat Râzî bu eserine atıfta bulunmuştur (el-Maḥṣûl, 1, 323).

4. Şerḥu Saḳṭı'z-zend. Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin eserine yapılmış bir şerhtir (Safedî, IV, 255).

5. Muaṣṣal fî şerḥi'l-Mufaṣṣal. Şerḥu'l-Mufaṣṣal diye de bilinen eser Zemahşeri'nin kitabına yapılmış bir şerh olup Râzî'ye aidiyeti tartışmalıdır.

g) Biyografi.

1. Menâḳıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiî. İrşâdü'ṭ-âlibîn ile'l-menheci'l-ḳavim fî beyânı menâḳıbi'l-İmâmi'ş-Şâfiʿî adıyla da bilinen eserde İmam Şafiî'nin hayatı, İslâmî ilimlere dair görüşleri, münazaraları, şiirleri, nükteleri, diğer müctehidlere tercih edilmesinin sebepleri, İmam Ebû Hanîfe'ye karşı üstünlüğü ve Şâfiî mezhebine yöneltilen eleştirilerin cevaplandırılması gibi

konulara yer verilmiştir. Ahmed Hicâzî es-Sekkā'nın tahkikiyle yayımlanmıştır (Beyrut 1986).

2. eş-Şeceretü'l-mübâreke fi'l-ensâbi'ṭ-Ṭâlibiyye. Hz. Ali'nin soyuna dairdir (TSMK, III. Ahmed, nr. 2677).

3. Feżiaʾilü'l-aṣḥâb (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 108). Bazı kaynaklarda Fahreddin er-Râzî'ye ait olmadığı halde ona nisbet edilen eserler de vardır (M. Salih ez-Zerkân, s. 118-134; Uludağ, s. 46-66).

Râzî'yi çeşitli yönleriyle inceleyen monografiler yazılmıştır. Fethullah Huleyf'in Faḫrüddîn er-Râzî ve mevḳıfuhû mi-ne'l-Kerrâmiyye (İskenderiye 1959), Muhammed Hüseynî Ebû Sa'de'nin en-Nefs ve hulûlüḫâʿinde Faḫriddîn er-Râzî (Kahire 1989), Hâdî Alevînin er-Râzî feylesûfen (Aden 1984), Mahir Mehdî Hilâl'in Faḫrüddîn er-Râzî belâğıyyen (Bağdad 1977), Muhammed Salih ez-Zerkân'ın Faḫrüddîn er-Râzî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiye (Bk. bibl), Muhsin Abdülhamîd'in er-Râzî müfessiren (Bağdad 1974), Muhammed İbrahim Abdurrahman'ın Minhâcü Faḫriddîn er-Râzî fit-tefsir beyne menâhici muʿâṣırih (Kahire 1989) ve Süleyman Uludağ'ın Fahrettin Râzî (Ankara 1991) adlı çalışmaları bunlardandır. Ayrıca Tahran'da çıkan Maʿârif dergisinin bir sayısı Râzî'ye tahsis edilmiştir (III/1 (1986), 8+ 344 sayfa).

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, Meʿâimü usûli'd-dîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts (Mektebetü'1-Külliyyâti' Ezheriyye). s. 61-62, 106-108, 133-136; a.mlf., Mefâtîhu'l-ğayb, I, 6, 132-134, 220, 299-312; II, 58-61, 90-98, 113, 133-134; III, 8-11, 155; IX, 165; XII, 173, 183; XIII, 131; XVII, 33, 77, 119. 195-218; XVIII, 115; XX, 9, 75; XXI, 44, 160; XXV, 190, 205; a.mlf., Şerhu'l-İşârāt, Kahire 1325, II, 106; a.mlf., Münâzarât (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1966-67 - 1406/1364 hş., s. 7-32, 53-60; a.mlf., el-Mahşûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyaz el-Ulvânî), Riyad 1401/1981, I, 323; a.mlf., ʿAcâ'ibü'l-Kur'ân, Beyrut 1984, s. 99; a.mlf.. Levâmiʾu'l-beyyinât

(nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd) Beyrut 1404/1984, s. 290-292; a.mlf., Esâsü't-takdis (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986, s. 105-125; a.mlf., en-Nübüvvât (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1406/1986, s. 100-104, 171-191; a.mlf., Kitâbü'l-Erba'în fî uşûli'd-dîn, Kahire 1986. I, 56-60, 71-72, 244-258,

346-349; II, 52-57; a.mlf., Münazara fi'r-red ʿale'n-nasârâ (nşr. Abdülmecîd en-Neccâr), Beyrut 1986, s. 13; a.mlf., el-Metâlibü'l-ʿâli-yel (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, I, 91; III, 73, 185-197, 206-207, 317-358; VI, 29, 189-191; VII, 129-137, 209-210; VIII, 103, 107; IX, 9-17, 46, 59, 98-99, 119-151, 176-180, 186. 201-205, 219, 247-248; a.mlf., el-Mebhişü't-Meşrikıyye İ(nşr. M. Muʿtasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1990, II, 19-20, 555-556; a.mlf., Muhassal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye), s. 67, 147, 174, 184, 187-193, 237-241; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ s. 468-470; İbnü'l-Arabî. Risale İle'l-İmâm İbn Hatîbi'r-Rey (Selâsü Resâ'il içinde), Kahire 1387, s. 58-62; İbnül'l-Kiftî, İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 190; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 219; Mevlânâ, Mesnevî (trc. Veled İzbudak) İstanbul 1942, I, 132; V, 337; İbn Teymiyye. Mecmuʿu fetâvâ, V, 166; a.mlf., Derʾü teʿaruzi'l-ʿakl ve'n-nakl (nşr. Reşâd Salim), Riyad 1979, I, 13-15, 21, 84, 99, 132-135, 292, 310-312, 334-335; II, 159, 207, 238, 334; III, 140. 161, 164, 210-212, 256, 290, 334, 450-451; IV, 135-136, 174, 268, 274, 275, 281; V, 249, 391; VI, 173, 282, 308; VII, 354; XI, 209-211; Safedî, el-Vâfî IV, 248-256; Sübkî. Tabakât, V, 138; VIII, 86-91; Ömer b. İshak el-Gaznevî, Gurretü'l-münîfe (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1950, nâşirin girişi, s. 7-8; İbn Haldun, Mukaddime, III, 1020, 1065, 1083, 1140-1141, 1146; İbn Hacer, Lisânul-Mîzân, Beyrut 1971, IV, 426-429; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 117, 122-127; Keşfü'z-zunûn, I, 262, 359, 454; II, 1467, 1569, 1577-1578, 1714, 1819, 1988; Hediyyetül-ʿâri-fîn, II, 107-108; Reşîd Rızâ. Tefsîrü'l-menâr, I, 101; V, 301; XI, 376; Brockelmann, GAL, I, 666-669; Suppl, I, 921-924; Muhammed Salih ez-Zerkân, Fahrüddîn er-Râzî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-Fikr), tür.yer.; Muhsin Abdülhamîd, er-Râzî müfessiren, Bağdad 1974, tür.yer.; Ömer Ferruh. Târîhu'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1977, s. 241-244; İbrahim Medkûr, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1983, II, 53-54; Ali Abdullah ed-Di-fa' - Celâl Şevki, Aʿlâmül-fizyâ fil-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 279-281; Fethullah Huleyf. "Fahrüddîn er-Râzî",

Mevsûʿatü'l-hadâreti'l-islâmiyye, Amman 1989, s. 142-149; Süleyman Uludağ, Fahrettin Râzî Ankara 1991, tür.yer.; İsmail Cerrarıoğlu, "Fahreddin er-Râzî ve Tefsirdeki Metodu", EAÜIFD, sy. 2 (1977), s. 7-57; Murtada A. Muhibbu-Din, "Imam Fakhr al-Din al-Razi Philosophical Theology in al-Tafsir al-Kabir", HI, , XVII/3 (1994). s. 55-84; J. H. Kramers, "Râzî", İA, IX, 645-646; G. C. Anawati, "Fakhral-Dīn al-Rāzi", EI²(İng), II, 751-755; Mustafa Çağrıcı, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", DİA, X, 304-305.

Yusuf Şevki Yavuz

el-FAHRİ

الفخري

İbnü’t-Tıktaka’nın (ö. 709/1309) İslâm tarihi ve devlet yönetimiyle ilgili eseri.

(bk. İBNÜ’t-TIKTAKA)

FAHRÎ

فخری

(ö.1020/1611 [?])

Osmanlı kat‘ sanatının en meşhur sanatkârı.

Kat (kâğıt oyma) sanatının Batı’da da tanınmış olan bu büyük üstadının hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Bursa’da doğduğu için Bursalı Fahrî diye meşhur olmuştur. Bir eserine “Fahreddin Burûsevî” olarak imza attığına göre adı Fahreddin, mahlası Fahrî’dir. Eserlerinde genellikle Fahrî mahlasını kullanmıştır. Medrese tahsilini zamanının âlimlerinden Kemalzâde (Edirneli Ali Çelebi) Efendi’den (ö. 1005/1597) tamamladığı bilinmektedir. A. Süheyl Ünver onu Mevlevî dedesi olarak kaydetmişse de (Türk İnce Oyma Sanatı, s. 11) diğer kaynaklarda bu bilgiye rastlanmamaktadır. Kat‘ sanatını nerede ve kimden öğrendiği tesbit edilemeyen Fahrî’nin sanatında ulaştığı seviye onun hat, tezhip, cilt ve minyatür dallarında da iyi bir eğitim görmüş olduğunu göstermektedir. Fahrî’nin ölüm tarihi kesin olarak belli değildir. İsmail Belîğ ve Bursalı Mehmed Tâhir 1020 (1611), G. Jacob 1027-1028 (1618-1619) ve A. Grohmann 980 (1572) yıllarını kabul etmişlerdir. Hayatının büyük bir kısmını geçirdiği İstanbul’da vefat eden sanatkârın Edirnekapı Mezarlığı’nda Hattat Abdullah Kırîmî yakınına gömüldüğü bilinmekteyse de kabri bugün mevcut değildir.

XVII. yüzyılın başlarında sanat hayatının en verimli devrini yaşayan Fahrî’nin müzelerde bulunan eserleri onun kâğıt oyma sanatında elde ettiği mevkii ispat edecek niteliktedir. Âlî Mustafa Efendi Menâkıb-ı Hünerverân’da Fahrî’den, “Rûmiyan’dan Bursalı Fahrî ki kıt‘a kat‘ında lâ nazîr-i âlem ve bahçe tertibinde ve şükûfe ve ezhârın envâını kesmekte gösterdiği eşsiz sanat kudreti her yerde makbul ve müsellemdir” diye bahseder. İsmail Belîğ Güldeste-i Ri-yâz-ı İrfân’da, “Elinden ince işler çıkardı. Kısa zamanda bir hüsn-i hat kıtasını maharetle keserdi” demektedir. Fahrî’nin günümüze intikal eden eserlerindeki müennes (oyuk kalan kısım,

dişi) ve müzekker (oyulup çıkarılan kısım, erkek) manzara oymaları, ta'lik kıtaların oyma zemin süslemeleri çok hassas ve pürüzsüz kesilmiştir.

Fahri, I. Ahmed için Sa'dî-i Şîrāzî'nin Gülistān adlı eserini başından sonuna kadar rengârenk kâğıtlarla, ince motifler, çiçekler, resimlerle süslemiş, yer yer geçen şiirleri de ta'lik hatla keserek hazırlamış, fakat padişah bunu beğenmemiştir. Fahrî günlerce emek sarfederek meydana getirdiği eserine sultanın itibar etmeyişine üzülmüş, ancak Dârüssaāde Ağası Mustafa Ağa'nın tekrar huzura kabul edilmesi için vasıta olması üzerine padişah sedefkârî küçük bir sandukayı kendisine hediye ederek gönlünü almıştır. Daha sonra aynı eseri IV. Murad çok beğenmiştir. Eserin bugün nerede olduğu bilinmemektedir. Ancak Viyana Millî Kütüphanesi'nde III. Murad'a takdim edilmiş 1572 tarihli bir albüm veya murakka' bulunmaktadır (Uzluk, s. 53). Bu albümde erkek ve dişi oyma ta'lik kıtalar, çiçek ve bahçe manzaraları vardır. Albümde bulunan bir tablo da yeşilin bütün tonlarının verildiği ağaçlar, rengârenk lâle, karanfil, gül, yasemin ve bülbüllerle en ince teferruatına kadar iki bahçe tasviri resmedilmiştir. Bu eserler üzerinde G. Flügel, J. von Karabacek ve Şahabettin Uzluk araştırma yaparak albümü yayımlamışlardır.

British Museum'da Fahrînin satır araları çiçek motifleriyle süslenmiş

nesta'lik bir kıtası bulunmaktadır (Resmi için bk. Yasin Hamid Safadi, s. 86). Ayrıca Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde erkek ve dişi on yedi adet kıtası vardır. Bunlardan ikisi Bağdat Köşkü'nde (nr. 409). on beşi de Hazine Kitaplığı'ndadır (nr. 2138, 2142, 2145, 2169, 2170, 2294). Fahrî'nin Ankara Türk Ocağı teşhir salonunda (nr. 850-854) erkek-dişi iki kıtası mevcuttur. Bursalı Mehmed Tâhir, Said Halim Paşada Fahrî oyması enfiye kutusu, Keçecizâde Reşad Fuad'da bir keşkül, Bursalı Hacı İbrahim Efendi'de "nasīhatü'l-ulemâ", Prens Abbas Halim Paşa'da bir kıtasını gördüğünü yazıyorsa da bunların bugün nerede olduğu bilinmemektedir.

Fahrînin bunlardan başka Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı Ekrem Hakkı Ayverdi hat koleksiyonunda (nr. 2) müennes bir ta'lik kıtası, Halim İbrahim Arda'da erkek-dişi karışık bir ta'lik kıtası, Hasan Fehmi Enata'da iki ta'lik kıtası, Nureddin Rüştü Büngül koleksiyonunda yer aldığı Eski Eserler Ansiklopedisi'nde neşredilen fotoğrafından anlaşılan, fakat halen nerede

olduğu bilinmeyen bir çiçek resmi tesbit edilmiştir. Onun kat‘sanatından başka fildişi, bağa, ahşap ve maden üzerine oymaları da “Fahrî oyması” diye meşhur olmuştur.

Hattatlık, mücellitlik ve müzehhiplik-e sıkı bir ilgisi olan ve XV. yüzyılda Herat’ta müstakil bir sanat kolu olarak gelişen kat‘ sanatının XVI. yüzyılda Osman-lılar’da diğer İslâm sanatları gibi gelişmesi yolunda en ciddi adımlar atılmıştır. Bursalı Fahrî’nin de kat’ sanatının gelişmesinde önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Alî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 63; Belîğ, Güldeste, s. 532-537; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 261; Flügel, Handschriften, I, 79; T. Arnold - A. Grohmann. The Islamic Book, Paris New York 1929; Nureddin Rüştü Büngül, Eski Eserler Ansiklopedisi, İstanbul 1939, s. 131-134; Cenabettin Uzluk, Mevlevîlikte Resim, Ankara 1957, s. 51-53; J. von Karabacek, Zur Orientalischen Altertumskunde. IV, 46-49; Yasin Hamid Safadi, Islamic Calligraphy, London 1978, s. 86; A. Süheyl Ünver - Gülbün Mesara, Türk İnce Oyma Sanatı, “Kaatı”, Ankara. 1980, s. 11-12; Kemal Çığ, “Türk Oymacıları (Katığları) ve Eserleri”, Yıllık Araştırmalar Dergisi (1957), II, Ankara 1958, s. 159-179; Filiz Çağman, “XV. Yüzyıl Kağıt Oymacılık (Kaat‘ı) Eserleri”, Sanat Dünyamız, III / 8, İstanbul 1976, s, 22-27; G. Jacob, “Fahrî”, İA, IV, 447; a.mlf.. “Fakhri”, EI² (İng), I, 755; “Fahri” (Bursalı), İst.A, X, 5486-5487.

Muhittin Serin

FAHRİ EFENDİ

(ö.1879-1950)

Din âlimi, müderris ve müellif.

Konya'nın Taşkent ilçesinin Pirlerkondu köyünde doğdu. Asıl adı Fahreddin olup babası ilmiyeden Mehmed Efendi'dir. Küçük yaşta annesini ve babasını kaybetti. İlk tahsilini köyünde tamamladıktan sonra Konya'ya giderek Sivaslı Ali Kemâli Efendi'nin ders halkasına katıldı. Kısa zamanda parlak zekâsı, ahlâkı ve terbiyesiyle arkadaşları arasında temayüz ederek hocalarının takdirini kazandı. Bu arada Konya'nın Nakşibendî Hâlidî şeyhlerinden Bahâeddin Efendi'ye intisap etti. Bir süre sonra hocası Ali Kemâlî Efendi'nin iznini alarak Bahâeddin Efendi'nin de hocalık yaptığı Bekir Sami Paşa Medresesi'ne geçti. Burada Zeynelâbidîn ve Ziya Efendi gibi hocalardan da feyiz alarak tahsilini tamamlayıp icazet aldı.

Medreselerin bina, yönetim ve programlarının günün şartlarına uygun hale getirilmesi amacıyla merkezde alınıp uygulanan bazı tedbirlerin taşraya da yansıması sonucunda Konya'da 1909 yılında kurulan lslâh-ı Medâris-i İslâmiyye Cemiyeti, Bekir Sami Paşa Medresesi binasında birtakım yeni ilâve ve düzenlemeler yaparak kısaca "Islâh" olarak anılan bir medrese tesis etmişti (1910). Fahri Efendi öğretim programında Arapça, Farsça ve dinî İlimlerin yanı sıra Batı diline ve müsbet ilimlere de yer verilen bu eğitim kurumunda hocalık hayatına bir müddet Arapça, akaid ve fıkıh derslerini okutarak başladı. Onun bu müessesedeki hocalığı yanında çok kısa bir süre imam-hatiplik yaptığı, bunun dışında herhangi bir resmî görev almadığı bilinmektedir. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki yıllarda siyasî iktidarın din eğitimi ve öğretimi konusunda takip ettiği katı politika, Fahri Efendi'yi hayatının en verimli çağında ders okutma ve talebe yetiştirme imkânından mahrum etmiş, bu yüzden de ev halkı, yakın akraba ve sevenleriyle sınırlı bir irşad halkasıyla yetinmek zorunda kalmıştır. Bu dar halkada, Konya'da yaptığı önemli hizmetlerle din eğitimi ve öğretimine unutulmaz katkılarda bulunan Hacıveyiszâde Mustafa Kurucu da bulunuyordu.

Ünlü mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile Mısırlı İslâm âlimi Muhammed Abduh'a hayranlığını sık sık dile getiren Fahri Efendi'nin Temürcüoğlu şeklindeki soyadını Abduh'a duyduğu hayranlık sebebiyle Kulu olarak değiştirdiği bilinmektedir. Uzun süren bir hastalıktan sonra 26 Temmuz 1950'de vefat etti; şeyhi ve hocası Bahâeddin Efendi'nin Konya Hacı Abdülfettah Çavuş Mezarlığı'ndaki kabrinin ön tarafına defnedildi. Kabir taşına kendisinin Farsça bir rubâîden tercüme ettiği, "Geldim iline müflis ü muztarrım ilâhî/Bir sadakaya nûr-i cemâlinden ilâhî/Zenbil-i niyazım boş, dolduruver lütfen ilâhî/İhsanına, anbârına medyunum ilâhi" mısraları yazılmıştır.

Eserleri: Fahri Efendi'nin Âmentü Numunesi veya îlmihâl-i İ'tikādî adıyla âmentü şerhi mahiyetinde bir eseri yayımlanmıştır (Konya 1969). Henüz tasnif edilmemiş olan Özel kütüphanesinde yayımlanmamış bazı çalışmaları tesbit edilmiştir. Bunlardan Zeytü'l-mişbâḥ fî ʿaḳâʾidi evlâdi'l-Iṣlâḥ adlı eseri, müellifin Islâh adıyla bilinen öğretim kurumundaki hocalığı sırasında bu okulun öğrencileri için kaleme aldığı bir akaid

kitabı olmalıdır. Ayrıca hocalarından Ziya Efendi' nin el - Ḳaṣîdetü 'd - dâliyye adlı eseri ile Sadreddin Konevî'nin Vaṣıyyetnâme "sini Türkçe'ye tercüme etmiştir.

Arapça ve Farsça'ya vukufu bilinen. akıcı bir üslûba sahip olan Fahri Efendi'nin Cerîde-i Sûfiyye, Beyânülhak, Sırât-ı Müstakim ve Sebîlürreşâd mecmualarında bazı makaleleri, Konya'da o yıllarda çıkan Meşrik-ı İrfân gazetesinde de bazı yazıları yayımlanmıştır. Müellifin genellikle "Konyalı Fahri" imzasını kullandığı bu yazılarının esasını medreselerin ıslahı, eğitim ve öğretimin yenileştirilmesi gibi konular oluşturur. Fahri Efendi'nin bir divan teşkil edecek kadar dinî muhtevalı şiirinin de bulunduğu yakınları tarafından ifade edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Konyalı, Konya Tarihi, s. 789-790; Mehmed Önder, Konya Maarifi Tarihi, Konya 1952, s. 47, 57, 58; Cemal Kutay, Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları, Ankara, ts. (Diyanet İşleri Başkanlığı yayını), s. 69-96; Caner Arabacı. Millî Mücadele Dönemi Konya Öğretmenleri, Konya 1991, s. 75-78; Abdullah Ceyhan. Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi, Ankara 1991, s. 132-133, 406-407; Mustafa Özdamar, Hacı Veyiszâde, İstanbul 1992, s. 23, 27, 254, 309, 358, 373-374, 438-442; A. Osman Koçkuzu, "Bahâeddin Efendi", DİA, IV, 458 (Maddenin yazımında müellif bizzat görüştüğü Fahri Efendi'den ve ailesinden elde ettiği bilgilerden de faydalanmıştır).

Ali Osman Koçkuzu

FAHRİYYE

فخرية

Klasik Şark edebiyatlarında bir edebî eserde sanatkârın kendini övdüğü kısım.

Fahriyye kelimesi, eski Arap şiirinde kasidenin iç planındaki şiir konularından olan “övünme, büyüklenme” anlamındaki fahr’dan (iftihar) gelir. Genellikle methedilen kimseden bir caize almak amacıyla yazılan ve nesîb veya teşbîb, girizgâh, methiye, tegazzül ve dua gibi beş veya altı ana bölümden meydana gelen kasidenin şairin kendisini övdüğü birkaç beyitle sınırlandırılmış bölümüne fahriyye adı verilir. Ayrıca şairlerin sahip oldukları yüksek sanat gücü yanında kendi fazilet ve üstünlükleriyle de övünmek maksadıyla kaside şeklinde yazdıkları müstakil manzumelere de fahriyye denilmiştir.

Divan şiirinin bir özelliği olarak şairlerin lutfunu gördükleri veya kendisinden bir caize umdukları kimseleri övmeleri yanında kendi öz değerleriyle de övünmelerinin bir gelenek haline geldiği bilinmektedir. Nitekim Enderunlu Vâsıf, “Eş‘âr ile fahr eylemeyi istemem amma/Fahriyyece söz âdet-i erbâb-ı beyândır” derken buna işaret eder (Levend, s. 543). Divan şairleri fahriyyelerinde de methiyede olduğu gibi mübalağalı ifadeler kullanmışlardır. Böylece onların “mucize kabilinden sözler söyleyen papağan”, “ilâhî feyizlerin ilham edildiği bir kalp sahibi”, “temiz gönlü şiirin levh-i mahfuzu olan kimse” gibi abartılmış vasıflarla söz sanatındaki ulaşılmaz güçlerini sayıp dökerek Arap, Fars ve diğer Türk şairlerine karşı övündükleri görülmektedir. Şairi buna sevkeden esas unsurun, zengin hayal dünyasını gerçek dünyasıyla birleştirebilmesindeki ustalık ve maharetin verdiği bir “kabına sığamama” duygusu olduğu söylenebilir. Sözlerinin “gayb âleminin rüzgârının armağanı” olduğunu ileri süren şairin bu gibi ifadeleri, aslında zengin ve taşkın hayallere müsait olan şiirin bile her zaman kolayca kabullenemeyeceği mübalağa sanatının ölçü tanımayan terennümleridir (Banarlı, II, 656). Bu tavırlarıyla şairler bir bakıma methiye sundukları kimsenin sıradan bir şair tarafından değil büyük

bir sanatkâr tarafından övüldüğünü de anlatmak isterler (Dilcin, s. 157). Bunun en belirgin örneği, Nefî‘nin IV. Murad gibi sert mizaçlı bir hükümdara söylediği, “Sen ne büyük bir hükümdarsın ki benim gibi bir şair tarafından methediliyorsun” ifadesinde görülebilir (Banarlı, II, 656).

Nefî‘ gibi şairler nâdir de olsa bazı kasidelerine, gelenek halini almış kaside planından ayrılıp doğrudan fahriyye ile başlamışlardır. Böyle kasidelerin nesîb bölümü yoktur. Öte yandan bazı şairlerin önce kendilerini övmeleri, yine övdükleri kimseye karşı başka bir yoldan yapılmış methiye anlamı taşır. Divan şairleri arasında fahriyyeye en fazla yer veren Nef‘î’dir. Nitekim Muallim Nâci fahriyyede Nef‘î nin seviyesine erişmiş, hatta yaklaşmış bir şairin bulunmadığını söyler (Istılâhât-ı Edebiyye, s. 163).

Türk edebiyatında Orhun âbidelerinden itibaren Dede Korkut hikâyeleri, Yûnus Emre ve Fuzûlî divanları dahil mensur-manzum pek çok eserde, değişik mahiyet ve ölçülerde de olsa fahriyye niteliğini taşıyan parçalara rastlamak mümkündür. Fuzûlî’nin Türkçe divanının dîbâcesindeki, “Ben ki sahîfe-i cibilletimde bidâyet-i rûz-ı ezelden... mez-raa-i mizacımda gül-i mezâk-ı şi‘r bitti... az zamanda eş‘‘a-i envâr-ı nazmım ile çok şehirler ve vilâyetler doldu” sözleri mensur fahriyyenin tanınmış örneklerindendir.

Şair fahriyyede kendisinden sadece birinci şahıs olarak değil ikinci veya üçüncü şahıs gibi de bahsedebilir. Ayrıca sanatkârın güçsüzlüğünü, zavallılığını ifade eden ve fahriyyenin zıddı olarak kabul edilebilecek “tazallüm” türünde (Levend, s. 552) fahriyyeler de vardır. Ali Şîr Nevâî’nin Bedâyiu’l-bidâye adlı divanının dibacesindeki ifadesi veya Lâmiî Çelebi’nin, “N’eyleyim bu ten-i füsürde ile/Karanu evde şem‘-i mürde ile// Âlemi etti sözlerim gülşen/Olmadı dil sirâcesi rûşen” beyitleri, yoksulluğun köşesinde inleyen Fuzûlî’nin, “Fakîr-i pâdişâh-âsâ gedâ-yı muhteşemem” musammat mısraıyla, “Fakr sultânı benem devletimdir câvidân” mısraı bu hususu ortaya koyan örneklerdir.

Tevhid, münâcât, na‘t, methiye, hatta dua mahiyetindeki şiir veya şiir bölümlerinde de fahriyye niteliğini taşıyan beyitlere rastlanır. Lâmiî’nin, “Hâmem ki bugün kat‘-ı merâhil kıldı/Her hatvede bin tayy-i menâzil kıldı/Ser menzili tahkîka eriştir yâ rab/Çün sa’yde tak-lîd-i efâzıl kıldı” rubaisinde, Nef‘î’nin doğrudan fahriyye ile başlayan ve kırk iki beyti

fahriyyeden ibaret kırk dört beyitlik “sözüm” redifli na‘t-kasidesinde (Divan, s. 45-47) bu durum görülür. Ahmed Paşa’nın mesnevi şeklindeki divan dibacesinin 71. beytinden sonra gelen ve “tegazzül” diye adlandırılabilecek kısımda yer alan 74, 75. 76. beyitlerle diğer bazı beyitlerde fahriyye niteliği açıkça görülür. Aynı şiirin methiye kısmının 120 ve 121. beyitleri hem methiyeyi hem fahriyyeyi ihtiva etmektedir. Fahriyye ile nasihatin bir arada bulunduğu şiirler de vardır. Meselâ Necâtî Bey, Şehzade Mahmud’u överken nasihatlerde bulunur ve, “Necâtî sözleridir hikmet-âmîz/İbarettir velîkin ibretengîz” beytiyle de övünür.

Fahriyyede değişik vasıflar söz konusu edilebilir. Divan şiirinde ön planda tutulan vasıf ise şairlik yani söz ustalığıdır. Nitekim Yûnus Emre, “Kime kim dost

kapı aça düşmanı elinden kaça/Yûnus ağzı güher saça değme ârif deremeye” derken, “Bu devr içinde benem pâdişâh-ı mülk-i sühan” diyen Bakî veya, “Verildi bana serîr-i iklîm-i sühan” diyen Rûhî-i Bağdadî ile öz olarak aynı söyleyiş içindedir. “Zamanede benem şâir oğlu şâir kim/Baş eğdi nazmıma dünyânın ehl-i irfanı” diyen Nev‘îzâde Atâî ise kendi sanatının kaynağı olarak gösterdiği babasının şairliğiyle övünmektedir. Şairin zaman zaman diniyle, peygamberiyle, tarikatıyla ve şeyhiyle de övündüğü görülür. Yûnus’un, “Tapduk’un tapusunda kul olduk kapusunda/Yûnus miskin çiğ idik pişdik elhamdülillah” diyerek sanatının şeyhinin feyzinden kaynaklandığını belirttiği beyitlerinin sayısı az değildir.

Türk edebiyatında sık sık görülen “zâhid-âşık”, “sûfî-şair” tezadının divan şiirinin son temsilcilerinden Leskofçalı Galib ve Yenişehirli Avni’ye kadar uzandığı, bunun da “mutasavvıfane bir fahriyye edasının benimsenmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Öte yandan Fuzûlî’nin, “...hâk-i Kerbelâ sâir memâlik iksirinden eşref olduğu malumdur ve rütbe-i şi‘rimi her yerde bülend eden hakîkatte bu mefhumdur” şeklindeki sözleri onun memleketiyle övünmeye dinî bir mahiyet verdiğini gösterir. Taşlıcalı Yahya da bu tarz övünmenin yanına ırk unsurunu da katar. Nitekim bilhassa Nef‘î’de görülen ve Nedim’de öz değerini bilmeyenlere karşı bir isyan halini alan kendi sanatıyla övünme tavrı, Türk şairlerinin Arap ve İran şairlerine karşı kazanmış oldukları yüksek seviye ve şahsiyeti, hatta üstünlüklerini haykırmaları şeklinde yorumlanmıştır.

Fahriyyeler tarihe ışık tutma yönünden de önem taşır. Eski Arap toplumunda daha çok melik, hükümdar, vali gibi kimselerin gerek karakter ve davranışları gerekse her türlü icraatı müsbet veya menfî taraflarıyla şiirlerde ortaya dökülür ve neticede bunlar birer vesika mahiyetinde tarihe malolurdu. Bu sebeple şiir, "Araplar'ın bütün ilimlerini ihtiva eden bilgi hazinesi" olarak tanımlanmıştır (Çetin, s. II). Bu da şiirin ana türlerinden olan kasidenin medih, hiciv, fahr ve mersiye bölümleriyle gerçekleşmekteydi. Divan edebiyatında ise şiir ve bu arada kaside zaman, mekân, örf, âdet ve coğrafya değişikliği gibi sebeplerle bu fonksiyonundan çok uzaklaşmıştır. Ancak Nef'î nin Sultan Ahmed Camii'nin inşası sebebiyle I. Ahmed'e sunduğu methiyenin, "Kim bilirdi şuarâ olmasa ger sabıkta Dehre devletle gelip yine giden şâhânı" şeklindeki fahriyye beyti, şiirin hâlâ bu tarihî ve sosyolojik önemini koruduğunu veciz bir şekilde ifade etmektedir. Ancak pek çok mübalağalı ifadenin yer aldığı methiyeleri tarih açısından değerlendirirken ihtiyatlı davranmak gerekir (Bk. fahr).

Bazı fahriyyeler Türk mûsikisinde güfte olarak kullanılmıştır. Meselâ Nef'î'nin, "Tûtî-i mu'cize-gûyem ne desem lâf değil" mısraıyla başlayan ünlü fahriyyesi Itrî tarafından segah makamında, "Bülbül gibi pür oldu cihan nağmelerimden" diye başlayan bir fahriyye de Zekâî Dede tarafından hicazkâr makamında bestelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Naci. Isttlâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 161 vd.; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügati (İstanbul 1937), İstanbul 1973, s. 43, 44; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 84-87; Yunus Emre Divanı (Haz. Mustafa Tatçı), Ankara 1990, s. 279, 341; Ali Şîr Nevâî, Bedâyiü'l-bidâye, TSMK, Revan, nr. 802, 804, 806; Ali Şîr Nevâî'nin Birinci Dîvânı: Garâibü's-sigar (Haz. Günay Alpay, doktora tezi, 1965), Türkiyat Araştırma Merkezi Ktp., nr. T 690; Ahmed Paşa Divanı (Haz. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1966, tür.yer.; Necati Bey Divanı (Haz. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1963, s. 9; Lâmiî, Divan, Millet Ktp., Ali Emîrî,

nr. M, 380; Fuzûlî, Türkçe Divan (Haz. Kenan Akyüz v.dğr), Ankara 1958, tür.yer.; Yahya Bey, Divan (Haz. Mehmet Çavuşoğlu), İstanbul 1977, tür.yer.; Bâkî: Hayatı ve Şiirleri: Divan (Haz. S. Nuzhet Ergun), İstanbul 1935, tür.yer.; Nefî, Divan, İstanbul 1269, s. 2-4; a.e (Haz. Metin Akkuş), Ankara 1993, s. 45-47, 54, 315; Nedim Divanı (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1972, tür.yer.; Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb, İstanbul 1308, s, 193-197; Levend, Divan Edebiyatı (İstanbul 1943), İstanbul 1980, s. 543-551, 552; Hikmet İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, İstanbul 1957, s. 107; Banarlı, RTET, I, 186-190; II, 655-659; M. Nihad Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 107, 80-88; Cem Dilcin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 122-167; Tahir Üzgör, Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1983, s. 226; a.mlf., Türkçe Divan Dibaceleri, Ankara 1990, s. 274; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1990, s. 161-162; Halûk İpekten, Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri, Ankara 1985, s. 43, 53, 59; Mehmed Çavuşoğlu, "Kaside", TDL, LII/415 (1986), s. 22; a.mlf., "Avni Bey, Yenişehirli", DİA, IV, 123-124; F. Krenkow, "Kaside", İA, VI, 388-389; Abdülkadir Karahan. "Nefî'", a.e., IX, 176-178; Pakalın, I, 583-584; "Fahriye", TDEA, III, 144-145; Öztuna, TMA, I, 281-433, 516; Mustafa Uzun. "Câize", DİA, VII, 28-29.

Tahir Üzgör

FAHRÜDDEVLE

فخر الدولة

Fahrüddevle Felekü'l-ümme Ebü'l-Hasen Alî b. Rükniddevle Hasen el-Büveyhî (ö.387/997)

Büveyhî hükümdarı (983-997).

Yaklaşık 341'de (952) İsfahan'da doğdu. Babası Rüknüddevle hasta yatağında yatarken ağabeyi Adudüddevle ve kardeşi Müeyyidüddevle ile ülke topraklarını aralarında paylaştılar ve Adudüddevle'nin hâkimiyetini tanımayı kabul ettiler. Bu taksimde Fahrüddevle'ye Dînever ve Hemedan verilmişti. Ancak Rük-nüddevle'nin 366'da (976) ölümünden sonra kardeşler ve hanedanın diğer mensupları arasında mücadele başladı. Fahrüddevle kendi payına düşen topraklardan memnun değildi ve Müeyyidüddevle'ye verilen İsfahan ve civarındaki yerleri de ele geçirmek istiyordu. Bu maksatla amcasının oğlu Bahtiyâr'ın teşvikiyle Berzikān aşireti reisi Hasanveyh el-Berzikānî ve Ziyârîler'den Kābus b. Veşmgîr ile Adudüddevle aleyhine iş birliği yaptı. Adudüddevle 369'da (979) Fahrüddevle'nin üzerine yürüyerek Hemedan'ı ele geçirmeye karar verdi. Kendisini Büvey-hîler'in doğudaki topraklarının vârisi kabul eden ve Rey'deki hâkimiyetini devam ettirmek isteyen Fahrüddevle bu saldırı karşısında önce Deylem'e, sonra da Cürcân'a giderek Ziyârî Emîri Kābus b. Veşmgîr'e sığındı. Adudüddevle'ye bağlı kuvvetler Hemedan'a girince kumandan Ebû Nasr Hâşâze'nin diplomatik faaliyetleri sonunda Fahrüddevle'nin veziri Muhammed b. Hameveyh ile diğer adamları da onların saflarına geçtiler. Adudüddevle Kābusa haber gönderip kardeşi Fahrüddevle'yi teslim ettiği takdirde kendisini ödüllendireceğini bildirdi. Kābus bu teklifi reddedince Adudüddevle Müeyyidüddevle kumandasındaki büyük bir orduyu Cürcân'a sevketti. Savaşı kaybeden Kābus Nîşâbur'a çekildi; daha sonra Fahrüddevle de ona katıldı. Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr, Horasan Emîri Hüsâmüddevle Ebü'l-Abbas Taş'tan Fahrüddevle ile Kābûs'u desteklemesini ve Cürcân'da bulunan

Müeyyidüddevle üzerine yürümelerini istedi. Burada cereyan eden savaşta Horasan ordusundaki kumandanlardan

Faik el-Hâssa ile anlaşan Müeyyidüddevle galip geldi ve önemli ganimetler ele geçirdi (371/981-82). Adudüddevle 372'de (983) ölünce Fahrüddevle kardeşi Müeyyidüddevle ile barışmak için teşebbüse geçtiyse de sonuç alamadı.

Müeyyidüddevle'nin Şâban 373'te (Ocak-Şubat 984) ölümü üzerine Vezir Sâhib b. Abbâd devlet adamlarını toplayarak hanedanın en yaşlısı olan Fahrüddevle'nin tahta çıkarılmasını istedi. Onlar da bu teklifi kabul ederek Nîşâbur'da bulunan Fahrüddevle'yi Cürcân'a davet ettiler. Fahrüddevle Ramazan 373'te (Şubat 984) Cürcân'a geldi, burada büyük bir coşkuyla karşılanıp Büveyhîler'in Cibâl kolunun hükümdarı ilân edildi. Daha sonra Rey'e döndü ve Adudüddevle gibi "şâhinşah" unvanıyla adına para bastırdı (Busse, s. 64).

Fahrüddevle'nin tahta çıkmasında büyük emeği olan Vezir İbn Abbâd daha sonra idarecilikten ayrılmak istediyse de Fahrüddevle bunu kabul etmeyip kendisini sınırsız yetkilerle tekrar vezir tayin etti. Halife Tâi'_-Lillâh Fahrüddevle'nin hükümdarlığını tasdik edip ona ayrıca Felekü'l-ümme lakabını verdi ve sancakla birlikte değerli hediyeler, sultanî hil'atlar gönderdi.

Vezir İbn Abbâd'ın teşvikiyle Bağdat'ı ele geçirmeye karar veren Fahrüddevle 379'da (989) Rey'den yola çıktı. Berzikān aşireti reisi Bedr b. Hasanveyh ile İbn Abbâd'ın kumandasındaki ordu Irak'a doğru ilerlerken Fahrüddevle'nin idaresindeki ikinci bir ordu da Hûzistan üzerine yürüyordu. Ancak İbn Abbâd'ın rakipleri Fahrüddevle'yi bu seferden vazgeçirdiler. Fahrüddevle aynı yıl Bahâüddevle'ye karşı bir sefer düzenlediyse de sonuç alamadı. Daha sonraki yıllarda Samsâmüddevle'ye karşı Bahâüddevle ile iş birliği yaptı.

Fahrüddevle Şâban 387'de (Eylül 997) Rey'de Taberek Kalesi'nde vefat etti, yerine dört yaşındaki oğlu Ebû Tâlib Mecdüddevle Rüstem geçti. Rey'de bir cami ile bir kale yaptıran Fahrüddevle çok büyük bir servete sahipti. Adı bilinmeyen bir müellif Târîḫ-i Cîl ve Deylem adlı eserini onun

adına yazmıştır (Barthold, s. 9). Fahrüddevle rasat çalışmalarıyla da yakından ilgilenmiştir. Ebû Mahmûd Hâmid b. Hıdır el-Hucendî onun emriyle, güneşin Rey şehrinin boylamına girişini gözetlemekte kullanılan büyük bir sekstant yapmıştı. Meşhur âlim Bîrûnî bizzat Hucendî'den aldığı bilgilere dayanarak bu rasatları Hikâyetü'l-âleti'l-müsemmât bi's-südsi'l-Faḫrî adlı risalesinde ayrıntılarıyla kaydetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem. II, 412-416; Rûzrâverî, Zeylü Kitabi Tecâribi'l-ümem (nşr. Amedroz), Oxford 1920-21 - Kahire 1334/1916, s. 90-100, 261-263, 296; Nizâmülmülk, Siyâsetname, s. 228-221, 226; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 19-21, 30-31, 58-59, 110; İbn Hallikân, Vefeyât I, 229, 232; II, 118; Müstevfî, Târih-i Güzîde (Nevâî), s. 417-420; Mafizullah kabir, The Buvayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 36, 50-53, 70, 74, 78, 140, 149, 195; H. Busse, Chalif und Grosskönig, Beyrut 1969, s. 46, 54, 64, 67, 77, 80, 214, 216, 335, 349, 420, 507, 509; Barthold, Türkistan, s. 9, 272, 282; Aʿyânu'ş-Şîʿa, VIII, 182; Hasan Müneymine, Târihu'd-devteti'l-Büveyhiyye, Beyrut 1407/1987, s. 138 vd.; Vefa M. Ali, el-Hîlâfetü'l-ʿAbbâsiyye fîʿahdi tesallüti'l-Büveyhiyyîn, İskenderiye 1991, s. 95-97; K. V. Zettersteen, "Fahrüddevle", İA, IV, 447-448; CI. Cahen. "Fakhr al-Dawla", EI² (İng.) II, 748-749; Abdülkerim Özaydın. "Adudüddevle", DİA, I, 392-393; Günay Tümer, "Bîrûnî", a.e., VI, 207; Erdoğan Merçil, "Bahâüddevle", a.e., IV, 476; Tılman Nagel, "Buyids", Elr., IV, 580-581.

Abdülkerim Özaydın

FAHRÜLMÜLK, Ali b. Nizâmülmülk

فخر الملك علي بن نظام الملك

Hâce-i Büzürg Nizâmüddîn Kıvâmü'l-mille ve'd-devle Fahrülmülk Ebü'l-Feth Alî (Muzaffer) b. Nizâmilmülk et-Tûsî (ö.500/1106)

Selçuklu veziri.

Meşhur Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün büyük oğlu olup 434'te (1042-43) doğdu. Babası ile birlikte Belh Emîri Yâhur'un (Tâcir, Bâcir) ve Çağrı Bey'in hizmetinde bulundu. Sultan Melikşah ile veziri Nizâmülmülk'ün öldürüldüğü tarihte (485/1092) Horasan'da bulunuyordu. Aynı yıl Berkyaruk Selçuklu sultanı ilân edilince Fahrülmülk onun hizmetine girmek için İsfahan'a gitti. Fakat Terken Hatun'un baskısıyla sultan ilân edilen oğlu Mahmûd b. Melikşah'ın adamlarından Emir Kamac yolda Fahrülmülk'ü yakalayarak mallarını gasbetti. Fahrülmülk daha sonra kaçıp Hemedan'a geldi. Hemedan o sırada (487/1094) Selçuklu tahtında hak iddia eden Tutuş'un nüfuz ve kontrolündeydi. Tutuş onu Berkyaruk taraftarı olduğu için yakalatıp öldürmek istediyse de Emîr Yağısıyan buna engel oldu ve Tutuş'a halkın NİzâmüIlmülk'ün ailesine sevgisi dolayısıyla Fahrülmülk'ü vezir tayin etmesini tavsiye etti. Tutuş da buna uyarak onu vezir yaptı.

Fahrülmülk, Sultan Berkyaruk ile Tutuş arasında Rey yakınlarında Dâşilû denilen yerde meydana gelen ve Tutuş'un ölümüyle sonuçlanan savaşa katıldı ve esir düştü (17 Safer 488/26 Şubat 1095). Daha sonra serbest bırakıldı. Bu sırada Sultan Berkyaruk'un veziri olan kardeşi Müeyyidülmülk sultana, annesi Zübeyde Hatun'u yanından uzaklaştırması halinde pek çok emîrin kendi hizmetine gireceğini söylediği için Zübeyde Hatun vezire kin bağlamıştı. Babaları Nizâmülmülk'ten miras kalan mücevherler yüzünden Müeyyidülmülk'e dargın olan Fahrülmülk, Müstevfî Mecdülmülk el-Belâsânî'nin de tahrikiyle kardeşini vezirlikten azlettirip yerine geçmek için seferber oldu. Sultana atlas otağlar, değerli çadırlar,

silâhlar, kıymetli taşlarla süslü eyer ve koşum takımları, Arap atları, av kuşları ve para verip Müeyyidülmülk'ü görevinden uzaklaştırıp hapsettirdi ve makamını ele geçirdi (488/1095). Berkyaruk'un onu vezir tayin etmesinde hiç şüphesiz annesi Zübeyde Hatun'un da önemli rolü olmuştur. Ancak Fahrülmülk 490'da (1096-97) azledildi ve yerine Mecdülmülk getirildi. Bunun üzerine Fahrülmülk Nîşâbur'a giderek inzivaya çekildi. Aynı yıl Melik Sencer tarafından vezir tayin edilen Fahrülmülk 10 Muharrem 500'de (11 Eylül 1106) bir Bâtınî fedaisi tarafından öldürüldü.

Asil ve cömert bir devlet adamı olan Fahrülmülk, Berkyaruk dönemindeki vezirliği sırasında sonu gelmeyen karışıklıklar yüzünden pek faydalı olamadıysa da Sencer'e önemli hizmetlerde bulundu. Âlimleri sever, onların talebeye ve halka faydalı olması için gayret sarfederdi. Şafiî fakihi Ebû Abdullah et-Taberî'yi Bağdat Nizamiye Medresesi'nde ders vermekle görevlendirdiği gibi (499/1106) aynı yıl hac dönüşü devlet kapısından bir daha maaş almamaya karar veren Gazzâlî'yi bu fikrinden vazgeçirerek Nîşâbur'daki Nîzamiye Medresesi'ne müderris tayin etmiştir. Devrin meşhur şairlerinden Emîrü'ş-şuarâ Muizzî Nişâbûrî

ile Ebü'l-Meâlî Nehhâs Râzî onu öven kasideler yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Mücmelü't-tevârîh ve'l-kısas (nşr. M. Ramazânî), Tahran 1318, s. 410, 412; Beyhakî, Târih (Hüseynî), s. 127, 128, 132, 376, 406; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 135-140; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 110, 179, 198, 207, 212, 219, 336; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 87, 240-241; Hândmîr, Düstûru i-vüzerâ˒ (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 2535 şş., s. 178, 187-188, 196; Münşî, Nesâ˒imü'l-eshâr (nşr. Celâleddîn-i Ürmevi), Tahran 1337 hş., s. 57-58; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), IV, 273; Abbâs-ı İkbal, Vezâret der ˓Ahdi Selâtîn-i Büzürg-i Selçûki, Tahran 1338 hş./1959, s. 202-221; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate A Study of Civil Administration 1055, 1194, Cambridge 1973, s. 47, 77, 87, 106-107, 126, 133; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları

Tarihi, Ankara 1983, s. 153; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval İslam, Oxford 1985, s. 108; a.mlf.. “The Internal Structure of the Saljuq Empire”, CHLr, , V, 252; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 12, 77; K. V. Zetterstėen. “Fahrülmülk”, İA, IV, 448; C. E. Bosworth. “Nizâmiyya”, EI² (îng.), VIII, 81; Dihhuda, Luğatname, XXI/A, s. 78.

Abdülkerim Özaydın

FAHRÜLMÜLK, İbn Ammâr

(bk. İBN AMMAR, Fahrülmülk)

FAHTE

فاخته

Türk mûsikisi usullerinden.

Farsça “üveyik kuşu” anlamına gelen kelimenin ad olduğu bu büyük usul yirmi zamanlı ve on üç vuruşludur. Bir sofyan ile iki yürük semai ve yine bir sofyan usulünün birleşmesinden meydana gelmiş olup 20/4’lük ikinci mertebesi kullanılmıştır. Fahte, ayrıca zencir usulünün terkibinde yer alan ikinci usuldür. Şematik gösterilişi şöyledir:

Daha çok peşrev ve bestelerde kullanılan bu usulle az da olsa bazı kâr ve ilâhilerin ölçüldüğü görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 67-68; Özkan, TMNU, s. 650; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 115; Sadettin Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 346 (1978), s, 15.

İsmail Hakkı Özkan

FAİK ALİ OZANSOY

(ö.1876-1950)

Serveti Fünûn devri şairlerinden.

Asıl adı Mehmed Faik olup Diyarbekirli Said Paşa'nın küçük oğlu ve Serveti Fünûn devri edebiyatçılarından Süleyman Nazif'in kardeşidir. Diyarbekir'de doğdu. İlk öğrenimine burada başladı ve askerî rüşdiyeyi bitirip bir yıl idâdîye devam ettikten sonra İstanbul'da Mektebi Mülkiyye'nin idâdî kısmına girdi. 1897'de Serveti Fünûn mecmuası etrafında bir araya gelen şair ve yazarlarla sıkça görülmesi ve bazı şiirlerinin bu dergide yayımlanması üzerine göz altına alındı. Bu sebeple bir yıl kadar okula gidemedi. Ağabeyi Süleyman Nazif'in araya girmesiyle yeniden tahsiline devam etti ve ancak 1901'de Mektebi Mülkiyye'den mezun olabildi.

İlk görevi Süleyman Nazif'in mektupçu olarak bulunduğu Bursa vilâyeti maiyet memurluğudur. Bu sırada Ayvalık, Gönen, Erdek kaymakam vekilliklerinden sonra sırasıyla Sındırgı, Burhaniye, Pazarköy ve Mudanya kaymakamlıklarında bulundu. Midilli, Beyoğlu ve Üsküdar mutasarrıflıklarının ardından Dahiliye Nezâreti Hey'et-i Teftîşiyyesi başkitâbetinde görev aldi; Mütareke yıllarında Diyarbekir valisi oldu. Şubat 1920'de Ebûbekir Hâzım Bey'in (Tepeyran) Dahiliye nâzırlığı sırasında müsteşarlığa getirildiyse de kabinenin fazla uzun ömürlü olmaması yüzünden bu görevi kısa sürdü.

Bir ara devlet görevinden ayrılarak Fransız Saint Benoit Mektebi'nde Türkçe. Mülkiye Mektebi'nde Fransızca derslerini okuttu. Dahiliye müsteşarı olarak yeniden devlet görevine döndü ve 1931 yılında bu görevden emekliye ayrıldı.

Arapça, Farsça, Fransızca bilen ve emeklilik yıllarında kendini bütünüyle şiir ve edebiyata veren Faik Âli, bir ara oğlu Mûnis Faik [Ozansoy] ile birlikte Marmara (1936) adlı aylık bir dergi de çıkardı, fakat bu derginin

yayını uzun sürmedi. Faik Âli 1 Ekim 1950'de Ankara'da öldü; vasiyetine uyularak İstanbul'da Zincirlikuyu'daki Asrî Mezarlıkta çok sevdiği Abdülhak Hâmid'in yanına gömüldü.

Şiire Mektebi Mülkiyye yıllarında Serveti Fünûn hareketi içinde başlayan Faik Âli, ilk şiirlerini ancak 1908'de Fânî Teselliler adı altında bir araya getirebildi. Aynı yıl Midhat Paşa adlı uzun manzumesini yayımladı. Fecr-i Âtî edebî hareketinin de içinde yer alan Faik Âli bu devrede kaleme aldığı şiirlerini Temâsil adlı kitabında topladı. I. Dünya Savaşı yıllarında millî duyguları güçlendirici, bilhassa ordunun maneviyatını yüceltici nitelikte kaleme aldığı şiirlerini de Elhân-ı Vatan adıyla yayımladı. Meclisi A'yân'ın dağıtılması üzerine Viyana'da parasız kalan Abdülhak Hâmid'in duygularına tercüman olmak amacıyla "Şâir-i A'zam'a Mektup" adlı uzun ve ünlü manzumesini kaleme aldı (1923).

Edebiyatla ve özellikle şiirle meşgul kültürlü bir ailenin çocuğu olarak doğan Faik Âli şiir zevki ve sevgisini küçük yaşlarda aile muhiti içinde tattı. Buna Mektebi Mülkiyye sıralarında Recâizâde Mahmud Ekrem ile Abdülhak Hâmid hayranlığı eklendi. Hâmid'i taklit etmesi ve onun yolundan gitmesi ikinci bir Hâmid olarak adlandırılmasına yol açtı. Ancak Hâmidâne şiir söylemek hevesiyle ağır bir dil kullanmış, şiirlerinde

Arapça ve Farsça kelime ve tamlamalara çokça yer vermiştir. Sanatının ilk döneminde Serveti Fünün ekolünün ferdiyetçi şiir anlayışının tipik temsilcisiydi, özellikle Fâni Teselliler adlı şiir kitabında yer alan şiirlerde ve bu kitaba yazdığı önsözde devrin yarattığı "melal ve infial'den açıkça söz eder ve derin bir bedbinlik içine gömülür. Bu kötümserlik havası yetiştiği edebî çevrenin etkisiyle oluşmuş ve o da özellikle Tevfik Fikret'in yolunda yürümüştür. 1908'den sonra yazdığı şiirlerde ise bu bedbinlik yerini dış çevre ile ilgilenmeye bırakmıştır. Bilhassa Trablusgarp, Balkan harpleri ve I. Dünya Savaşı yıllarında devletin ve milletin içine düştüğü derin acılara yabancı kalmamış, millet ve vatan sevgisini terennüm etmeye yönelmiştir. Elhân-ı Vatan adlı kitabının ilk bölümünde devrin genç şairlerine seslenmesi ve onları bu duygularla coşturmaya çalışması dikkate değer niteliktedir.

Velûd bir şair olan Faik Âli, Serveti Fünûn edebiyat mensupları arasında

1908 sonrasında tiyatro ile ilgilenen yazarlardan biridir. İki piyesinden birincisi, Çanakkale savaşları sırasında doğan bir aşkı vatan sevgisiyle bütünleştirmeye çalışan Payitahtın Kapısında, diğeri ise konusunu şair Nedim'in hayatından ve yaşadığı dönemden alan Nedim ve Lâle Devri adlı manzum eserdir. Bunlardan başka bazı tercümeleri de vardır.

Belli başlı eserleri şunlardır: Şiir kitapları. Fâni Teselliler (Bursa 1324), Midhat Paşa (Bursa 1324), Temâsil (İstanbul 1329), Elhân-ı Vatan (İstanbul 1331, 1333), Şâir-i A'zam'a Mektub (İstanbul 1339 r./1341). Tiyatroları. Payitahtın Kapısında (İstanbul 1336/1918), Nedim ve Lâle Devri (1950). Şarkı olarak birçok şiir yazmış olan Faik Âli'nin güftelerinden on üçü on altı bestekâr tarafından Türk mûsikisinin çeşitli formlarında bestelenmiştir (Geniş bilgi için bk. Öztuna, II, 569).

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 359; İsmail Habib [Sevük], Edebî Yeniliğimiz, İstanbul 1940; Ergun. Türk Şairleri, III, 1391; Kenan Akyüz, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi: 1860-1923, Ankara İ958, s. 385; a.mlf, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, Ankara 1979, s. 92; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü (İstanbul 1960), İstanbul 1978, s. 253; Mücelidoglu Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ue Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, III, 880-890; Banarlı, RTET, II, 1046; Taha Toros, Mazi Cenneti, İstanbul 1992, s. 143-157; İsmail Parlatır, "Ozansoy, Faik Ali", TA, XXVI, 217.

İsmail Parlatır

FAİK BEY, Hacı

(bk. HACI FAİK BEY)

FÂİK EFENDİ, Ömer

(ö.1855-1919)

Osmanlı hattatı.

İstanbul'da Ayasofya Camii civarındaki Yerebatan mahallesinde doğdu. Karadeniz Ereğlisi'nden olan Kürekçi Ali Efendi'nin oğludur. İlk mektebe devam ettiği sırada Topçubaşı Bâlâ Süleyman Ağa Mektebi hocası Şumnulu Ömer Rüşdü Efendi'den sülüs ve nesih yazılarını öğrenmeye başladı, 1871'de Bahri Efendi'den icâzet aldı. Oğlu Muhiddin Hattatoğlu'nun verdiği bilgiye göre Fâik Efendi'nin Bâlâ Camii'nde yapılan icazet merasiminde Reîsülhattâtîn Kazasker Mustafa İzzet Efendi de hazır bulunmuş ve icâzet kıtasının altına icâze cümlesini bizzat yazmıştır. Fâik Efendi daha sonra talebesi olmak istediği Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin tavsiyesiyle onun öğrencisi Mehmed Şefik Bey'e devam etmiştir. Sekiz yıl Şefik Bey'den yazı meşketmiş, ondan sülüs nesih ve sülüs celîsinin inceliklerini öğrenerek zamanının önde gelen hattatları arasına girmiştir. Fâik Efendi resmî bir görev kabul etmeyip hayatını Cerrahpaşa'da Davutçeşmesi sokağındaki evinde kitap okuyarak, üstatlann yazılarını inceleyerek ve yazı yazarak geçirmiştir. Yalnız hocası Ömer Rüşdü Efendi'nin vefatı üzerine Süleyman Ağa Mektebi ile diğer bazı mekteplerde geçici olarak hüsn-i hat hocalığı yapmıştır. 20 Cemâziyelâhir 1337'de (23 Mart 1919) vefat eden Fâik Efendi'nin kabri Silivrikapı dışında, Seyyidnizam caddesinde Bâlâ Kabristanı'nda set üzerindedir.

Hat sanatı yanında mürekkep yapma, kâğıt aharlama ve murakka' hazırlama işinde de usta olan Fâik Efendi, tezhip sanatını Beyazıt'ta kâğıtçılar ve mücellitler kâhyası Hacı Ahmed Efendi'den öğrenmiştir. Sesi güzel olan Faik Efendi mûsikiye de aşina bir sanatkârdı. Ancak onun asıl kıymet ve şöhreti hat sanatının sülüs, nesih ve celî saha-sındadır. Halen Topçubaşı Bâlâ Süleyman Ağa Külliyesi'ndeki Şefik Efendi yolunda mevcut celî-sülüs yazıları. Faik Efendi'nin yazı sanatındaki seviyesini gösteren ve günümüze ulaşan güzel örneklerdendir.

Bâlâ Külliyesi içinde yer alan türbenin iki cephesini kaplayan ve ahşap saçakla pencere kemerleri arasında bulunan. 16 m. uzunluğunda ve 40 cm. eninde, mermer üzerine hakkedilmiş celî-sülüs hatla Âyetü'l-kürsî ile Fecr sûresinin 24-30. âyetleri Fâik Efendi'nin hattıyladır. Türbe cephesine ihtişam veren bu kitâbenin ketebesinde "Fâik min telâmîz-i Mehmed Şefik 1312" ibaresi vardır. Bâlâ Çeşmesi'nin sağında ve solunda celîsülüs ile 35 x 115 cm. ebadında mermere hakkedilmiş, Enbiyâ sûresinin 30. âyetiyle İnsân sûresinin 21. âyetini ihtiva eden 1309 (1892) tarihli hatlar da Fâik Efendi'nindir. Bugün ilkokul olarak kullanılan tekkenin duvarındaki çeşme aynasının 1313 (1895) tarihli beyzî gömme mermer kitâbesiyle tekkenin kapısı üstündeki celî kitabe de Fâik Efendi'nin hattıyladır. Bu kitâbe, Topkapı Sarayı ikinci avlusunun kubbe altı tarafında teşhir edilmektedir.

Fâik Efendi'nin Bâlâ Külliyesi'ndeki bu eserlerinden başka İbnülemin Mahmud Kemal'in

Son Hattatlar adlı kitabında neşrettiği biri 1314 (1896) tarihli celî-sülüs müsennâ, diğeri celî-sülüs ve nesih iki levhası ile Edirnekapı Atik Ali Paşa Camii'nde "ve yut' ımûne't-taâme alâ hubbihî" (el-İnsân 76/8) levhası da bilinen güzel eserleri arasında zikredilebilir. Ayrıca büyük boy bir Kur'ân-ı Kerîm'i Âl-i İmrân sûresine kadar yazmış, bunun yanında en'âm-ı şerifler, dua mecmuası ve levhalar da hazırlamıştır. Fâik Efendi'nin Mehmed Şefik Bey'den aldığı meşkler ve muhtelif yazılarla, iğnelenmiş pek çok yazı kalıbı ve icazetnamesi oğlu Muhiddin Hattatoğlu tarafından Topkapı Sarayı Müzesi'ne hediye edilmiştir.

Fâik Efendi, hocası Mehmed Şefik Bey'in hazırladığı Kudüs'teki Ömer Camii'nin (Kubbetü's-sahre) celî yazılarını Alâeddin Bey'le (ö. 1305/1887) beraber iğneleyerek kalıplarını hazırlamış, bu sebeple de hocasının takdirini kazanmıştır.

Yetiştirdiği hattatlar arasında Hafız Mahmud Efendi, Emirgân imam ve hatibi Hafız Sâdık Efendi, Hacı Vâsıf Efendi ve Bâlâ Dergâhı'nın son şeyhi Fahreddin Efendi sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi’, I, 58; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 341, 342; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 89-92; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, 1, 31; Ayverdi, Osmanlı Mimarîsi III, s. 332; Muhiddin Hattatoğlu. “İstanbul Silivrikapı’da Topçubaşı Süleyman Ağa Mimarî Manzûmesi”, VD, IV (I918). s. 183-191; Hakkı Göktürk, “Bâlâ Camii ve Tekke, Türbe, Sebil ve Çeşmeleri”, İst.A, IV, 1955-1959; M. Baha Tanman, “Bâlâ Külliyesi”, DİA, IV, 555, 556.

Muhittin Serin

el-FÂİK fi GARÎBİ’l-HADÎS

الفائق في غريب الحديث

Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) hadislerde geçen nâdir kelimelere dair eseri.

Bazı hadislerde görülen anlaşılması güç veya birkaç anlama gelen kelimeleri açıklamak üzere yazılmış bir lügattir. Kelimelerin ilk iki harflerine göre alfabetik olan eserde bir hadisteki ilk garîb kelimenin geçtiği yerde aynı hadisteki diğer garîb kelimelerin de açıklanması ve bunların ayrıca alfabetik yerinde zikredilmemesi eserden faydalanmayı güçleştirmektedir. Her ne kadar kelimelerin ikinci harflerinin değişeceği yerde, aynı kökten olduğu halde orada zikredilmeyen bazı kelimelerin hangi harfle birlikte açıklandığı belirtilmekteyse de (meselâ fâ+şin harfleriyle başlayan garîb kelimelerin sonunda “feşveş” kelimesi şin+be, “feşcet” kelimesi mim + dal, “feşfâş” kelimesi cim + sin harflerinde ele alınmıştır söylenen yerde kelimeleri bulmak kolay olmamaktadır. Halbuki Ahmed b. Muhammed el-Herevi (ö. 401/1011) el-Ġaribeyn fi’l-Ḳurʾân ve’l-ḥadîs̱ adlı eserinde her kelimeyi alfabetiğinde almak suretiyle el-Fâʾiḳ’tekinden daha iyi bir sistem ortaya koymuştur. Arap dili ve edebiyatının en tanınmış âlimlerinden olan müellif garîb kelimeleri açıklarken âyet, Arap şiiri ve atasözleriyle istişhâd etmiş, bu arada gramer ve belagat konularındaki görüşlerini de belirtmiştir. Bu sebeple eser hem lügat hem de edebiyat kitabı görünümündedir.

Zemahşerî, garîbü’l-hadîs konusunda daha önce kaleme alınan Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, İbn Kuteybe ve Hattâbî’nin Ġarîbül-ḥadîs̱’lerini göz önünde bulundurmuş, sistemi farklı olmakla beraber İbn Kuteybe’nin eserinden büyük ölçüde faydalanmıştır (Bk. ibn Kuteybe, nşirin mukaddimesi, I, 80-88).

el-Fâʾik, ilk defa Haydarâbâd’da iki cilt olarak yayımlanmıştır (1324). Eseri muhtelif yazma nüshalarını dikkate alarak dört cilt halinde neşre hazırlayan (Kahire 1364/1945) Ali Muhammed el-Bicâ-vî ile Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim garîb kelimeleri metnin kenarında göstermiş, eserdeki bazı

kelimeleri dipnotta açıklamış ve kitapla ilgili çeşitli fihristler hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşeri, el-Fâ'ik fi ğarîbi'l-hadis (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü'l-Fazl). Kahire 1364/1945, I-IV, ayrıca bk. nâşirlerin mukaddimesi, I, 3-10; İbn Kuteybe, Garîbü'l-hadîs nşr. Abdullah el-Cebûrî), Bağdad 1397/1977, nâşirin mukaddimesi, I, 80-88; İbnü'l-Cevzî, Ğarîbü'l-hadîs (nşr. Abdülmu'tî Emîn el-Kal'acî), Beyrut 1985, nâşirin mukaddimesi, s, 17; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd M. et-Tanâhî), Kahire 1383/1963, I, 9, ayrıca bk. nâşirlerin mukaddimesi, I, 3-20; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-hadîş, s. 137-138; Süyûtî, Tedrîbü'râvî, Kahire 1385/1966, II, 185; Keşfuz-zunûn, II, 1206, 1217; M. Muhammed Ebû Zehv, el-Hadîş ve'l-muhaddişûn. Kahire 1378/1958, s. 476-477.

Selman Başaran

FÂİK PAŞA CAMİİ

Bugün Batı Yunanistan sınırları içinde bulunan Arta şehrinde XV. yüzyılda yapılmış bir Osmanlı camii.

Batı Yunanistan'ın Epiros bölgesinde, Türk döneminde Narda olarak adlandırılan Arta'da Faik Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Âşıkpaşazâde, XV. yüzyılın vezirlerinin adlarını ve yaptırdıkları hayır eserlerinin listesini verirken Fâik Paşa'nın da bir vakıf yapma kararında olduğunu açıklar. Bazı metinlerde "niyet etti", bazılarında ise "niyettedir" şeklinde yazıldığına göre Âşıkpaşazâde'nin tarihini yazdığı sıralarda Fâik Paşa'nın bu hayratını henüz inşa ettirmediği sonucu ortaya çıkar. Tevârih-i Âl-i Osman'ın esas metni 883'te (1478) İşkodra'nın fethiyle sona erdiğine göre eserin bu tarihlerde yazıldığı kabul edilebilir.

Fâtih Sultan Mehmed döneminin önemli, fakat o nisbette de az tanınan vezirlerinden olan Fâik Paşa'nın bu padişahın son yıllarında oldukça nüfuz kazandığı

ve kendisine Ramazan 883'te (Aralık 1478) geniş haslar verildiği bilinmektedir. Serez'de dalyanları, Selanik'te mülk ve haslarından başka Selanik çevresinde köyleri olan Fâik Paşa'nın buralardan elde edilecek gelirleri Narda'daki imaretine vakfettiği tapu defterindeki (nr. 167, s. 53) bir kayıttan öğrenilmektedir. 898'de (1492-93) düzenlenen ve 907'de (1501-1502) bir zeyil eklenerek geliştirilen vakfiyesinin sûretinde Selânik, Narda, Karlı ili, Yenice-i Vardar'daki evkafının Narda'daki imarete bağlandığı açıklanmıştır (VGMA, TD, nr. 623). Bu vakfiyede adı "Emîrü'l-ümerâ fi'l-âlem el-meşhûr bil-Fâik min benî âdem" olarak geçer. Fâik Paşa'nın Kefalonya Kalesi'nde bir cami ile bir muallimhâneden başka Narda'da cami, medrese, dârütta'lîm vb. vakıfları olduğu bildirilir. Yunanistan'ın batı kıyısında olan Kefalonya adası 1479-1500 yılları arasında çok kısa bir süre Türk idaresinde kalmış ve arkasından Venediklilerin eline geçmişti. Fâik Paşa'nın Narda ve çevresinde hayır eserleri bıraktığına göre aslen oralı olduğu da tahmin edilebilir. Nitekim türbesi de bu caminin yanındadır.

Evliya Çelebi XVII. yüzyılda Narda'yı ziyaret etmiş, şehirdeki kale ile bunun içinde altı cami, mescidler, medreseler ve sıbyan mekteplerinin varlığından bahsetmiştir. Buradaki Fâik Paşa Camii'nin şehrin dışında, Karye-i İmâret denilen kırk evlik bir müslüman köyünde olduğunu bildirir. Bağlık ve bahçelik bir mesire yerinin ortasında yer alan caminin yanında imaret, han ve medrese gibi ek binalar da bulunmaktadır. Ayrıca Balkan folklorunda önemli yeri olan burada mevcut 142 m. uzunluğundaki muhteşem köprü de Fâik Paşa tarafından yeniden yaptırılmıştı.

Arta, Türk-Rus savaşının arkasından 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması'nın 24. maddesiyle Yunanistan'a bırakılan topraklar içinde kalmıştır. Teselya'nın iki önemli şehri Volos ve Larissa ile birlikte Narda uzun tartışma ve pazarlıklardan sonra, buralardaki müslüman halkın ibadet hürriyeti ve mal güvenliğinin teminata bağlandığı ileri sürülerek Yunanlılar'a bağışlanmış, 6 Temmuz 1881'de resmen boşaltılarak Yunan hükümetine teslim edilmiştir. Ancak çok defa olduğu gibi şehrin tesliminden sonra hızlı bir tahrip başlayarak buradaki Türk eserlerinin imhasına girişilmiştir. 1953'te çok harap durumda olmakla beraber imaretten bozma Merati adını taşıyan köyün sağ tarafındaki ağaçlar arasında duran Fâik Paşa Camii'nin fotoğrafları bu maddenin yazarı tarafından elde edilmişti. Son cemaat yerinin tamamen yıkılmış olduğu bilinen caminin ve diğer yapıların bugünkü durumu ise öğrenilememiştir. Ayrıca sadece caminin restore edilmiş olduğuna dair bazı sözlü rivayetler varsa da doğruluk derecesi bilinmemektedir.

Fâik Paşa Camii kare planlı tek kubbeli bir yapıdır. Dışarıdan her bir kenarı 11.70 m. ölçüsündedir. Erken dönem Osmanlı yapılarında sık rastlanan muntazam kesme taş ve tuğla karma tekniğinde itinalı bir işçilikle inşa edilmiştir. XIV-XV. yüzyıl yapılarında görüldüğü gibi taşların arasına dikine konulmuş tuğla tekniğiyle de dikkati çeker. Giriş cephesinde kemerleri dört sütuna dayanan üstü kubbelerle örtülü üç bölümlü bir son cemaat yeri vardı. Geç bir dönemde (muhtemelen XIX. yüzyıl) bu son cemaat yerinin üzeri, saçakları ince ahşap direklere dayanan geniş ve kiremit örtülü bir sakıfla kapatılmıştı. Mermer söveli kapının üstünde beyaz bir levha varsa da bunun üstüne bir kitâbe işlenmemiştir. Kubbe de Rumeli camilerinde görüldüğü gibi poligon biçimli çifte kasnaklıdır. Her cephede altlı üstlü ikişer pencere açılmış, ayrıca sekizgen biçimli alt kasnağın dört

cephesinde de birer pencerenin içeriyi aydınlatması sağlanmıştır. Sağ köşesinde yükselen minare ise tamamen tuğladan yapılmıştı.

Elde edilen son fotoğraflarından anlaşıldığına göre en dışarıdaki saçak ortadan kaybolduğu gibi caminin son cemaat yeri sütunları, kemerleri ve kubbeleriyle hiçbir iz kalmayacak şekilde yok olmuştur. Caminin çevresinde olması gereken han, medrese gibi binalara dair bir bilgi elde edilememiştir. Caminin yakınında olan türbenin Fâik Paşa'ya ait olduğu bilinmektedir. Orlandos buradaki mezar taşında 905 (1499-1500) yılının okunduğunu haber verir.

Fâik Paşa Camii, XV. yüzyıl Osmanlı dönemi Türk mimarisinin klasik üslûbunun temsilcisi olan güzel bir eserdir. Âşıkpaşazâde'deki kayıt ve arşivdeki vakfiye sûreti bunun XV. yüzyıl sonlarında bir külliyenin merkezi olarak yapıldığını açıkça göstermektedir. Bu unutulmuş ve harabiyete terkedilmiş Türk eseri bir tarih yadigârı olarak ilgi beklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, TD, nr. 623; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 191; a. e. (Atsız), s. 243; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 642 vd; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 44, 284, 285 (vakfiye. 413), tür.yer.; A. Orlandos. Arkheion ton byzantinon mnemeion tes Hellados, II/2 (1936), s. 200-202; H. Hold - H.von Hofmannsthal, Griechenland, Baukunst-Landschaft- Volksleben, Berlin, ts., rs. 138; Ayverdi. Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri IV, s. 298; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri", TM, XII (1955), s. 212-214; a.mlf., "Yunanistan'da Unutulmuş Eski Bir Türk Eseri", BTTD, I/5 (1968), s. 67.

Semavi Eyice

FÂİK PAŞA KÖPRÜSÜ

(bk. ARTA KÖPRÜSÜ)

FÂİK REŞAD

(ö.1851-1914)

Edebiyat tarihi ve hal tercümeleri sahasındaki çalışmaları ile tanınan yazar, şair, eğitimci, gazeteci ve hattat.

1 Zilhicce 1267'de (26 Eylül 1851) İstanbul'da doğdu. Alay emini İzmirli Hacı Tâhir Efendi'nin oğludur. Asıl adı Ahmed Reşad ise de devrin kalemlerindeki âdet dolayısıyla kendisine verilen Fâik mahlası ile birlikte tanınmıştır. Anne tarafından büyük babası olan Dîvân-ı Hümâyun hâcegânlarından İhya Efendi'ye mensubiyetini belirtmek üzere yazı ve eserlerinin çoğunda ismini uzun süre "İhya Efendi Hafîdî Reşad" şeklinde yazmıştır.

Tahsiline Sultanahmet'teki sıbyan mektebinde başladı, daha sonra Divanyolu'nda Mektebi İrfâniyye Rüşdiyesi'ne kaydedildi. Buranın kapanması üzerine dört sene Bezmiâlem Valide Sultan Rüşdiyesi'ne devam etti; fakat orayı bitirmeden, o çağda hatırlı aile çocuklarının küçük yaşta kabul edildiği Bâb-ı Seraskerî Muhâsebe Kalemi'ne stajyer olarak alındı.

Kalemin nüfuzlu simalarından olan eniştesi vasıtasıyla girdiği bu memuriyette iki sene çalıştıktan sonra 5 Safer 1282'de (30 Haziran 1865) İhyâ Efendi, torunu Fâik Reşad'ı ileri gelen şahsiyetlerinden bulunduğu Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne naklettirdi. Burada iken şiire başlayan Fâik Reşad aldığı hususi derslerle filolojik ve edebî kültürünü ilerletmeye çalıştı. Gündüzleri kalemde Cem'i Efendi'den Farsça, sabahları vazifeye gitmeden önce de Ayasofya Medresesi talebesi Ali Efendi'den Arapça okuyordu. Zengin bir kültüre sahip olan Cem'i Efendi yaptığı şiir denemelerinde ona yardımcı olup yol gösteriyordu. İki yıl sonra buradan yine İhyâ Efendi'nin nüfuzu ile Hâriciye Nezâreti Mektûbî Kalemi'ne geçti (1284/1867). Mektûbî Kalemi yılları kültürü ve fikrî yetişmesi bakımından Fâik Reşad'ın hayatında müstesna bir yer tutar. Maiyetinde bulunduğu ve sonraları hepsi de önemli devlet makamlarına yükselen dört mektupçunun, kendisinin ileride çeşitli eserlerle ortaya koyacağı kitâbet sahasındaki kabiliyetinin

gelişmesi üzerinde kuvvetli tesirleri olmuştur.

Burada Fransızca'yı da öğrenen Fâik Reşad Fransız edebiyatından tercüme denemelerine başlamıştı. Koleksiyonlarını okuduğu Tercümân-ı Ahvâl, Tasvîr-i Efkâr gibi gazetelerin ardı sıra heyecanla takip ettiği İbret'teki Nâmık Kemal'in yazıları kendisinde yazı yazmaya gittikçe artan bir heves uyandırmaktaydı. Batı edebiyatını tanıması onun edebî zevkinde mühim değişmeler meydana getirdi. Bunun sonucunda o zamana kadar eski yolda yazdığı bütün şiirlerini yok ettiği gibi eski edebiyata ve o tarzın devam ettirildiği yeni şiirlere tenkitler yönelttiği bir makale ile ortaya çıkıp gerçek şiirin Batı'da olduğunu, artık edebiyatçılarımızın devri geçmiş köhne şeyler yazmak yerine kendilerine Batı şiirini örnek almaları gerektiğini ifade etmek ihtiyacını duyar ("Mektûbî-i Hâriciyye Hulefâsmdan İzzetlü Reşad Beyefendi Tarafından Gelen Varakadır", Hakāiku't-vekāyi', nr. 966, 17 Receb 1290/ 9 Eylül 1873). Bu gazetede önceleri Recāizâde Ekrem, Kemalpaşazāde Said gibi yeni fikirli kalem sahiplerinin yazıları yayımlanırken şimdi eskinin köhnemiş zevk ve alışkanlıklarını devam ettiren şairlerin manzumelerine sayfalarını açmasını tenkit ettiği ve uyandırdığı büyük tepkiyle ismini bir anda edebiyat âlemine duyurmasına yol açan bu yazı, o zamana kadar onu hiç tanımamış olan Nâmık Kemal'in Magosa'dan ilgisini çekip kendisiyle dostluk kurmasını sağladı. Eski edebiyat taraftarlarının en önde gelenlerinden ve aynı zamanda divan sahibi bir şair olan Şarkīkarahisarlı Abdi'nin şiddetli hücumu ile hararetlenen bir zemine kayan münakaşayı Magosa'dan takip eden Nâmık Kemal bu mücadelede Fâik Reşad'ı desteklemekteydi (geniş bilgi için bk. Akün, Nâmık Kemâl'in Mektubları, 1972, s. 426-429; krş.[Fâik] Reşad, Kemal ile Muhâberemiz, 1326, s. 6-11). Şair Abdi Hakāiku'l-vekāyi' gazetesinde, hakkında Frenklik ve dinsizlik ithamlarından başka risale şeklinde bastırdığı bir terkib-bend yazıp onu Türk şiir ve edebiyatının düşmanı ilân etmişti (bunun yayın haberi için bk. Hakāiku'l-vekāyi', nr. 1036, 12 Şevval 1290/2 Kânunuevvel 1873). Fâik Reşad bu sırada edebî çevrelerde Osmanlı edebiyatı aleyhinde çığır açmak isteyen bir kimse olarak tanınıyordu (Meselâ bk. "Aldığımız Bir Varakanın Aynıdır", Kırk Anbar, nr. 2, İstanbul 1290, s. 42; Fâik Reşad bu imzasız yazının Süleyman Paşazāde Hamdi Bey'e ait olduğunu söylüyor: Kemal ile Muhaberemiz, s. 9). Böylece kendisine basında yol açılmış bulunan Fâik Reşad'a 1874 yılında çıkmaya başlayan Medeniyet gazetesinin başmuharrirliği verilir. Ancak malî

husustaki anlaşmazlık yüzünden onun buradaki faaliyeti ilk sekiz nüshada sürebilmiştir.

Nâmık Kemal ile mektuplaşmaları devam ederken Ziyâ Paşa'nın 1874 Ekiminde çıkan Harâbât'ını Fâik Reşad eser aleyhindeki görüş ve tenkitleriyle birlikte Nâmık Kemal'e göndermişti. Nâmık Kemal de aynı yılın son aylarında tamamladığı, fakat devrin şartları dolayısıyla basılmasını mümkün görmediği Tahrîb-i Harâbât'ını ona yollamış ve kendi el yazısı ile onu istinsah edip lâzım gelen yerlere dağıtılmak üzere çoğaltmasını istemişti ([Fâik] Reşad, s. 29-30; krş. Akün, s. 469, 484). Yazısının güzelliğiyle daha o zamandan tanınan Fâik Reşad'ın 1875 yılında da sürdürdüğü istinsahlarla Tahrîb-i Hârâbat'ın etrafa yayılması ve ilgili ellere ulaşmasında aynı işi yapan başka bir iki kişiyle birlikte mühim bir hizmeti geçmiştir.

Kalemde birinci sınıf kâtipliğe yükselmişken bir ara Hâriciye Nezâreti Evrak Odası'na nakli yapılan ve on yedi yaşında evlenmiş de bulunan Fâik Reşad, hakettiği maaşı alamadığı için kendisini geçim sıkıntısından kurtarabileceği ümidiyle imparatorluğun uzak bölgelerinden birinde bir mektupçuluk elde etme hevesine kapılarak bir vaad üzerine geçici bir izinle Trablusgarp'a gitmiş, fakat umduğunu bulamayıp güçlükle tayininin yapıldığı Humus tahrirat müdürlüğünden istifa ederek İstanbul'a dönmüştü. İstanbul'a dönerken Midilli'de Nâmık Kemal'i ziyaret ederek bir hafta kadar onun misafiri olmuştu. Hal tercümesinde söyledikleriyle mevcut bilgiler birbirini tutmadığından Trablusgarp'a gidiş ve dönüş tarihi müphem kalan Fâik Reşad, üç aylık izinle ayrıldığı kalemdeki yerine bir başkasını tayin edilmiş buldu. Bir müddet önce Matbaa-i Âmire ve Tak-vîm-i Vekāyi' müdürü olan Ahmed Midhat kendisine çok geçmeden Takvîm-i Vekāyi' gazetesinin başmuharrirliğini sağladı. 1880 (1296 r.) yılı Martından itibaren Takvîm-i Vekāyi' Faik Reşad'ın elinde çıkmaya başlamışsa da Ahmed Midhat, Fâik Reşad'a faaliyetlerinde, bir sene sonra yayımına geçtiği Osmanlı adlı Fransızca-Türkçe gazete ile Tercümân-ı Hakîkat'e ağırlık verdirdiğinden Takvîm-i Vekāyî'in yayını yine aksar. Bu arada Şark mecmuasında da (1880-1881) çeşitli yazıları görünmeye başlayan Fâik Reşad gazetecilik faaliyetini sürdürmekte iken, evvelce Mektûbî Kalemi'nde maiyetinde çalıştığı Âli Paşazade Ali Fuad Bey Maarif nâzırı olunca (14 Muharrem 1299/6 Aralık 1881) kendisine, o vakitler çeşitli doğu

vilâyetlerinde kurulmasına karar verilen yeni maarif müdürlüklerinden (Mahmud Cevad, Maârif-i ümûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrââtı, İstanbul 1338, s. 216: 27 Rebîülevvel 1299/4 Şubat 1297 tarihli kararname) birini teklif etmesi üzerine Diyarbekir Maarif müdürlüğünü kabul ederek 1882 (1298 r.) Nisanında Diyarbekir'e gitti. Fakat burada yapılması gereken işlerin tahsisat yokluğu yüzünden gerçekleştirilemeyeceğini gördüğünden başka bir yere naklini istedi ve Van Maarif müdürlüğüne nakli yapıldı. Burada da bir iş görülemeyeceğini anlayınca yeni bir başvurusu sonucu bu defa Yanya Maarif müdürlüğüne tayin edildiyse de Yanya Valisi Ahmed Eyüp Paşa ile idari hususlarda anlaşmazlığa düştüğü için onun şikâyeti üzerine azledildi.

Arada kısa bir iki izin hariç altı sene kadar taşrada geçen bir hizmet devresinden sonra 1888'de (1304 r.) İstanbul'a mâzul olarak döndüğünde hususi mekteplerde hocalık yaparak geçimini sağlamaya çalışırken bir yandan da çeşitli gazete ve mecmualara yazılar yetiştirmekteydi.

Onun yazı hayatının en verimli devresi bu yıllarda başlar.

İstanbul'a döndüğü yıl Mürüvvet gazetesinde Muallim Nâci ile birlikte çalışan, onun ayrılmasından sonra gazetede başmuharrirlik de yapan Fâik Reşad'ın edebî görüşlerinde değişiklik olmuş, önceleri tenkit ettiği eski tarz şiire dönmüş, kalemini yeniden o yola çevirmişti. Bu vadide yazdıklarını, bir zamanlar yok ettiği şiirlerinden hatırında kalanlarla birlikte Güldeste adıyla bir kitapta topladı (İstanbul 1304). Eserinin önsözünde, vaktiyle eski tarz şiire yönelttiği tenkitlerden ve o yoldaki manzumelerini yok etmiş olmasından pişmanlık duyduğunu belirtir. Artık eski zevkteki şiirin en hararetli taraftarları arasında görünen Fâik Reşad Muallim Nâci, Şeyh Vasfî, Andelîb Esad, Müstecâbîzâde İsmet, Mehmed Celâl, Harputlu Hayri ve Üsküdarlı Talat gibi şairlerle içki ve saz meclislerine katılıyor, onlardan bazıları ile müşterek gazeller tertip ediyordu. Çalışmakta olduğu, Tercümân-ı Hakîkat ve Mürüvvetten daha sonraki yıllarda yayın hayatına giren Mekteb, Resimli Gazete, Hazîne-i Fünûn gibi edebî mecmualarda da yazı yazan Fâik Reşad'ın alâkası gittikçe eski edebiyatçılarımızın hal tercümeleri ve eserlerine yönelmekteydi. O zamana kadar bu çok ihmal edilmiş sahayı ele alan yazıları Hazîne-i Fünûn'da "Eslâf" adını taşıyan bir dizi içinde çıkmaya başladığında geniş bir ilgi toplamıştı. Fâik Reşad bir

yandan da o devirde büyük bir ihtiyaç duyulan ve ders programlarına da alınmış olan kitabet (yazışma ve kompozisyon) sahasında ardarda eserler yayımlar. Ayrıca mekteplerde okutulmak üzere hazırladığı kıraat ve antoloji kitapları yanında devrin modasına uyarak kalemini küçük hacimli romanlarda da denemekten geri kalmaz.

Yanya Maarif müdürlüğünden dönüşte dört sene devlet hizmetinden uzak kaldıktan sonra 1892'de (1308 r.) Matbûât-ı Dâhiliyye İdaresi mümeyyizliğine tayin edilip burada müdür muavinliğine kadar yükseldi. II. Meşrutiyetin ilânında bu vazifesine ilâveten kendisine Takvîm-i Vekāyi' müdürlüğü de verildi. Uzun bir süreden beri yayını kesintiye uğramış olan Takvîm-i Vekāyi' onun idaresinde yeniden çıkmaya başladı. Ancak bir müddet sonra girişilen umumi tensîkat sırasında lağvedilmeleri dolayısıyla her iki yerdeki vazifesini kaybederek açıkta kaldı. Kendi isteğiyle emekliye ayrılmışken 1911'de Defteri Hâkânî Nezâreti'nde yeni açılan Kadastro Mektebi kitâbet hocalığına tayin edildi. Devrin Ali Emîrî, Bağdatlı İsmail Paşa, Bursalı Mehmed Tâhir gibi biyografi ve kitâbiyat sahasının ünlüleriyle birlikte 1909 Kasımında Târîh-i Osmânî Encümeni muhabir âzalığına seçilmiş bulunan Fâik Reşad (TOEM, 1/1, 1 Nisan 1326, s. 8), 1911 yılında da Ali Ekrem'in Avrupa'ya gitmesi dolayısıyla. Darülfünûn Edebiyat Fakültesi'nde okutmakta olduğu târîh-i edebiyyât-ı Osmâniyye dersi için onun yerine vekil hocalığa getirildi. Bir müddet sonra dönen Ali Ekrem'in Cezâyir-i Bahr-i Sefîd valiliğine ikinci defa tayin edilip fakülteden tekrar ayrılmasıyla 1912-1913 ders yılında bu vazifeye asaleten tayini yapıldı. Balkan Harbi'nde Trablusgarp'ın elden çıkması üzerine Ali Ekrem Edebiyat Fakültesi'ne yeniden dönmekle beraber nazariyyât-ı edebiyye dersi müderrisliğine nakledildiğinden Fâik Reşad kürsüsünü muhafaza edebildi. Buradaki ders notlarından Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye adlı eserini ortaya koydu. 21 Mayıs 1912'de binlerce evi yakıp yok eden İshak Paşa yangınında evinden başka ömrü boyunca topladığı çok değerli eserlerden meydana gelen zengin kütüphanesi, nâdir yazma ve hat koleksiyonlarının yanı sıra bütün notları ve hazırlamakta olduğu eserlerin hiç biri kurtulamadan yanıp kül oldu. Bu dayanılması güç felâketin ardından, Târîh-i Edebİyyât-ı Osmâniyye'sinin kitap şeklindeki esas baskısı henüz çıktığı bir sırada. 1913-1914 ders yılı başında yetersizliği ileri sürülerek vazifesine son verildi. Yakın dostu Ali Emîrî, onun buradaki hocalığını kaybetmesini o sırada çıkan eserine karşı yaptığı tenkitler

dolayısıyla M. Fuad Köprülü'ye bağlamakta, hayatının son devresinde böyle bir darbeye uğramasına, yerine göz dikmiş bulunduğunu söylediği Köprülü'nün sebep olduğunu ileri sürmektedir (Ali Emîrî, "«-Bir Hiciv Münasebetiyle-» Serlevhasıyla 44 Sayılı Yeni Mecmua'daki Makaleye Cevab", Osmanlı Târih ve Edebiyat Mecmuası, nr. 1, 31 Mayıs 1334, s. 52-53, 54). Dârülfünun'dan ayrıldıktan sonra kendisine İnâs Sultânîsi'nde edebiyat öğretmenliği verilen Fâik Reşad bozulan sağlık durumu elvermediğinden burayı bırakarak ancak Kadastro Mektebi'ndeki kitâbet hocalığını sürdürebildi. Üst üste uğradığı yıkımlarla derin bir yeis içine düşen bu emektar kalem sahibi 26 Haziran 1914'te vefat etti. Mezarı Erenköy'de Sahrâyıcedid Kabristanı'ndadır.

Birçok nesillerin, araya zevk ve görüş farkları girse de kendisini uzun yıllar bir üstat olarak tanıyıp saydığı Fâik Reşad, her şeyden önce eserlerinin çokluğu ve uzun sürmüş yazı hayatının verimliliğiyle kendini kabul ettirmiş bir isimdir. Zamanının kültür ve eğitim alanındaki ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışan eserleri şöhretini yaygınlaştırdıktan başka kendisini kültür hayatımızda bir rol sahibi de yapmıştır. Devrinin imkân ve şartları ölçüsünde ortaya koyduğu eserler kalıcı bir hüviyet taşımasa da daha ileri ve gelişmiş seviyedeki çalışmalara zemin hazırlayıcı bir hizmet görmüştür. Yazı yazma usulleri (kitabet/kompozisyon) alanında yorulma bilmeden yıllar boyunca verdiği ve sahasının birer klasiği olmuş eserleriyle nesillere hocalık etmiş ve onlara bir yazış ve ifade disiplini kazandırmış olan Fâik Reşad'ın Türk fikir hayatına getirdiği katkıların en başta geleni edebiyat tarihi sahasındadır. Türk edebiyatının çok ihmal edilmiş olan mâzisini araştırmaya hazırlıklı ve en sebatlı bir şekilde yönelen kimse başlangıçta sadece odur. Edebiyat tarihinin ehemmiyetini en iyi gören biri olarak yıllarını bu sahada çalışmaya sarfetmiştir.

Edebiyatımızın geçmişteki simaları hakkında bir dizi tutturarak devam ettirdiği hal tercümesi ve değerlendirme yazıları ile, tezkirelerde unutulup kalmış bilgileri geniş okuyucu kitlesine yaymak vazifesini üstlenmiş, Türk edebiyatının mâzisine karşı mevcut olmayan bir ilgiyi yaratmaya çalışmıştır. Bu sahada henüz kendisi ortaya çıkmadan önce Muallim Nâci'nin Osmanlı Şâirleri adı altında topladığı yazılarla oldukça sathî bir şekilde denediği bu işi Fâik Reşad, araştırma ve derinleştirme gayretinin ağır bastığı çalışmaları ile daha ileriye götürmüştür. Fâik Reşad'ı açtığı bu

yolda çok geçmeden Bursalı Mehmed Tâhir'in çapını daha iyi hissettiren hal tercüme çalışmaları takip edecektir.

1890 sonrası ile II. Meşrutiyet yılları arasının Türk okuyucusu, kendi milletinin eski şair ve edebiyatçıları hakkındaki bilgileri en çok onun küçük çapta portreler çizen hal tercümesi yazılarından edinir. Fâik Reşad bu bilgilere ulaşabilmek için bütün İstanbul kütüphanelerini yıllarca dolaşmış, doğru dürüst fihristleri bile bulunmayan yığın yığın kitap karıştırmış, notlar almış, Fatîn Efendi'nin sadece yakın devreye ait eseri hariç o zamana kadar hiçbiri basılı olmayan tezkirelerin söylediklerini başka hal

tercümesi kaynakları, tarihler ve divanların yanı sıra devamlı dolaştığı sahaflarda gördüğü yahut da kendi kütüphanesine kazandırmış olduğu yazma eser ve mecmualardan çıkarmaya uğraştığı yeni bilgilerle zenginleştirmeye ve tamamlamaya gayret etmiştir.

Türkiye'de edebî geçmiş fikrinin doğmasına kılavuzluk eden çalışmaları Fâik Reşad'ı kronolojik bir sıra gözetmeden rastgele hal tercümelerine el atmak yerine, zamanla Osmanlı edebiyatını daha geniş çerçevede ve bütünü içinde kuşatmaya yönelik eserlere götürür. Abbė Toderi'nin sahaflarda rastlanması münasebetiyle De la littėrature des Turcs (Fr. trc, Paris 1789) adlı kitabı etrafında açılan bir mübâhese dolayısıyla ("Bir Mecelle-i Cemile-Târih-i Edebiyyât-ı Os-mâniyye", İkdam, nr. 1976, 1 Ramazan 1317 / 21 Kânunuevvel 1315; Musâhebe: "Bir Mecelle-i Cemîle - Târih-i Edebiyyât-ı Osmâniyye", Mecmûa-i Edebiyye, nr. 31, 10 Ramazan 1317/30 Kânunuevvel 1315, s. 1) yazdığı yazıda söyledikleri, onun edebiyat tarihini yazma meselesinde üç cilt olarak tasarladığı Târih-i Edebiyyât-ı Osmâniyye adlı kitabına gelmeden çok önce gaye ve düşüncelerinin vardığı noktaları göstermektedir. Kendimizin yapamayıp da yabancıların bize dair meydana getirmeye muvaffak oldukları eserler karşısında daima üzüntü duyduğunu ifade eden Fâik Reşad, eski müelliflerin gerekli malzeme ve kaynakları hazırlamış oldukları halde, edebî geçmişlerine merak duymayan nesiller bunlar üzerinde çalışma gayreti göstermediklerinden edebiyat tarihimizin bir türlü meydana konulamamış olması üzerinde durarak bunun ne derece büyük bir kayıp olduğuna işaret eder. Yazısında kendisinin bu eksikliği karşılamak üzere yedi sekiz yıldan beri bütün şuarâ tezkirelerini karıştırıp çeşitli kaynakları elden geçirmek suretiyle Osmanlı Devleti'nin

kuruluşundan kendi zamanına kadar gelen şairleri tam kadro ile içine alan bir eser hazırlamakta olduğunu duyurur. Her bir şairin hal tercümesini ve eserlerinden seçilmiş örnekler veren kitabının bu şairlerin edebî hüviyetlerini ve mensup oldukları devirlerin hususiyetlerini gösterecek tahlilleri de içine aldığını kaydeder. Buna mukabil Fâik Reşad, sadece yazılmış kısımları Kāmûsül-a'lâm hacminde iki büyük cilt tutan bu eserini böyle kitaplara karşı olan ilgisizlik dolayısıyla bastıramadığını bildirmektedir ("Edîb-i Zî-iktidâr Saâdetlü Reşad Beyefendi Hazretleri Tarafından İrsal Buyurulmuştur", Mecmûa-i Edebiyye, nr. 32, 6 Kânunusâni 1315/18 Kânunusâni 1900, s. 1-2). Fâik Reşad, edebiyat tarihimizin yazılmamış olmasının kaynak ve malzeme eksikliğinden değil zamanın kalem sahiplerinin ihmal ve gayretsizliğinden, kütüphanelerde yatan birer hazine değerindeki eserlere el bile sürülmemesinden ileri geldiği görüşünü hayatının sonuna kadar tekrarlar (Meselâ bk. Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, 1913, s. 25-26). Fâik Reşad, mevcut malzeme içinde tezkirecilerin eserlerinin edebiyat tarihimizin esas rüknü, hiç değilse ondan birer fasıl olarak değerlendirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Hazırladığını söylediği eserinden "tezkire" adıyla bahsedişi de bu bakımdan dikkat çekicidir. Edebiyat tarihi sahasındaki büyük çalışmalarından bir başkası olmak üzere, Eğridirli Hacı Kemal'in Câmiu'n-nezâir'ini model tutarak hicrî XII. asır başlarından (milâdî XVII. asır sonları) kendi zamanına kadar gelmiş şairlerin nazirelerini bir araya getirecek bir eser hazırlamakta olduğunu haber verdiği gibi ondan bir de örnek yayımlar (Mecmua-i Edebiyye, nr. 33, 13 Kânunusâni 1315/25 Kânunusâni 1900, s. 2).

Sahafların sâdık bir müdavimi, değerli bir eser için para esirgemez bir kitap meraklısı olarak tanınan Fâik Reşad'ın bir şöhreti de rik'ada üstat bir hattat oluşudur. Divanlardan, nâdir eserlerle kaynak değerini taşıyan yazmalardan rik'ası yanında nefis bir ta'likle yaptığı birçok istinsah bilinmektedir. Ancak bütün bunlar kütüphanesini silip süpüren yangında yok olmuştur. Onun rik'a yazısı ile istinsah ettiği, elimizde bulunan Riyâzî tezkiresi üzerinde kendisi tarafından ikinci defa istinsah edildiğini bildiren 17 Mayıs 1329 (30 Mayıs 1913) tarihli kaydı. Fâik Reşad'ın çalışmaları için muhtaç olduğu yazma kaynakları yangından sonra yeniden elde etmeye çalıştığını göstermektedir (Rik'adaki mahareti hakkında bk. TOEM V/30, s. 345; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 740; rik'asından bazı örnekler için bk. a.e., s. 739, Kuntay, 11/1. s 584).

Eserleri.

A) Hal Tercümesi ve Edebiyat Tarihiyle İlgili Çalışmaları.

1. Eslâf (I-II, İstanbul 1311-1312). Osmanlı şair ve âlimlerinin hal tercümeleriyle manzum eserlerinden parçalar veren ve müellifin "tezkire" diye takdim ettiği eser, aynı adla Hazîne-i Fünûn mecmuasında çıkan yazı serisinin (1-1, 1 Muharrem 1311-III/50, 12 Zilhicce 1312) okuyuculardan gelen ısrarlı istek üzerine, orada olduğu gibi herhangi bir kronolojik veya alfabetik tasnife tâbi tutulmadan kitaplaştırılmış şeklidir.

2. Terâcim-i Ahvâl (İstanbul 1313). Eslâfın devamı, fakat hacimce ondan daha küçük olan eserin

Eslâftan farkı yalnız geçmiş asırlardaki şahsiyetlerle sınırlı kalmayıp çağdaşlarını da içine almasıdır. Müellif, öteki eserinin devamı olmakla beraber buna çağdaş şahsiyetleri dışarıda tutmayı icap ettirecek bir "eslâf" adını koymadığına işaret eder (Hazîne-i Fünûn, III/51-52, 18 Zilkade 1313, s. 510). Kitapta şair ve âlimlerden başka Kazasker Mustafa İzzet ve Vahdetî gibi iki hattata yer verilmiştir. Bu eser de önce dergide tefrika halinde yayımlanmıştır (Hazîne-i Fünûn, III/3, 18 Muharrem 1313 - nr 23, 11 Cumadelâhire 1313).

3. Terâcim-i Ahvâl-i Meşâhîr (İstanbul 1313). Altı hal tercümesinden ibaret olan bu kitapçık, çok daha küçülmüş bir çerçevede Eslâf'ı devam ettiren son kısımdır. Öncekiler gibi bunun da yayımı ilkin tefrika şeklindedir (Hazîne-i Fünûn, III/30, 1 Şaban 1313-nr. 38, 20 Ramazan 1313).

4. Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniye (İstanbul 1327 r./1 330 h./1911-1912 (taşbaskı); 2. bs. 1913). Müellifin Edebiyat Fakültesi'ndeki ders notlarından meydana gelen eserin ikinci baskısı, ilkine nisbetle onda bulunmayan bazı başka şairlere daha yer verilmesi ve ifadece ufak tefek birtakım değişiklikler yapılmış olması gibi eserin bütününe tesir etmeyen bazı farklılıklar gösterir. Üç cilt olarak tasarlanan eserin Âşık Paşa ile Şeyhülislâm Yahya Efendi arasındaki devreyi içine alan ilk cildi çıkabilmiş, Nef'î'den Şinâsi'ye kadarki devreye ait II. cildiyle sırf metinlere ayrılmış

olan III. cildin gerçekleşmesi mümkün olmamıştır. Kitap, Âşık Paşa'dan bu yana kronolojik sıra ile muhtelif edebî devreler içine yerleştirilmiş şairleri, tezkirelerde görülegeldiği gibi edebiyatın tarihî seyri ve içinde yaşanılan zaman ve sosyal muhitin şartları ile bağlantı kurulmaksızın tek tek bahis konusu eden esas kısımdan başka edebiyat tarihi hakkında umumi düşüncelerin yer aldığı uzunca bir girişten meydana gelmektedir. Eserin elli altı sayfasının ayrıldığı bu "Medhal" bölümünde edebiyat tarihinin tarifi, konusu, gaye ve faydası ile edebiyatta devirlerin tesbiti. Osmanlı edebiyatının ne zaman ve kiminle başladığı. Ahmed Vefik Paşa'dan naklen Oğuz Türkçesi'nin bir şubesi olması sıfatıyla Osmanlıca'nın kökünün Orta Asya'ya çıktığı, eski edebiyatta nazım ve nesrin mahiyeti, şiirde aruz ve hece vezninin yeri, yazı dilinin geçirdiği değişme ve eski edebiyatın şair kadrosu gibi meseleler ele alınmaktadır. Burada edebiyat tarihi disipliniyle ilgili nazarî hususların dünyaca tanınmış otoriteler yerine İsmail Safâ, Muallim Nâci, Müftüoğlu Ahmed Hikmet, Ali Ekrem gibi yazarlardan yapılan alıntılardaki sathî görüşlere dayandırıldığı görülür. Sağlam bir edebiyat tarihi bilgisine ulaşılmadığı, henüz ciddi hiçbir çalışmanın ortada bulunmadığı bir zamanda Hara bâtta ki çalışması ve onun Türk edebiyatının geçmişi hakkında ilk toplu görüşler getiren meşhur "Mukaddime'si dolayısıyla edebiyat tarihi üzerinde konuşmaya en yetkili bir kimse sanılan Ziyâ Paşa'nın görüşlerini bunlar hakkında Nâmık Kemal'in yaptığı tenkidlere ilâveten bir defa daha tenkitten geçirme ihtiyacını duyan müellif burada edebiyat tarihimiz namına birtakım düzeltmelerde bulunur. Fâik Reşad, Osmanlı edebiyatının geçmişini manzum sahayı esas alan bir tutumla Âşık Paşa'dan başlayıp Şinâsi'ye kadar gelen on iki ayrı devreye ayırmaktadır. Devrelerin her birini belli bir şair etrafında toplayan bu görüşe göre edebiyat tarihimizi nazım sahasında Âşık Paşa, Şeyhî, Ahmed Paşa. Necâtî, Zatî, Bakî, Nef'î, Nâbî, Nedîm, Râgıb Paşa, Şeyh Galib, Şinâsi (taşbaskıda Ziyâ Paşa) devirleri meydana getirir. Fâik Reşad, bu on iki devri edebiyat tarihinin umumi seyri ve edebî inkişaf bakımından mânalandıran ikinci bir tasnifle de Âşık Paşa ile Zatî arasındaki devreyi Osmanlı şiirinin çocukluk devresi, Bâkî'ninkini olgunluk, Nef'î ve Nâbî devrelerini yükseliş, Şeyh Galib devrini çöküş çağı olarak görür. Ona göre III. Mustafa ile Abdülmecid devri başlarına kadar olan zaman arasında bir sönük devre olup bunu önceki bütün devreleri gölgede bırakacak surette Şinâsi, Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal, Ârif Hikmet ve Osman Şems gibi şairlerin yer aldığı devre yani Şinâsi devresi takip etmiştir. FÂik Reşad, her devreyi bir şair etrafında

merkezleştirdikten başka bunları doğuştan çöküşe doğru bir seyir içinde gruplandıran, daha sonrası için hepsinden parlak bir gelişme ve oluş tanıyan bu devre taksiminin hangi ölçülere ve ne gibi esaslara dayandığını izah etme lüzumunu duymamıştır. Bir edebî devreyi diğerinden ayıran hususiyet ve farkları göstermediği için bütün bu tasnifler indî kalmaktan öteye geçmemiştir. Edebiyatın Osmanlılar'a Selçuklulardan devrolunduğunu ifade eden Fâik Reşad, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önce ölmüş, Osman Gazi zamanını idrak etmekle beraber Osmanlı ülkesine ayak basmayan Sultan Veled'in de

bu ülke dışındaki bir sahada yaşamış ve faaliyet göstermiş olmasına işaret ederek aruz veznini ilk defa kullanan o olduğu zannından hareketle Osmanlı şiirini Âşık Paşa ile başlatır. Kadı Burhâneddin ve özellikle Yûnus Emre'nin varlığını nazarı itibara almayan bu görüş daha o zaman tenkide uğrar. Gibb gibi Osmanlı edebiyatını sadece şiir dairesi içinde düşünen Faik Reşad nesri hemen hemen eserinin dışında bırakmış gözükür. Şeyhülislâm Yahya Efendi'ye kadar uzanan devreler içinde yalnız Darir ile Sinan Paşa'ya temasla yetinen müellif, eserini ders kitabı çerçevesi içinde sınırlı tutmak endişesinin yanı sıra daha ziyade giriş kısmında görüldüğü üzere eski nesri köhne ve gayri tabii bir iş sayan görüşe tâbi olmuştur. Bütün bu yönlerine rağmen edebiyat tarihinin çeşitli meseleleri üzerinde duran ve onun ne olduğunu anlatmaya yönelik "Medhal"i ve bahis konusu ettiği şairler hakkında bilgice daha vukuflu ve sağlam yapıda oluşu ile Fâik Reşad'ın eseri, kendinden Önce Abdülhalim Memduh (1888) ve Şehabeddin Süleyman'ın (1910) ortaya koydukları Târih-i Edebiyyât-ı Osmâniyye'lere nisbetle daha ileriye doğru atılmış bir adımdır. İkinci ve esas baskısı tamamlandığı sıralarda Fuad Köprülü'nün "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" adlı yazısının gerçek ve modern bir edebiyat tarihi anlayışını gözler önüne serdiği (Bilgi Mecmuası, nr. 1, Teşrînisanî 1329, s. 3-52), hemen arkasından da Şehabeddin Süleyman ile ortaklaşa hazırlanmakla beraber bütününe kendi damgasını vurduğu Yeni Osmanlı Târih-i Edebiyâtı'nın gözüktüğü bir devir için, halk şiirini "yâve" diye gören, Ali Şîr Nevâî'yi ve Çağatay edebiyatının bütün şairlerini Acem sayan Fâik Reşad'ın eseri gecikmiş bir eserdi. Onun, yayımlanış tarihinden yirmi yirmi beş yıl önce meydana konmuş olsa edebiyat tarihimizi derleyip toplama yolunda ileriye doğru bir merhale ifade edebilecek Târih-i Edebîyyât-ı Osmâniyye'si kusurlu bulunan bazı yönleriyle tenkit edilse de

hararetle karşılanmış, yıllarını verdiği bu sahadaki vukufu kabul edilen bir üstadın elinden çıkmış olması itibariyle kendine ayrıca bir ehemmiyet atfolunmuş, hakkında toplu ve sağlam bilgi edinilebilecek çalışmalardan yoksun kalan bir vadide memleketimizde ilk defa hazırlanmış benzeri bulunmaz eser olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerde, Abdülhalim Memduh ile Şehabeddin Süleyman'ın Târih-i Edebiyyât-ı Osmâniyye'leri onunki ile mukayese edilmek şöyle dursun hiç yokmuş gibi kale bile alınmaksızın memleketimiz için sahasında ortaya konulmuş tek eser olduğu üzerinde ittifakla durulan bir nokta teşkil eder. Fuad Köprülü, müellifinin şahsî meziyetlerini öne alarak bir yandan bunları belirtirken öte yandan eseri edebiyat tarihinin ilmî usullerine uzak kalmış olması yönünden tenkit eder. Yayımlanışının ardından ilkin Cem Sultan hakkındaki kısmı hemen gazete sütununda yer bulan (Peyâm Edebî İlâve), nr. 6, 2 Kânunusâni 1329, s. 7) kitap hakkında tenkit ve takdirin bir arada yer aldığı şu yazılar birbirini takip eder: Köprülüzâde Mehmed Fuad'ın, "Târih-i Edebiyyât-ı Osmâniyye" (Tasvîr-i Efkâr, nr. 935, 26 Teşrnisaâni 1329/9 Kânunuevvel 1913) ve "Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında" (Bilgi Mecmuası, nr. 2, Kânunuevvel 1329, s. 192-196; önceki yazının küçük değişikliklerle tekrarıdır) adlı yazıları ile "Yeni Kitaplar - Târih-i Edebiyyâtı Osmâniyye" (Peyâm Edebî İlâve nr. 7, 7 Kânunusâni 1329, s. 7) isimli makale.

5. Kemal ile Muhaberemiz (İstanbul 1326). İç kapağında "Edîb-i 'Azam Kemal" başlığını taşıyan eser. Fâik Reşad'ın Nâmık Kemal ile tanışmasına vesile olan edebî hadise ile aralarındaki mektuplaşmayı ve kendisinin ona dair hâtıralarını anlatır.

6. Târîh-i Matbuat-ı Osmâniyye. Kendi İfadesinden anlaşıldığına göre Türk basın hayatının 1870 1i yıllardan bu yana çeşitti hadiseleri ve orijinal tipteki insanları ile macera ve tarihini anlatan hâtıralarla örülü bir eserdir. Bu âlemin bilinmeyen taraflarını gün ışığına çıkaracak, içinden gelip geçmiş, kimisinin adı bile bilinmeyen simalarının portrelerini verecek olan bu eser, üzerinde yıllarca uğraştıktan sonra tamamlanmak üzere iken İshak Paşa yangınında bütün müsveddeleriyle yok olmuştur. Eserin, bir vakitlerin emektar gazetecisi Lehli Hayreddin ile Medeniyet gazetesi sahibi Ârifâki hakkındaki kısmı yangından bir yıl önce yayımlandığı için (Musavver Nevsâl-i Osmânî, İstanbul 1326, II, 155-166) kurtulabilen yegâne

sayfalarıdır.

Faik Reşad'ın edebiyat tarihini ilgilendiren çalışmaları arasında, "İhyâ-yı Âsâr" başlığı altında yaptığı Dîvânçe-i Vecdi (İstanbul 1308), Azerî İbrahim Çelebi'nin Nakş-ı Hayâl (İstanbul 1313) neşirlerinden başka Fuzûlî'nin Gayr-ı Matbu Eş'ârı (İstanbul 1314) adlı eserinin yanı sıra tezkiresinin basılması münasebetiyle Sehî hakkında kaleme aldığı incelemesini de zikretmek gerekir (Âsâr-tıEslâfdan Tezkire-i Sehî, İstanbul 1325, s. 141-144). Faik Reşad, yayın sahasına konulan Latîfî tezkiresi için de aynı şekilde tanıtıcı bir yazı kaleme almıştır ("Cevdet Beyefendi'ye", Âsâr-ı Eslâf Tezkire-i Latin, İstanbul 1314, s. 375-381).

B) Kitâbete Dair Eserleri. Fâik Reşad ın yazı yazma usulleriyle resmî ve hususi yazışma ve mektuplaşmalara dair farklı ve yeni bir metot zihniyetiyle hazırladığı eserler çeşitlidir. Bunlar benzerlerinden çok üstün bulunduğundan geniş bir rağbet görmüş, defalarca basılmıştır. İçlerindeki seçme örnek metinlerle bunlar aynı zamanda birer antoloji gibidir.

1. Amelî ve Nazari Ta'lîm-i Kitâbet yâhud Mükemmel inşâ (İstanbul 1307, 4. bs. 1313). Çıktığı yıl içinde hemen ikinci baskısı yapılan bu eser zengin ve sistematik muhtevası ile büyük bir ilgiyle karşılanmış, uzun seneler idâdîler ve yüksek okullarda okutulmuştur. Tanınmış yazar ve edebiyatçılarımızdan seçme metinlere de yer veren eser hakkında Ahmed Midhat çok övücü bir makale yazmıştır (Tercümân-ı Hakikat, nr. 3834, 13 Nisan 1307).

2. Ta'lim-i Kitâbet, Zeyl 1: İmlâ ve Galatât (İstanbul 1308). İkinci baskısı Rehber-i İmlâ adıyladır (1309).

3. Ta'lîm-i Kitabet, Rehber-i Esmâ-i Türkiyye (İstanbul 1308, Ali Nazıma ile birlikte).

4. Numûne-i Şi'r ü İnşâ (İstanbul 1308, 2. bs. 1312). Birinci kısmı kitabete dairdir. İkinci kısımda nazım hakkında teknik bilgiler yanında divan şiiriyle yeni şairlerden seçme metinler yer alır.

5. Fenn-i İnşâ (İstanbul 1310, 3. bs 1315). Konu hakkında çok derli toplu

bilgiler veren eser, çeşitli kategoriden mektup örnekleriyle ifadede dikkat edilmesi gereken hususları gösteren nesir tahlillerini içine alır.

6. Numûne-i Kitabet ve Fenn-i İnşâ (İstanbul 1311; eser hakkında bk. Hazine-i Fünün, III/32-33, 19 Kânunusâni 1311, s. 364).

7. İlaveli Numûne-i Kitâbet (İstanbul 1315).

C) Seçme Metin ve Kıraat Kitapları.

1. Yem Letâif-i İnşâ (İstanbul 1307). Mustafa Refik'in Çaylak Tevfik tarafından yapılmış zeyliyle birlikte beş kitaptan meydana gelen Letâif-i İnşâ adlı eserinin devamı olan kitap, divan edebiyatının meşhur simaları ile Tanzimat sonrası Türk edip ve yazarlarından seçilmiş nesir örneklerini bir araya getirir.

2 Muharrerât-ı Nâdire yâhud Hazîne-i Müntehabât (İstanbul 1307). Önceki eserin yeni bir ad altında devamı olan kitapta,

ondan farklı olarak ağırlık yenileşme devri Türk yazarlarından seçilen metinlere verilmiş, Epiktet dahil bazı Batılı müelliflerden yapılan tercümeler de konulmuştur.

3. Camiu'l-iber (İstanbul 1308). Yerli ve yabancı kaynaklardan taranmış vecizeler ile hikmetli sözleri alfabe sırasıyla bir araya getiren eser mensur ve manzum olmak üzere iki kısımdır. Eski alfabenin on birinci harfi olan "z"ye kadar olan manzum kısmı yarım kalmıştır.

4. Kıraat (I-V, İstanbul 1311-1314). Mektepler için tertip edilip defalarca basılan toplam 1144 sayfalık eserin son iki cildi İbrâhim Aşkî ile birlikte hazırlanmıştır. Bu okuma kitabında ansiklopedik bilgiler verecek, ilme ve çalışmaya teşvik edici imzasız parçalar yanında özellikle Muallim Nâci, Recâizâde Ekrem, İsmail Safâ ve Tevfik Fikret'ten seçilen şiirlere geniş ölçüde yer verilmiştir.

5. Tarz-ı Nevîn-i Kıraat (I-V, İstanbul 1329-1331). II. Meşrutiyet devrinin havası içinde farklı bir zihniyetle mektepler için hazırlanmış olan eserde

“Büyük Adamlarımız” başlığı altında tarihî şahsiyetleri tanıtıcı parçalarla vatanî duyguları işleyen ve millî tarihimizi ele alan eserde birçok metin yer aldıktan başka son cildinde Fuzûlî, Bakî, Nedîm, Nefî, Hersekli Arif Hikmet, Şinâsi, Muallim Nâci, Recâizâde Ekrem ve Ebüzziyâ Tevfik’in edebî portreleri çizilmektedir.

D) Fıkra Derlemeleri. Öteden beri Osmanlı müelliflerinin ilgisini çektiğinden özellikle XIX. asrın son çeyreğinde üzerlerinde çeşitli derlemeler tertiplenmiş nükteli fıkralara merakı olan Fâik Reşad bu alanda çalışmayı sevmiş, başkalarınkinden muhteva ve tertipçe daha farklı olan şu eserleri hazırlamıştır:

1. Gencîne-i Letâif (İstanbul 1299). Müellifin yayımlanmış ilk kitabı olan eserde Arapça, Farsça ve Fransızca’dan nakledilenler yanında Türk kültür hazinesinden zevk ve titizlikle derlenmiş fıkralar çoğunluğu teşkil etmektedir.

2. Mecmûa-i Letâif. Zeyî-i Gencîne-i Letâif (İstanbul 1315). Önceki eseri değişik malzemeyle devam ettiren yeni bir derlemedir.

3. Küliyyât-ı Letâif (I-II, İstanbul 1328). Hayatının son yıllarında aynı konuya tekrar dönen müellifin bu eseri bu alanda meydana getirilmiş derlemelerin en zengini olduktan başka çok daha fazla sayıda kaynağın taranmasıyla elde edilmiş 1596 fıkrayı konularına ve bahis konusu ettikleri şahısların meslekî ve sosyal tabakalarına göre yirmi yedi grupta toplayan tasnifiyle diğerlerinin hepsinde daha üstündür. Fâik Reşad kitabının önsözünde fıkraların kültürümüz için değerini belirtirken Batı’ya ait sanılan birçok fıkranın esas kaynağının bizden geldiğine dikkat çeker. “Şimdiye kadar emsali görülmemiş surette mükemmel letâif mecmuasıdır” kaydını taşıyan eserin belirtilmesi gereken diğer mühim bir tarafı tarihî şahsiyetlerimize, bu arada eski ve yeni meşhur edebiyatçı ve yazarlarımızla ilgili fıkralara geniş ölçüde yer vermesidir. Eserin edebiyatçılarla tanınmış kalem sahiplerine ait fıkraları bir araya getiren üçüncü faslı ile (I, 111-189) âlimler ve meşâyihe dair dördüncü faslı (I, 190-227) meşhur adamlarımız hakkında bir kaynak değerini taşımaktadır. Divan şairlerine dair pek çok fıkra arasında edebiyat tarihinin şöhretleri gözükürken yeni devirlere ait olanlar içinde özellikle Nâmık Kemal, Muallim Nâci, Hersekli Arif Hikmet,

İbnülemin Mahmud Kemal'in simaları belirir. İlgili fasılların son taraflarında Arap ve Fars şairleriyle Batılı edebiyatçılara dair fıkralar da yer bulmaktadır.

E) Edebî Eserleri. Bütün bu çalışmaları yanında edebiyat sahasında da eser vermekten geri kalmayan Faik Reşad'ın şu yayınları bulunmaktadır: Güldeste: Mecmûa-i Âsâr-ı Reşâd (İstanbul 1304). "Divançe" de dediği ilk kısmı onun eski tarz şiirlerinden ibarettir. Bazı mektup ve edebî mensurelerle Fransız edebiyatından yaptığı birkaç tercüme ve bir de hikmetli sözler eserin mensur kısmını meydana getirir. Kitabın ilâvelerle genişletilmiş yeni baskısının yapılacağı haber verilirse de (Nevsâl-i Asr, s. 155) bu gerçekleşmediği gibi bütün şiirlerini topladığı mecmuası da yangında yok olmuştur.Romanları.

1. Hikâye-i Aristonous (İstanbul 1306). Fėnėlon'un Tėlėmaque tarzında bu addaki terbiyevî eserinin hulâsası olan bir kitapçıktır.

2. Ümid yâhud Bir Kâtilin Âkıbeti (İstanbul 1307). Trablusgarp'a giderken yolda uğranılan Malta adasında duyduğu bir aşk hikâyesini gerçekçi bir şekilde anlatır.

3. Netîce-i Sefâlet (İstanbul 1315).

4. Sergüzeşt-i Hulûsî (İstanbul 1317).

Faik Reşad ayrıca mektep kitabı olarak şu eserleri de vermiştir: Muhtasar Osmanlı Tarihi (İstanbul 1309); Resimli Lugat (İstanbul 1309, Ahmed Rasim ve Halil Vâkıd ile beraber). Ali Nazîmâ ile birlikte hazırladığı Mükemmel Osmanlı Lügatı ise (İstanbul 1319) sahasının başarılı ve kayda değer eserlerinden biri olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

“Faik Reşad Bey. İhyâ Efendi Hâfîdi”, Nevsâ-i Asr: 1313, İstanbul 1314, s. 154-156; [Fâik] Reşad, Kemal ile Muhaberemiz, İstanbul 1326; “Târîh-i Osmâni Encümeni A’zâ-yı Muâvinesinden Faik Reşad Bey Merhumun Tercü-me-i Hâli”, TOEM, V/30, 1 Şubat 1330, s. 338-345; Osmanlı Müellifleri (1338), II, 216-217; Ahmed Râsim, Muharrir, Şâir, Edib, İstanbul 1924, s. 107, 192, 198, 212; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri (1939), VIII, 1431-1435; a.mlf., Son Hattatlar (1955), s. 738-740; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 130-131; Mithat Cemal Kuntay, Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında, İstanbul 1949, II/1, s. 567-585; [Reşad Ekrem Koçu], “Fâik Reşad Bey”, İst.A, X (1971). s. 5499-5500 (Günümüzün diğer ansiklopedilerinde Fâik Reşad hakkında yer alan maddeler birbirinin tekrarı olmaktan öteye geçemedikten başka çok yetersiz ve sathî oldukları kadar bilgice de yanlıştırlar), Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (İstanbul 1969), Ankara 1979, s. 155; Ömer Faruk Akün. Nâmık Kemal’in Mektubları, İstanbul 1972, s. 426-429, 469, 484; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi (1973). s, 450-451, 481.

Ömer Faruk Akün

FAİL-i MUHTAR

الفاعل المختار

Allah’ın bütün nesne ve olayları, özellikle insanlara ait ihtiyarî fiilleri iradesine göre yarattığını İfade eden bir tabir.

(bk. İRADE)

FAİZ

Ödünç işlemlerinde ve alışverişte karşılığı bulunmayan hakiki veya hükmî fazlalık.

1. Faizin Tarihçesi Ve Faiz Teorileri

2. Kur'an Ve Sünnette Faiz

3. İslâm Hukukçularının Faizle İlgili Görüşleri

4. Faizin Yasaklanma Sebepleri

5. Faizle İlgili Bazı Tartışmalar

Türkçe'deki yaygın karşılığı "faiz" olan Arapça ribâ kelimesi sözlükte "fazlalık, nema, artma, çoğalma; yükseğe çıkma; (beden) serpilip gelişme" gibi anlamlara gelir. Arapça'da tepelere, düz araziye nisbetle daha yüksek oluşları sebebiyle râbiye, canlıları besleyip büyütmeye de terbiye denir. Bu sözlük anlamıyla ribâ, hem bir şeyin kendi içinde bulunan hem de iki şey arasında mukayeseden doğan fazlalığı ifade eder. Kur'an'da ribâ kelimesi her iki anlamda da kullanılmıştır. Birinci durumla ilgili olarak, üzerine yağmur yağan toprağın kabarması "rebet" kelimesiyle (el-Hac 22/5; Fussılet 41/39), ikinci anlamla ilgili olarak da iki topluluktan birinin diğerine göre mal bakımından veya sayıca yahut değerce daha üstün olması hali "erbâ" kelimesiyle (en-Nahl 16/92) ifade edilmiştir. Fıkıh literatüründe ise ribâ, borç verilen bir parayı veya malı belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla, yahut borç ilişkisinden doğan ve süresinde ödenmeyen bir alacağa ek vade tanıyıp bu süreye karşılık onu fazlalıkla geri almanın veya bu şekilde alınan fazlalığın adıdır. Türkçe'de kullanılan "faiz" kelimesi de Arapça kökenli olup genelde ribâ ile eş anlamlı kabul edilir.

Câhiliye dönemi Arapları ribâ kelimesini ve ondan türeyen diğer kelimeleri sözlük mânasından ziyade terim anlamında, yani vadeye veya vadenin uzatılmasına karşı borcun da artması anlamında kullanıyorlardı. Nitekim

kaynakların bildirdiğine göre Câhiliye devrinde borçlu alacaklısına giderek. "Borcu ertelersen sana şu kadar fazla veririm" derdi, alacaklı da borcu ertelerdi (Taberî, VI, 8). Bu dönemde Araplar, faizi belirli aralıklarla ödenmek şartıyla borç para verirler, ara dönem sonlarında faizi, vade dolduğunda da ana parayı isterlerdi. Eğer borçlu ödeme yapamayacak durumda ise vadenin uzatılması karşılığında faiz miktarı da arttırılırdı (Fahreddin er-Râzî, VII, 91).

İbn Hişâm, Kâbe'nin yeniden inşa edilmesi sırasında Hz. Peygamberle de akrabalığı bulunan Ebû Vehb'in şöyle konuştuğunu yazar: "Ey Kureyş topluluğu! Kâbe'nin inşasına ancak temiz kazancınızla iştirak edin. Buraya ne zina parası ne ribâ kazancı ne de insanlardan zorla alınmış mal girsin" (es-Sîre, I, 205-206). Bunun üzerine Mekkeliler bu yollarla elde ettikleri kazançlarını kullanmaktan çekinmişler, fakat diğer gelirleri de inşaat için yeterli olmamış ve Kâbe'nin Hicr denilen kısmı binanın dışında kalmıştır. Bu tüccar kavim içinde diğer iki kazanç türünün fazla bir yekûn tutmayacağı göz önünde bulundurulursa faizin bu toplumda ne derece yaygın olduğu anlaşılır (Salih b. Abdurrahman el-Husayn, XXXV (1412), s. 104-105). Bu rivayetler, ribâ kelimesinin İslâm öncesi dönemde de bugünkü faiz anlamında örfî bir kullanımının bulunduğunu, ayrıca ribânın Câhiliye Arapları'nın nazarında da çirkin bir kazanç olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Kur'an'da sekiz yerde geçen ribâ kelimesi bu örfî anlamında kullanılmış, hadislerde de ribâ kavramına yeni bir boyut getirilerek literatürdeki vade faizi -fazlalık faizi (ribe'n-nesîe - ribe'l-fadl) veya borç faizi - alışveriş faizi (ribe'd-deyn -ri-be'l-bey') şeklindeki ayırım ve adlandırmalara zemin hazırlanmıştır.

1. Faizin Tarihçesi Ve Faiz Teorileri

Faiz ortaya çıktığı andan itibaren başta din adamları olmak üzere filozof ve iktisatçıların inceleme konularından birini teşkil etmiştir. Faizi din ve ahlâk açısından tahlil eden İlkçağ filozofları Eflâtun ile Aristo onu mahkûm etmişlerdir. Çirkin bir kazanç yolu olarak gördükleri faiz onlara göre zenginlerle fakirleri karşı karşıya getirerek devletin selâmetini tehlikeye atabilir. Aristo, kısır bir metal olan paradan kazanç elde etmeyi gayri tabii

ve adalete aykırı bulur (Divine, XXVII, 824). Onun bu görüşü, ödünç alınan para ile bir kazanç sağlanacağı, dolayısıyla bu kazançtan para sahibine de faiz ödenmesi gerektiği şeklinde bir itirazla karşılansa bile (Samuelson, s. 261, 563) faizde aklıselim ve vicdanın kabul edemeyeceği özelliklerin bulunduğunu göstermesi bakımından önem taşır. Faizi kınayan benzer ifadelere Cicero, Cato ve Seneca gibi ilk dönem Romalı düşünürlerde de rastlanır. Beşerî zaafların kontrol altına alınamadığı toplumlarda ahlâkî, içtimaî ve iktisadî bir hastalık olarak baş gösteren faiz Mısır, Sümer, Bâbil, Asur, eski Yunan, Roma gibi toplumlarda hüküm sürmüş ve diğer sosyal hastalıklar gibi bununla da mücadele edilmiştir.

Hammurabi kanunları ödünç işlemlerini her yönüyle düzenlemiş. Firavunlar devrinde Mısır'da faizin ana parayı aşması yasaklanmış, borcunu ödeyemeyen kişinin alacaklısının kölesi haline geldiği eski Yunan ve Roma'da borçlunun sorumluluğu malı ve zimmetiyle, faiz haddi de % 12 ile sınırlandırılmış, daha sonra Romalı Jüstinyen ticarette bu oranı devam ettirirken asillere % 4 sınırını getirmiştir. Eski Hint'te de yüksek kastlar için faiz tamamen yasak iken aşağı kastlar için âdil bir faizden bahsedilir. Bu toplumda sosyal statü ve asalet seviyesi yükseldikçe faizin kınanması ve yasaklanması temayülü artmaktadır. Bütün bu rivayetler, ilk dönemlerden itibaren tarih boyunca bazı kayıt ve sınırlamalar getirilerek kontrol altına alınmaya çalışılan faizin esasen ahlâka ve insan tabiatına aykırı bir âdet olduğu konusunda hemen hemen ortak bir fikir ve tavır birliği oluştuğunu göstermektedir.

Dinî olmayan hukuk sistemlerinde genellikle borçlu lehine getirilen bazı kolaylıklar, özellikle de faiz haddini sınırlama şeklinde kendini gösteren faize karşı bu mücadele, Musevîlik ve Hıristiyanlık gibi semavî dinlerde daha net-leşerek faizin kökten yasaklanması şeklinde ortaya çıkmıştır. Ancak yahudiler faiz yasağını sadece kendi aralarında uygulamış, yabancılardan faiz almakta bir sakınca görmemişlerdir (Tesniye, 23/19-20). Onların bu davranışı, faizin dünyada bugüne kadar devam edip yaygınlaşmasının ve onu hafife alıp meşrulaştırmaya gayret etmenin önemli bir sebebini teşkil etmiştir. Başta Luther olmak üzere faiz konusunda büyük duyarlılık gösteren hıristiyan din adamları ise faizi haram saymakta asırlarca direnmişlerdir.

Ortaçağ kilisesindeki faiz yasağı en başta tüketim kredilerini hedef alıyordu. Ancak Avrupa'da sanayi ve ticaret hacminin genişlemesi ödünç sermaye ihtiyacını ortaya çıkardı. Hatta bizzat kilise erbabı iş kurmak ve Haçlı seferlerini finanse etmek için büyük miktarlarda ödünç paraya gerek duydu. Daha sonra kilise geniş servet sahibi olarak kendisi de ödünç para vermeye başladı. Bu durum kilise mensuplarını, İncil âyetlerini bu tür faaliyetlerine imkân

tanıyacak şekilde yorumlamaya sevketti. Bunlar, ticaretin bile hırs ve tamah duygularına dayanan kötü bir şey olduğu yolundaki eski görüşlerini terketmekle kalmayıp faiz konusunda çok yumuşak bir çizgi takip ederek kapitalizmin tohumlarını da atmış oldular. Hıristiyanlığın faiz yasağının yerini dolduracak müesseseler getirememesinin yanı sıra ortaya çıkan ekonomik gelişmeler Ortaçağ'da faiz yasağının tedricî olarak gevşemesine, hatta yasağı tamamıyla kaldırma teşebbüslerinin ortaya çıkmasına sebep oldu.

Bu çerçevede, Ortaçağ filozofları bütün borçlu-alacaklı ilişkilerine uygulanabilecek bir faiz tahlili oluşturmayı kendilerine görev bildiler. Bunlardan Saint Thomas d'Aquinas başlangıçta, kullanıldığında tüketilen eşya ile (gıda maddeleri gibi) tüketilmeden kullanılabilen eşyayı (at, ev gibi) birbirinden ayırdı. Ona göre tüketilmeden kullanılabilen eşyanın kullanımına karşılık bir ödemenin (kira) talep edilmesi adalete uygundur. Buna mukabil tüketilerek kullanılan eşyanın mislinin iadesinde ödünç alınan miktara ilâve olarak bir de kullanım bedelinin (faiz) talep edilmesi haksızlıktır ve mevcut olmayan bir şeyi satmak demektir. Çünkü bu eşyanın kullanımı tüketilip yok edilmesinden ibarettir. Ancak faiz hakkında önceleri bu açıklamaları yapan ve faiz-kira ayırımında önemli esaslar ortaya koyan Saint Thomas, iktisadî şartların zorlaması ve yatırım amaçlı ödüç ihtiyacının artmasıyla faize cevaz vermede gittikçe daha yumuşak davranmış ve bazı gerekçeler ileri sürerek para sahibinin verdiği paradan başka "tazminat akçesi" adı altında ayrı bir fazlalık almasını da meşru görmeye başlamıştır. Bu görüşünü, ödünç verenin bir müddet parasını kullanma imkânından mahrum kalması sebebiyle zarara uğramış olması, paranın ödünç verilmeyip de bir işte kullanılması halinde elde edilebilecek kazancın kaybı veya bir gemi karşılık gösterilerek ödünç verilen bir paranın bu geminin batması halinde karşılaşabileceği risk gibi gerekçelerle

açıklamaya çalışmıştır. Böylece önceleri faize karşı olan Saint Thomas, sonradan ileri sürdüğü birtakım gerekçelerle faiz yasağının ortadan kalkmasına zemin hazırladı.

Bu yasağın bertaraf edilmesinde kullanılan en etkili yol, daha sonra İslâm dünyasında da görülen, tüketim ödüncü ile ticarî ödüncü birbirinden ayırma teşebbüsü oldu. Tüketim ödüncüne ribâ deyip reddetme, ticarî ödünce faiz deyip kabul etme yöntemi, dindeki yasakla faizli kredilere olan ihtiyacı bağdaştırma yolunda ısrarla kullanıldı. Bu görüşün mensuplarına göre faiz sermayenin üretkenliği, en azından üretken kullanımlara uygulanabilirliği sebebiyle meşrudur. Nitekim önceleri muhalefet etmesine rağmen daha sonra ticarî amaçla faizli ödünç almanın caiz olduğunu ilk defa ciddi surette savunan hıristiyan reformcusu Jean Calvin, faizi günah olmaktan çıkartma yolunda gayret sarfederken tüketimle üretim ödüncünü, dolayısıyla ribâ ile faizi birbirinden ayırma yöntemini kullandı. Böylece söz konusu yöntem kapitalizmin doğuşunda zorunlu bir yardım eli olarak kendini gösterdi. Bundan sonra ribâ ile faiz birbirinden farklı görülerek ayrı hükümlere tâbi tutuldu ve nihayet 1789 Fransız İhtilâli sonrasında kanunun belirlediği sınırlar çerçevesinde faizli işlemlere resmen izin verildi.

Kilisenin faiz konusundaki tavrının değişmesinden itibaren faizin kaynağını, sebebini ve haklılığını açıklamaya çalışan teoriler ortaya konmaya başlandı. Merkantiüstler faizi, arazinin icarı ve gayri menkullerin kirasıyla aynı hükümde ve değerde tutarak, “Faiz de Kapitalin kirasıdır” demişlerdir. Fizyokratlara göre ise ancak toprak üretkendir. Şu halde rant temin eden bir toprak satın almaya yarayan bir meblağ ödünç verildiğinde bu rant kadar faize hak kazanmalıdır. Klasik iktisatçılardan John Baptiste Say ve Roscher sermayeyi emeğe benzeterek işçinin emeğiyle kazandığı değere ücret denildiği gibi sermayenin üretime katılma payını da faiz terimiyle ifade etmek gerektiğini belirtmiş ve kredinin üretim araçları sağladığını, dolayısıyla faizin sermaye tarafından üretilmiş bir gelir payı olduğunu savunmuşlardır. Bu görüş sermayenin prodüktivitesi teorileri arasında yer almaktadır. Adam Smith ve David Ricardo gibi klasik iktisatçılar faizi, ödünç alanın paradan sağlayacağı kâr için ödünç verene ödediği karşılık olarak ele almışlardır.

Tasarrufun fedakârlığı ve aynı zamanda paranın sağlayacağı tatminden

vazgeçmeyi gerektirdiği tezini ilk olarak ortaya atan Nassau Senior'ün görüşü, zenginlerin en küçük bir sıkıntıya katlanmadan tasarrufta bulundukları gerekçesiyle birçok tenkide mâruz kaldı (Schumpeter, s. 147). Bu sebeple Alfred Marshal, "fedakârlık" veya "el çekme" yerine "bekleme" ifadesini koydu. Marshal'a göre tasarruf eden bugünkü tüketimi gelecek bir güne ertelemiştir. Bunun için bir özendiriciye ihtiyaç vardır, bu da faizdir. J. M. Lauderdale tarafından geliştirilen sermayenin prodüktivitesi teorisi verimliliğe sermayenin tabii bir sonucu olarak bakar. Sermaye emek yerine ikame edilebilmektedir. Bu ikame olayı sermayenin de emek gibi değer ürettiğinin ispatıdır. Faiz kredi kullanımıyla elde edilen değer artışının karşılığıdır. Öyleyse faiz vardır, çünkü sermaye üretim artışına yol açmaktadır. Böhm Bavverk'e göre ise insanlar genellikle günlük ihtiyaçlarını ön planda tutar ve geleceği küçümserler. Önemli olan bugünün ihtiyacı ve bugünün fırsatı olduğundan elde bulunan para, yarın ele geçeceği umulandan daha büyük değer taşır. Gelecekteki 110 liradan bugünkü 100 lira daha kıymetlidir. Şu halde bugünün hazır parası ile yarının belirsiz parası arasında bir acyo vardır ve bir zaman tercihi söz konusudur. Bugünkü malların ileriki mallarla mübadele edilebilmesi için bu acyo farkının kaldırılması gerekir. İşte faiz bu farkı ortadan kaldırmaya yaramaktadır.

Dikkat edilecek olursa Böhm Bawerk, kendisinden on üç asır önce Hz. Peygamber'in işaret ettiği bir gerçeğe temas etmektedir. Resûl-i Ekrem, bir mal veya paranın kendi cinsinden bir mal veya para ile aynı miktarda bile olsa vadeli satışını faiz olacağı gerekçesiyle yasaklamıştır (Buharî, "Büyûʿ", 76; Müslim, "Müsâḳāt", 75). Böhm Bawerk'in bu tesbiti, hatalı yönlerine rağmen Hz. Peygamberin araya zaman unsurunun girmesi sebebiyle vadeli mübadelelerin faiz ihtiva ettiğine dair beyanlarını teyit etmektedir. Ancak Böhm Bawerk, bu değer farklılaşmasının ne yönde tecelli edeceği kesin olarak bilinmemesine rağmen bunu, sermaye sahibinin sabit bir fiyatla (faiz) ödüllendirilmesi gerektiği şeklinde değerlendirip tercihini tek taraflı olarak kullanmış, borçlunun karşılaşabileceği durumları hesaba katmamıştır. Hz. Peygamber ise para ve mal piyasalarının değişkenliği sebebiyle, vadeden doğan değer farklılaşması her iki yönde tecelli edebileceği ve bunu önceden kestirmek mümkün olmadığı için, iki tarafın da hakkını korumak amacıyla kendi cinslerinden vadeli para ve mal mübadelelerini yasaklamıştır.

J. M. Keynes'in "likidite tercihi teorisi"ne göre faiz, likid vasıtaları elde tutmaktan

ve para biriktirmekten vazgeçirmek maksadıyla para sahibine ödenen fiyattır. Faiz, insanların günlük alışveriş ihtiyacı, ihtiyatlı davranma ve spekülatif kazançlar elde etme gibi etkenlerle tasarruflarını elde nakit olarak tutma arzularına (likidite tercihi) karşı bir tedbirdir. Kısacası faiz tasarrufun değil tasarrufu elde tutmaktan vazgeçirmenin bedelidir. Keynes'e göre insan, geliri ve hayat standardı tasarruf etmesine el verdiği zaman para biriktirebilir ve bunu faizi düşünmeden yalnızca kötü günler için yapar. Bu sebeple tasarruf herhangi bir karşılığı veya özendirici tedbir almayı gerektirmez. Keynes, klasik iktisatçıların tasarrufların artması için faiz hadlerinin de yükselmesi gerektiğine dair iddialarına şiddetle karşı çıkmış ve yüksek faizin yatırımları daraltarak halkın gelir seviyesini düşüreceğini, sonuçta da tasarruf kapasitesinin daralacağını savunmuştur. Keynes'e göre binlerce seneden beri devamlı yapılan ferdî tasarruflara rağmen dünyanın çektiği sermaye malları sıkıntısı eskiden araziye, şimdi de paraya verilen yüksek faiz sebebiyledir (The General Theory, s. 220-221).

Batı'da XV ve XVI. yüzyıldan itibaren ileri sürülmeye başlanan ve XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra daha da yoğunluk kazanan faiz teorileri, genelde faizi ilke olarak benimsemekle birlikte faizin kaynağını, haklılığını ve dayandığı gerekçeleri açıklamada net ve kesin bir hükme varamamışlardır. Bugün faiz konusundaki tartışmalar, artık onun haklılık ve meşruiyetini ispatlama gayretinden ziyade faiz haddinin hangi seviyelerde olması gerektiği meselesine yönelmiştir. Tartışma konusundaki bu değişiklik, faizin haklılık ve meşruiyetinin kabul edilmiş olmasından değil bu konuda herkesin benimseyebileceği açık ve kesin bir izahın yapılamamasından dolayıdır. Bu hususta bundan sonra da kesin bir söz söylenemeyeceği gibi faiz haddinin ne olması gerektiği konusunda da her ekonomik bünye için geçerli standart bir faiz oranı tesbit etme imkânı yoktur.

2-Kur'an Ve Sünnette Faiz

Kur'ân-ı Kerîm'de faizle ilgili âyetler dört grupta toplanabilir. Nüzul

tarihleri farklı olan bu âyetler, faizin yasaklanmasında tedrîcî bir yol takip ederek faize karşı önce sitem ve ta‘rizde bulunmuş, daha sonra açık ve kesin bir ifade ile onu yasaklamış ve faizde ısrar etmenin Allah’a ve Resulü’ne bir nevi savaş açma olduğunu bildirerek veya faiz uygulamasının farklı yönlerine dikkat çekerek bu yasağı teyit etmiştir. Kur’an’ın benimsediği bu tedrîcî yöntem, içkinin dört ayrı âyetle haram kılınmasına benzerlik göstermekte olup bunun da İslâm’ın yaygınlık kazanmış sosyal hastalıklar karşısında uyguladığı metodun tabii bir sonucu olduğu şüphesizdir.

Faizle ilgili olarak nüzul sırasına göre Kur+an’da ilk yer alan âyetin meali şöyledir: “İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir faiz Allah katında artmaz. Allah’ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, bunu yapanlar -sevaplarını ve mallarını- kat kat arttıranlardır” (er-Rûm 30/39). Bazı müfessirler, Mekke döneminde nazil olan bu âyette geçen ribânın Kur’an’ın yasakladığı faiz olmadığını ileri sürmüşse de çoğunluğun görüşü, söz konusu âyette o çağdaki Araplar arasında çirkin karşılanmakla birlikte son derece yaygın olan faiz işleminin kastedildiği yönündedir (Taberî, XXI, 29-31; Şevkânî, Fetḥu’l-kadīr, III, 227; Âlûsî, XXI, 45).

Kur’an’da faiz yasağını ayrıntılı bir şekilde ele alan ikinci grup âyetlerde ise şöyle buyrulur: “Faiz yiyenler -kabirlerinden- şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden ayılışı gibi kalkacaklardır. Bu hal onların, ‘Alım satım da tıpkı faiz gibidir’ demeleri yüzündendir. Halbuki Allah alım satımı helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse geçmişte olan kendisinindir ve artık onun işi Allah’a kalmıştır. Kim tekrar faize dönerse işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar. Allah faizi tüketir (faiz karışan malın bereketini giderir), sadakaları ise bereketlendirir. Allah küfürde ve günahta ısrar eden kimseleri sevmez... Ey iman edenler! Allah’tan korkun, eğer gerçekten inanıyorsanız mevcut faiz alacaklarınızı terkedin. Şayet böyle yapmazsanız Allah ve Resulü tarafından açılan savaştan haberiniz olsun. Ancak tövbe edip vazgeçerseniz ana paranız sizindir. Böylece ne haksızlık etmiş ne de haksızlığa uğramış olursunuz” (el-Bakara 2/275-279) Bu âyetlerle faiz kesin olarak yasaklanmıştır. Faizden vazgeçilirse ana paranın borç verene ait olduğunun vurgulanması, ana paraya yapılacak az veya çok her türlü ilâvenin faiz kapsamına gireceğini ifade etmektedir.

Faiz yasağıyla ilgili olarak gelen bir diğer âyetin meali şöyledir: “Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin; Allah’tan korkun ki kurtuluşa eresiniz” (Âl-i İmrân 3/130). Hicretin ikinci veya üçüncü yılında, Bakara süresindeki faiz âyetlerinden sonra nâzil olduğu tahmin edilen bu âyet, yasağın ve faiz uygulamasının bir başka yönüne dikkat çekmektedir. Müfessirler, âyette geçen “kat kat arttırılmış olma” kaydının ihtirazı değil vukuî bir kayıt olduğunu, yani bu ifadenin faiz yasağının sınır ve şartlarının belirtilmesi amacıyla değil Araplar’ın o günlerde en çok uyguladıkları bir faiz şeklinin açıklanması maksadıyla zikredildiğini kabul ederler (Beyzâvî, I, 585). Bu âyetle faizin katlı şeklinin yanında diğer bütün şekilleri de yasaklanmıştır. Ayrıca âyetten açıkça anlaşıldığına göre “kat kat” ifadesi ana paranın değil faizin vasfıdır. Buna göre kat kat tabiri hükmün taalluk ettiği şart olmayıp bunun bir vakıayı ifade ettiği, sadece Arap yarımadasında görülen faiz şeklini değil, yüzde oranı ne olursa olsun faiz nizamının işletildiği her dönem ve yerdeki bütün faizli işlemleri kapsadığı söylenebilir. O dönemde Araplar arasında fahiş ribâ, tefecilik ve katlamalı faiz uygulamasının bulunduğu doğru olsa bile bu âyetle sadece bu tür faizin yasaklandığı söylenemez. Nitekim fahiş olan ve olmayan ribâ veya basit faiz-birleşik faiz ayırımları daha çok faizle ribânın arasını ayırma amacıyla sonraki dönemlerde yapılmıştır. Hz. Peygamber’in, esasta borç faiziyle hiçbir ilgisi olmadığı halde kaliteli bir hurma ile kalitesiz bir hurmayı kalitesizin miktarını fazla tutarak mübadele eden bir sahâbîye, “Katladın, ribâ yaptın” (Müslim, “Müsâḳât”, 99) demesi, yani peşin bir mübadelede cereyan eden faizi bile “katlama” olarak tavsif etmesi, faizin az veya çok her şeklinin katlama mânası taşıdığını göstermektedir. Ayrıca katlama ifadesi, meselâ dört yaşındaki bir hayvanın bir yıl vade ile beş yaşındaki bir hayvan karşılığında ödünç verilmesini de içine almaktadır. Bu iki hayvan arasındaki fiyat farkı ise % 20-25 civarında olmalıdır. Şu halde Kur’an’ın sözünü ettiği katlama, 100’ün 200 olması şeklindeki ana paranın katlanmasını değil yüzde nisbeti ne olursa olsun faizin katlarını, her çeşit ve miktarını kapsamaktadır. Âyetin bu ifadesinden hareketle Kur’an’ın düşük oranlı faiz muamelelerini yasaklamadığını iddia etmek de bundan dolayı doğru olmaz. Bu âyetle, hayvanların yaşında katlamadan vadede katlamaya ve aylık gelir şeklindeki faize kadar faizin bilinen, örf haline gelmiş bütün şekil ve çeşitlerinin tamamıyla yasaklandığı söylenebilir.

Zira âyetin nazil olmasından sonra hiçbir sahâbi, âyette geçen ribâdan neyin kastedildiğini veya bu katlamaların haddini sormaksızın faiz yasağına uymuştur. Öte yandan Kur'an'ın yasaklaması sırasında Arap yarımadasında faiz hadlerinin oldukça düşük seviyelerde bulunduğu, faiz hadleri % 4-8 arasında seyreden Bizans ile sıkı ticarî ilişkiler içinde bulunan Arabistan'da bunun en çok % 10 olabileceği ifade edilmektedir (Hasan Zeme-Muhammed Faruk, s. 20-21). Bu husus, Kur'an'daki faiz yasağının bu seviyelerdeki faiz hadlerini de kapsadığını gösterir.

Kur'an'da. "Ana paranız sizindir" denilmek suretiyle verilen ödünçte alacaklının hakkının sadece ana para olduğu belirtilmiştir. Burada söz konusu olan faiz türü borç faizidir. Bu faizin Hz. Peygamber'in hadislerinde sözü edilen alışveriş faiziyle esasta bir ilgisi yoktur. Ancak faize konu teşkil eden borcun herhangi bir alışveriş akdinden doğmuş vadeli bir borç olması halinde dolaylı bir alâka doğabilir. Usulüne uygun bir alışverişle zimmete geçen borç vadesinde ödendiğinde ne alışverişe ne de borç faizine konu olur; ödenmeyip vadesi uzatıldığında miktarının da arttırılması durumunda tam anlamıyla bir borç faizi ortaya çıkar ve Kur'an'da ele alınan faizin kapsamına girer. Kur'an'da yasaklanan faizin borç faizi olduğunu, henüz tahsil edilmemiş faiz alacaklarından vazgeçilmesini isteyen Bakara süresindeki âyetle (2/278) devamındaki âyetlerin nüzul sebebi olarak rivayet edilen hususlar da teyit etmektedir (Müsned, V, 573; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56, "Büyûʿ", 5; Taberî, III, 70-71).

Faizle ilgili olarak yukarıdaki âyetlerden daha sonra nazil olduğu tahmin edilen bir başka âyette, kendilerine yasaklandığı halde yahudilerin ribâ aldıklarından ve insanların mallarını haksız yollarla yediklerinden söz edilir (en-Nisâ 4/160-161). Bu âyet faizin önceki şeriatlarda da yasaklandığını haber vermekte ve dolayısıyla İslâm'daki faiz yasağını bir başka açıdan tekit etmektedir. Âyetin muhtevasını bazı hadisler de desteklemektedir. Hz. Peygamber'e gelen iki yahudi, "Biz Musa'ya apaçık dokuz âyet verdik" (el-İsrâ 17/101) mealindeki âyetin mânasını sormuşlar, Resûl-i Ekrem de dokuz âyetin, içinde faiz yasağının da bulunduğu dokuz haramdan ibaret olduğunu söylemiştir (Tirmizî, "Tefsir", 18). Ancak yahudi ileri gelenleri bu emri tahrif ederek söz konusu yasağın sadece yahudiler arasında geçerli kılındığı, yahudi olmayanlardan faiz alınabileceği şeklinde (Tesniye, 23/19-20) bir yorum ve uygulama getirmişlerdir. Aslında konuyla ilgili olarak mevcut

Tevrat'ta yer alan âyetler topluca ele alındığı takdirde tahrifin mevcudiyeti ortaya çıkmaktadır. Meselâ Tevrat'ta faiz yemeyeni öven ifadeler vardır. Nebî Hezekiel'in iyi insanı tavsif ederken, "Faizle para vermez, murabaha kârı almaz" (Hezekiel, 18/8) şeklinde sözleri bunlardandır. Kur'ân-ı Kerîm'in faizin yahudilere yasaklandığını haber vermesi faizin kaynağına dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Zira Arap toplumunda faizin yaygınlaşmasının önemli sebeplerinden biri de onların komşuları olan yahudilerin uygulamalarıdır.

Hadis literatüründe. Kur'an'da yer alan borç faizi ve sadece sünnetin koyduğu alışveriş faizi olmak üzere iki grup hükmün bulunduğu tesbit edilmektedir. Borç faizi hakkındaki hadisler çok azdır. Bu durum borç faizinin yeterince bilindiğini göstermektedir. Hz. Peygamber bu konudaki ilk açıklamayı, Amroğullarının Mugîreoğullan'ndan faiz alacaklarını talep etmeleri üzerine yapmıştır. Henüz tahsil edilmemiş faizleri bırakmayı emreden âyetin inmesi üzerine Hz. Peygamber Mekke Valisi Attâb b. Esîd'e mektup yazarak, "Ya razı olurlar ya da onlara harp ilân edersin" (Taberî. VI, 23) demiştir. Resûl-i Ekrem'in Veda haccında faiz yasağıyla ilgili olarak yaptığı açıklama da yine borç faiziyle ilgilidir.

Alışveriş faizi Araplar'ın daha önce bilmedikleri, ilk defa Hz. Peygamber tarafından açıklanan bir faiz çeşididir. Peşin alışverişlerde ortaya çıkan faize "fazlalık faizi" (ribe'l-fadl), vadeli alışverişlerde ortaya çıkan faize de "veresiye faizi" (ribe'n-nesîe) denilmiştir. Alışveriş faizi hakkındaki ilk açıklama 7. (628) yılda gerçekleşen Hayber Gazvesi sırasında yapılmıştır. Kur'an borç faizini Medine döneminin ikinci veya üçüncü yılında yasaklarken alışveriş faizinin yasaklanma süreci bundan dört beş yıl sonra başlamıştır. Gazveye katılan Ubâde b. Sâmit'in rivayet ettiği hadis, alışveriş faizinin iki çeşidini de açıklamakta ve bu konudaki hadislerin bütünlük ve mükemmellik açısından en önemlisi olarak görülmektedir. Hadisin meali şöyledir: "Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin olarak satılır. Malların sınıfları değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın" (Müslim, "Müsâḳāt", 81; Tirmizî, "Büyûʿ", 23). Bu hadis, önemli olmayan bazı lafız farklılıklarıyla Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerden de rivayet edilmiş olup hemen hemen bütün sahih hadis kitaplarında yer almaktadır (Buhârî, "Büyûʿ", 74-

82; Müslim, “Müsâḳāt”, 79-104). Bu hadislerden birinin devamında, “Müşteri evine girecek kadar bile vade isterse vermeyiniz; çünkü sizin hakkınızda ramâdan (ribâ) korkuyorum, rama ise faizdir” (el-Muvaṭṭaʾ “Büyûʿ”, 34-35; Müsned, II. 109) ifadesi yer alır. Sıhhati hakkında ittifak edilen ve “Üsâme hadisi” diye meşhur olan, “Faiz ancak veresiyede cereyan eder” (Müsned, V, 200; Müslim, “Müsâḳāt”, 86) mealindeki hadis eskiden beri dikkatleri çekmiştir. Hadisin, “Peşin muamelede faiz cereyan etmez” şeklinde değişik bir lafızla da rivayet edilmiş olması (Müslim, “Müsâḳāt”, 103), onun borç değil alışveriş faizi konusunda olduğunu gösterir. Ancak bu hadisin peşin değişimlerdeki fazlalığın da faiz olduğunu bildiren hadislerle çeliştiği ve iki grup hadisin uzlaştırılması gerektiği açıktır. Buğdayla arpa ve altınla gümüşün fazlalıkla mübadelesinin sorulması üzerine Hz. Peygamber'in verdiği, “Faiz ancak veresiyede cereyan eder” cevabını nakleden Üsâme'nin baştaki soruyu işitmeyip sadece cevabı duymuş olması, yahut işittiği halde rivayetinde bu soruya temas etmemiş bulunması kuvvetle muhtemeldir (Serahsî, XII, 111-112). İbn Abbas da bu hadise dayanarak peşin muamelelerde faizin cereyan etmediğini söylemiştir (Müslim, “Müsâḳāt”, 103). Ancak fazlalık faizini açıklayan hadisin râvisi Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Abbas'ın bunu kabul etmeyip yalnız veresiye olması halinde faiz olacağını söylediği kendisine bildirilince durumu tahkik için onunla görüşmüş. İbn Abbas da Ebû Saîd'in Hz. Peygamber'i kendisinden daha iyi tanıdığını, Kur'an'da da böyle bir hükmün varlığını tesbit etmediğini ve söz konusu hadisi Üsâme b. Zeyd'den işittiğini söylemiştir (Müslim, “Müsâḳāt”, 104). Sonuçta İbn Abbas'ın alışveriş faiziyle ilgili hadisleri duyunca bu görüşünden vazgeçtiği bildirilmektedir (a.e., “Müsâḳāt”, 100; Karaman, İslâm Hukuku, II, 208).

Faizin alacaklıya menfaat sağlayan özelliğini belirten rivayetlere gelince, Abdullah b. Selâm'a göre bir yük saman veya arpa yahut kuru yonca bile olsa

borçlunun alacaklıya hediye edeceği her şey faizdir (Buhârî, “Menâḳıbü'l-enṣâr”, 19) Konuyla ilgili olarak fıkıh literatüründe sıkça kullanılan, “Menfaat sağlayan her ödünç faizdir” mealindeki hadis ise sahih hadis kitaplarının hiçbirinde yer almayıp Haris b. Ebû Üsâme'nin Müsned'inde ve Beyhakî'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sı (V, 350) gibi hadis mecmualarında daha çok sahabe sözü olarak rivayet edilir (İbn Hacer, el-Meṭâlîbü'l-ʿâliye,

(41); Aclûnî, Keşful-ḫafâʾ II, 125). Birçok hadis âliminin sıhhati konusunda ciddi itirazlar ileri sürmesine rağmen bu hadisin sonraki dönem literatüründe yer alması ve özellikle fakihler arasında oldukça rağbet görmesi, herhalde o döneme kadar teşekkül etmiş klasik fıkıh anlayışıyla uyum göstermesi sebebiyledir. Sâmî Hasan Ahmed Hamûd, borçlunun şart kılınmaksızın ödünç sahibine gönül rızasıyla verdiği maddî fazlalıkla şükran duygularını dile getirmesi ve ödünç sahibini hayırla yâdetmesi gibi hususların faiz kapsamına girmemesi, ayrıca söz konusu hadiste geçen menfaatin ödünç veren lehine şart kılınmış maddî bir kazanç olduğunun belirtilmemesi sebebiyle hadisin Hz. Peygamber'e ait olamayacağını, belki bir sahâbî tarafından söylendiğini öne sürmektedir (Taṭvîrü'l-aʿmâli'l-maṣrifiyye, s. 292). Ancak her borçlunun alacaklısına hediye vermesinin yaygınlaştığı bir toplumda para sahipleri artık bu hediye beklentisiyle ödünç verir hale geleceklerinden şart koşulmasa bile bu hediyeler de faiz hükmünü alır. Çünkü âdet haline gelen bir uygulama şart kılınmış hükmündedir (el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 90; Serahsî, XVI, 36). Bu sebeple anılan hadisten sarfınazar edilmesi mümkün değildir.

Alışveriş faiziyle ilgili hadislerden anlaşıldığına göre aynı cins para veya malların birbiriyle peşin mübadelesinde bedellerden birindeki fazlalık faizdir; buna fazlalık faizi denir. Bedellerden birinin parayla alınıp satıldığı durumlar hariç bu malların birbiriyle vadeli olarak mübadelesinde de ister tek bedel ister iki bedel de vadeli olsun yine faiz cereyan eder; cinslerin aynı veya ayrı miktarların eşit veya farklı olması durumu değiştirmez. Bu konuda mislî mallarla kıyemî mallar arasında da fark yoktur. Bu faiz türüne de veresiye faizi adı verilir. Fazlalık faizi, aynı cinsten iki malın veya paranın peşin mübadelesinde bedellerden birinde bir fazlalığın bulunması halinde gerçekleşir. Nicelik olarak ölçülebilen bu fazlalık mallar arasındaki kalite, ayar veya işçilik farkından dolayı verilse bile faiz kapsamına girmektedir. Meselâ işlenmiş bir altın, fazla miktarı işçiliğe karşılık tutularak kendisinden daha ağır bir altınla mübadele edilemez. Çünkü Hz. Peygamber içinde altın, gümüş ve cevher bulunan bir gerdanlığın tahminî bir para (altın) karşılığında satışına izin vermemiştir. Gerdanlıktaki altınların çıkarılmasını emretmiş ve altınlar çıkarıldıktan sonra, "Altını altın karşılığında tartı ile (eşitliğe riayet ederek) mübadele edin" demiştir (Müslim, "Müsâḳāt", 89-92). Buna göre meselâ 24 ayar 10 gram altın 18 ayar 12 gram altınla veya 10 gramlık bir bilezik 12 gramlık külçe altınla

değiştirilse bu gram farkları fazlalık faizi sayılır. Fazlalık faizi altın ve gümüşün dışında kalan malların peşin değişiminde de cereyan edebilir. Nitekim Ebû Saîd el-Hudri ve Ebû Hüreyre'den nakledilen bir hadisin meali şöyledir: "Resûlullah bir zatı Hayber'e vali göndermiş, o da kaliteli bir hurma getirmişti. Resûl-i Ekrem ona, 'Hayber'in bütün hurmaları böyle midir?' diye sordu: O da, 'Hayır yâ Resûlallah! Biz bunun bir ölçeğini iki ölçeğe, iki ölçeğini üç ölçeğe alıyoruz" cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Öyle yapma; âdi hurmayı para ile sat, sonra bu para ile kaliteli hurma al' dedi" (a.g.e., "Müsâḳāt", 81). Bu yasak, alışverişe konu malın miktar, kalite ve vasıf itibariyle bilinir olmasını ve parayla değerinin belirlenmesini sağlayarak hem aldanmayı önleme, hem de paraya dayalı piyasa ekonomisini canlandırma gibi sebeplere dayanmaktadır.

Veresiye faizi, ister aynı ister farklı cinsten olsun, faize konu teşkil eden iki malın mübadelesinde bedellerden birinin veya her ikisinin vadeli olması halinde gerçekleşir. Karşılıklı bedeller eşit tutulmuş olsa bile vade halinde veresiye faizi doğar. Meselâ 10 gram altın, vadeli 10 gram altın veya 750 gram gümüş karşılığında satılırsa veresiye faizi ortaya çıkar. Alınan ve verilen miktarların eşit olması şartıyla ödünç akdinde faizin söz konusu olmadığını belirtmek gerekir. Bunun sebebi ödünç akdinin teberru sayılması ve konan vadenin bağlayıcı olmamasıdır.

İslâm'ın izin verdiği vadeli satış türü bedellerden birinin para olduğu muameledir. Paralı bir muamelede ister mal peşin, para vadeli, ister para peşin, mal vadeli olsun alım satım caizdir.

3. İslâm Hukukçularının Faizle İlgili Görüşleri

Faiz konusunda klasik fıkıh literatüründe yer alan yorum ve tartışmalar İslâm'da faizin niçin yasaklandığı, faizin ferdî ve içtimaî hayatta yol açtığı zararların neler olduğu konusundan ziyade faizli İşlemlerin ve faiz yasağının hukukî çerçevesinin çizilmesi ve bu hususta objektif ve açık kriterlerin geliştirilmesi noktasında yoğunlaşmıştır. Şüphesiz ki bu anlayışta, faizin İslâm'da açık ve kesin olarak yasaklanmış, bu yasağın müslüman toplumlarca ittifakla benimsenmiş ve o dönemlerde faize ihtiyacın hissedilmediği bir ticarî ve iktisadî hayatın geliştirilmiş olmasının yanı sıra, müslüman toplumlarda çağımızda olduğu şekliyle faize dayalı

ekonomi anlayış ve uygulamasının fiilî veya doktriner tarzda ağır baskılarının bulunmayışının da rolü vardır.

Fıkıh kitaplarında mezhep imamlarının faizle ilgili değerlendirmelerinde hareket noktası, Ubâde b. Sâmit ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayet ettikleri "altı eşya hadisi" diye meşhur olan hadistir. Bu hadiste Hz. Peygamber altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzun birbiriyle mübadelesinde hangi şartlarda faizin tahakkuk edeceğini açıklamıştır. Bu altı eşyada faizin cereyan ettiği ittifakla benimsenmiştir. Ancak mezhep imamları ve fakihler, bu altı maddenin o günün şartlarında en çok mübadele edildiği ve diğer mallar için ölçü olabilecek özellikler taşıdığı için örnek olarak mı zikredildiği, yoksa faizin sadece bu altı maddenin mübadelesinde mi söz konusu olduğu hususunda farklı görüşlere sahiptir. Kıyası hukukî bir delil olarak kabul etmeyen Zahirî mezhebiyle sadece bu meselede kıyas yapmayan Osman el-Bettî, ayrıca Katâde b. Diâme, Tâvûs b. Keysân, Mesrûk b. Ecda', Şa'bî Ve Hanbelîler'den İbn Akil'e göre faiz yalnız bu altı maddenin peşin veya veresiye mübadelesinde söz konusudur (Serahsî, XII, 1l2). Dört mezhebin de dahil bulunduğu büyük çoğunluğa göre ise faiz bu altı maddeye münhasır kalmayıp başka mallarda da cereyan eder. Ancak bu altı maddede ve bunlara kıyasen diğer mallarda faizin cereyan etmesine sebep teşkil eden özelliğin ne olduğu hususunda ihtilâf edilmiş, bu ise "faizde illet" meselesini ortaya çıkarmıştır.

İslâm hukukçuları arasında faizin haram olduğu konusunda görüş birliği bulunmakla birlikte nerelerde cereyan ettiği

hususunda değişik fikirler ileri sürülmüştür. Bu farklı görüşler, fıkıh mezheplerinin faiz hükmünün dayandığı illet konusunda farklı değerlendirmelerde bulunmasından ileri gelmektedir. Faize konu mallarda faizin illeti denilince faiz hükmüne esas teşkil eden ve o malda bulunan açık, belirli ve hissedilebilir vasıf kastedilir. Bu vasfından dolayı o malda faiz hükmü geçerli olur. Hadiste yer alan altı eşyadan altın ve gümüşteki faiz illetiyle diğer mallardaki faiz illeti birbirinden farklıdır.

Altın ve Gümüşte Faiz İlleti. Faizin cereyan ettiği malların başında yer alan altın ile gümüşteki faizin illetinin ne olduğu hususunda üç ayrı görüş ileri sürülmüştür.

a) Cins birliğinin bulunması ve tartılabilir (vezni) olması. Hanefî, Hanbelî, Ca'ferî ve Zeydî âlimlerinin benimsediği bu görüşe göre altın altınla veya gümüş gümüşle mübadele edildiğinde fazlalık faizine engel olmak için bedellerin eşit ağırlıkta bulunması şarttır. Cinsler değiştiği takdirde (Altınla gümüşün mübadelesinde olduğu gibi peşin mübadelede bedeller farklı ağırlıklarda olabilir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf bir felsin iki fels ile mübadelesinin caiz olduğu görüşündedir. Çünkü bunlar tartı ile değil sayı ile mübadele edilir. Sayı ile mübadele edilen mallarda fazlalık faizi cereyan etmez. İmam Muhammed ise felsleri altın ve gümüş gibi para semen) olarak telakki ettiğinden bu tür bir işlemin faiz olacağı görüşündedir. Çünkü felsler de teamül ile para yerini almıştır.

b) Altın ve gümüşte faizin illeti semeniyyet vasfının galip olmasıdır. Şafiî mezhebince benimsenen bu görüş Mâlikîler'de de yaygındır; Hanbelî mezhebinde İmam Ahmed'den rivayet edilen ikinci görüş de bu yöndedir. Para olma vasfının altın ve gümüşte galip olması demek diğer paraların bunlara kıyas edilmemesi, para deyince akla sadece altın ve gümüşün gelmesi demektir.

c) İllet mutlak mânada semeniyyet vasfıdır. Mâlikî mezhebinin yaygın olmayan telakkisi bu yöndedir. Hanbelî fakihlerinden İbn Teymiyye'nin, "Felsler para oldukları takdirde bir para diğerine karşılık vadeli satılamaz" (Mecmû'u Fetâvâ, XXX, 472) şeklindeki ifadesinden onun da bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlayışa göre altın ve gümüşte faizin cereyan etme sebebi bunların mutlak mânada para olmalarıdır; yani başka hiçbir özellikleri bulunmasa bile sadece para vasfını taşımaları bu maddelerde faizin oluşması için yeterlidir. Şu halde eşyanın fiyatı ve değer ölçüsü olması itibariyle mübadele vasıtası olarak kullanılan şeyin hükmen para sayılabilmesi onun altın ve gümüşle kıyaslanmasına bağlıdır. Felsler gibi altın ve gümüş dışındaki madenlerden yapılan paralarla günümüzde hemen hemen bütün toplumların kullandığı kâğıt paralar da altın ve gümüş gibi kendisinde faizin tam anlamıyla cereyan ettiği mübadele vasıtalarıdır.

İslâm hukukçularının para olarak altın ve gümüşü esas almalarına rağmen tarih boyunca para, trampadan başlayıp mal-para ve kâğıt para ile birlikte banka parası şeklinde gelişmiş ve insanlar çok çeşitli maddeleri para olarak

kullanmışlardır. Bugün revaçta bulunan kâğıt para dünyanın her yerinde kullanılmakta ve paranın bütün fonksiyonlarını görebilmektedir. Bunun yanı sıra kaydî paranın da (banka parası) kullanılır hale gelmesi para kavramının gittikçe soyutlaşması anlamına gelmektedir. İletişimde ve elektronik bilgisayar alanındaki gelişmeler sayesinde bankacılık işlemlerinin daha da soyutlaşacağı muhakkaktır. Nitekim bilgisayar terminalleri vasıtasıyla birçok işlemin merkezî hafıza veya veri bankalarına kaydedildiği günümüzde cepte para taşıma ihtiyacı gittikçe azalmakta, fertlerin bütün gelir ve harcama bilançolarının otomatik kayıtlar şeklinde cereyan edeceği ve yerini bu işlemlere bırakan paranın sadece bir hesap birimi fonksiyonu göreceği günler pek uzak görünmemektedir (Samuelson, s. 262). Bu gelişmeler para kavramının, paranın fonksiyonlarını görebilecek somut veya soyut bütün eşyaya taşınması gereğini ortaya koymaktadır. Bu durumu dikkate alan çağdaş İslâm hukukçuları arasında altın ve gümüşte faiz illeti olarak mutlak semeniyyet görüşü kuvvet kazanmış bulunmaktadır (Sâmî Hasan Ahmed Hamûd, Taṭvîrü'l-aʿmâli'l-maṣrifiyye, s. 196; Karaman, İslâm Hukuku, II, 215; Erkal, s. 179-182). Zira bu illet, altın ve gümüşle birlikte ister kâğıt para olsun ister bakır, alüminyum ve nikelden yapılmış madenî para şeklinde veya başka şekillerde olsun, eşyaya fiyat ve değer ölçüsü olma özelliği taşıyan ve paranın bütün fonksiyonlarını gören her çeşit mübadele vasıtasının hukukî olarak para kapsamına alınmasını sağlamakta ve faiz yasağı konusunda şâriin maksadına daha uygun görünmektedir (Sâm Hasan Ahmed Hamûd, Taṭvîtrü'l-aʿmâli'l-masrifiyye, s. 196). Aksi takdirde kıymetli maden olma vasfı giderek ağırlık kazanan altın ve gümüşte veya bütün para fonksiyonlarını görmekle birlikte ölçülüp tartılamayan kâğıt parada faizin cereyan ettiğini söylemek pek mümkün olmayacaktır. Bu durumda ise kâğıt para, bütün faiz işlemlerinin üzerinde cereyan ettiği ve insanların faizden kaçmak için sıkça başvurdukları bir vasıta durumuna gelecektir. Esasen fakihlerin altın ve gümüşte faiz illetiyle ilgili görüşleri dikkatle incelendiğinde onların bu iki madendeki temel özelliğin mutlak semeniyyet olduğunu kabul ettikleri anlaşılır.

Öte yandan Hanefîler, Şafiî ve Mâlikîler'in iki madende semeniyyet vasfının galip olması illetini tesbit ettikleri halde bu illeti taşıyan diğer maddelere aynı hükmü uygulamamalarını çelişkili bularak tenkit etmişlerdir (Nevevî, IX, 445). Zira bir malda faiz illeti bulmak demek, aynı illete sahip diğer mallarda da aynı hükmü uygulamak demektir. Eğer böyle

yapılmayacaksa esasen para olma vasfı nasla bilinen altın ve gümüş için illet tesbit etmeye ihtiyaç kalmaz. Nitekim para konusunda diğer madenî paraları altın ve gümüşe kıyas etmeyen Şâfiîler'in zekât konusunda, para olarak revaç bulması veya ticaret metaı haline gelmesi durumunda felslerden de zekât verilmesi gerektiğine dair Hanefîler'in görüşlerine katılmaları, onların felslerdeki para olma hususiyetini benimsediklerine delâlet etmektedir. Mâlikîler de umumiyet itibariyle felsi para olarak kabul etmemekle birlikte İmam Mâlik'in şu sözleri onun bu konudaki geniş ufkunu göstermektedir: "Felslerin altın veya gümüş karşılığında vadeli mübadelelerinde hayır yoktur. Hatta insanlar, derileri sikke yapıp para haline getirselerdi bunların altın veya gümüş karşılığında vadeli mübadelelerini hoş karşılamazdım" (Bk. Sahnün, III, 395-399). İmam Mâlik, kendi arkadaşları tarafından bile tam anlaşılamadığı için meşhur olmayan bu görüşüyle Mâlikîler açısından felslerin para olması konusuna önemli bir açıklık getirmektedir. Zira felslerin altın ve gümüş karşılığında vadeli mübadelesinin yasaklanması onların para olarak değerlendirildiğini gösterir. Paralarla ilgili mutlak semeniyyet anlayışını Halife Ömer'in de benimsediğini söylemek mümkündür. Belâzürînin kaydettiğine göre Hz. Ömer deve derisinden dirhem yapmak istemiş, fakat deve türünün bundan zarar göreceği kendisine söylenince vazgeçmistir

(Fütûh, s. 456). Hz. Ömer'in bu telakkisi, onun madenî olmamakla birlikte değer ölçüsü taşıyabilecek itibarî bir mübadele vasıtasına ulaşma konusundaki ileri görüşlülüğünü aksettirmektedir (Sâmî Hasan Ahmed Hamûd, Taṭvîrü'l-ʿa-mâlil-maṣrifiyye, s. 193).

Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a göre fels!er sayı ile işlem gördüğü ve sayıya tâbi mallar da faiz malı sayılmadığı için bir felsin peşin iki felsle mübadelesinde fazlalık faizi cereyan etmez (Mergînânî, III, 107; İbn Âbidîn, V, 175). Bu ictihaddan, bugünkü kâğıt paraları fels yerine koyarak sayı ile işlem görmelerinden hareketle bunlarda da faizin cereyan etmeyeceği sonucu çıkarılamaz. Zira felsler hakkındaki bu ictihad onların mislî mal olmaması esasına dayandırılmıştır. Kâğıt paraların ise mislî değer olduklarında şüphe yoktur. İmam Muhammed, felslerin revaç bulması halinde altın ve gümüşten farkı bulunmayan bir para haline gelebileceklerini ileri sürerek kamuoyunun kabul ettiği her mübadele vasıtasının para vasfını kazanabileceğini ifade etmiştir. İmam

Muhammed’in bu içtihadı, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un aksine altın ve gümüşteki faiz illetinin mutlak para olma vasfı olduğunu teyit etmektedir. Ca‘feriyye mezhebine gelince, altın ve gümüşte mevcut cins ve tartı birliği şeklindeki faiz illeti ölçü alınarak kâğıt parada faizin cereyan etmeyeceği görüşü yanında (M. Bakır Sadr, el-Benk, s. 173), altın ve gümüşün eşyaya fiyat olma özelliğinden doğan faiz cereyan etme hükmünü kâğıt paralara da tamim etmenin gerekeceği, mal gibi alınıp satılmadıkça türü ne olursa olsun fonksiyonu para olan her nakde bu hükmün uygulanacağı yönünde görüşler de ileri sürülmüştür (M. Cevâd Mağniyye, III. 265-266).

Buğday, Arpa, Hurma ve Tuzda Faiz İlleti. Hanefîler’e göre, cins ile miktarın kabul edilmesinden hareketle bu dört malda da faiz illeti cins birliğiyle beraber bunların hacmen ölçülebilir (keylî) olmalarıdır. Bu mallara kıyasen mısır, pirinç, mercimek gibi hububatın yanı sıra gıda maddesi olmasa bile kireç, kına gibi hacim hesabıyla ölçülen mallarda yine faiz cereyan eder. Aynı hüküm altın ve gümüş dışında tartılabilir mallarda da geçerlidir. Buna göre demir, bakır, kurşun gibi madenlerde, değerli taşlarda, et, balık, yağ, sebze, şeker ve bazı meyvelerde de belirtilen şartlar çerçevesinde faiz cereyan eder. Ölçü veya tartıya tâbi malların kendi aralarındaki peşin mübâdelelerinde bedellerden birindeki artıklık fazlalık faizine yol açarken cinsleri ister aynı ister farklı olsun, bedellerden birinin vadeli olduğu mübadelelerde de veresiye faizi cereyan eder. Ancak tartılan mallarda veresiye faizinin bir istisnası, veresiye mübadelede bedellerden birinin para (altın veya gümüş) olmasıdır. Buna göre tartılan bir mal, kendisi gibi tartıya tâbi olduğu halde altın ve gümüş karşılığında veresiye mübadele edilebilir. Hanefîler buradaki tartı birliğini bozmak için malları “kantarla tartılan”, “dirhem ve miskalle tartılan” şeklinde gruplandırarak altın ve gümüşü diğer tartılan maddelerden ayırmışlar ve bu madenlerdeki para olma vasfını ön plana çıkarmışlardır. Ölçü ve tartıya tâbi olmayan, meselâ metre gibi uzunluk ölçüsü (mezrûât) veya sayı hesabıyla miktarı belirlenen mallarda ise (ma‘dûdât) fazlalık faizi değil veresiye faizi cereyan eder (İbn Âbidîn, XI, 125). Yani bu mallar birbirleriyle eşitliğe bakılmadan peşin mübadele edilebilir, ancak veresiye mübadele edilemez. Kısacası Hanefî fakihlerine göre faiz illeti cins birliği ve malların keylî ve veznî olmasıdır. Ölçülen ve tartılan her şeyde faiz hem fazlalık hem veresiye şekliyle, uzunluk ölçüsüne ve sayıya tâbi mallarda ise sadece veresiye şekliyle cereyan eder. Dört maldaki faiz illeti konusunda Hanbelîler,

İmâmiyye ve Zeydiyye de Hanefîler'le aynı görüştedir.

Mâlikîlerde ise bu dört eşyada faiz illeti, bunların depolanıp saklanabilen gıda maddeleri olmasıdır. Bu maddeler gibi depolanıp saklanabilen gıda maddelerine "faiz malları" denir. Aynı cinsten bir faiz malının diğeriyle mübadelesinde bedellerden birindeki artıklık fazlalık faizine, cinsler ister aynı ister farklı ve ister faiz malı olsun ister olmasın, iki yiyecek maddesinin veresiye mübadelesinde her durumda veresiye faizi cereyan eder (İbn Cüzey, s. 217-218). Mâlikîler'de faiz illeti olarak saklanan gıda maddesi olma kriterinin kabul edilişi ve bu malların hiçbir şekilde veresiye mübadelelerinin câiz görülmemesi, zaruri ihtiyaç maddelerinin veresiye mübadele yoluyla piyasadan çekilmesinin engellenmesi amacına yönelik olmalıdır.

İmam Şafiî'nin faiz illeti konusundaki ilk görüşü, gıda maddesi olmakla birlikte bu malların ölçülebilir veya tartılabilir nitelikte bulunmasıdır. Buna göre ölçülen ve tartılan gıda maddelerinde faiz cereyan eder. Fakat ölçü ve tartı ile belirlenmeyen gıda maddelerinde, meselâ sayı hesabıyla satılan yumurtada faiz cereyan etmez. Tabiînden Saîd b. Müseyyeb de bu görüştedir. Şafiî'nin mezhepte hâkim kabul edilen daha sonraki görüşüne göre ise faiz illeti, mübadeleye konu olan malın sadece gıda maddesi olmasıdır. Dolayısıyla altın ve gümüş dışında, ister tartılsın veya ölçülsün isterse tartılıp ölçülmesin, gıda maddesi olmayan hiçbir malda faiz cereyan etmez. Buna benzer bir görüş Ahmed b. Hanbel'den de rivayet edilmiştir. Şâfiîler'in bu görüşüne göre gıda maddesi olan bir malın peşin mübadelesinde bedellerden birindeki artıklık fazlalık faizi olduğu gibi bedeller eşit olsa bile birinin veresiye olması halinde veresiye faizi tahakkuk eder. Şâfiîler, farklı cinslerin ister para (altın veya gümüş) ister gıda maddesi olsun birbirleriyle mübadelesinde bedellerden birinin veya her ikisinin veresiye olması halinde doğan faize riben-nesîe yerine "ribe'l-yed" adını verirler.

Faizin illeti hususunda münferit bazı görüşler de vardır. Meselâ Saîd b. Cübeyr'e göre faizin illeti cinsteki menfaatin farklı oluşudur. Şu halde biri fazla olmak şartıyla buğday karşılığında arpanın mübadele edilmesi haramdır. Çünkü menfaatleri birbirinden farklıdır. Bakla karşılığında nohut ve darı karşılığında mısır gibi şeyleri mübadele ederken de mallardan

birinde bulunan fazlalık faizdir. Faizin doğmaması için miktarlarda eşitlik şarttır. Muhammed b. Sîrîn ile Şâfiîler'den Ebû Bekir el-Evdî'ye göre ise faizin illeti cinsiyettir. Cinsi cinsine satılan her şeyde, hatta toprak karşılığında toprak, kumaş karşılığında kumaş ve koyun karşılığında koyun satarken bile bedellerden birindeki fazlalık faiz olur. Hasan-ı Basrî de faiz mallarında illeti aynı cins mallardaki değer farkı olarak görmüştür. Ona göre kıymetçe birbirine eşit olmayan aynı cinsten malların mübadelesinde bedellerden birindeki fazlalık faizdir. Rebîa b. Ebû Abdurrahman'a göre illet malın zekâta tâbi mallardan olmasıdır. Buna göre hayvanlarla ekinlerin zekâta tâbi olanlarında fazlalık haram, olmayanlarında ise haram değildir. Ebû Bekir el-Esamm'a göre faiz mallarında illet bu malların taşıdıkları menfaattir; faydası olan her malda faiz cereyan eder.

Faizin oluşumu için esas kabul edilecek illet konusunda görüşlerin bu kadar farklı olması alışveriş faizi meselesini karmaşık bir

hale getirmiştir. Bir görüşe göre faiz sayılan muamelenin başka bir görüşe göre faiz sayılmaması, bu konuda farklı illetlerin benimsenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Meselâ illetin yalnız cinsle beraber keyl veya vezin olarak görülmesinin sayı ve uzunluk ölçüsüne tâbi malları faiz kapsamından çıkarması yanında saklanan gıda maddesi olmanın illet olarak görülmesi de bazı gıda maddelerini dışarıda bırakmakta, aynı şekilde sadece gıda maddesi olmanın illet kabul edilmesi gıda maddesi olmayan, fakat hayatî ehemmiyet taşıyan birçok maddeyi faiz kapsamından çıkarmaktadır. Halbuki insanların zaruri ihtiyacını yalnız gıda maddesi olarak görüp meselâ aynı cinsten bir ton kömürün iki ton kömürle mübadelesinin faiz kapsamı dışında tutulması mâkul görünmemektedir. Bugün dünyanın büyük bir kısmında mesken hayatî bir ihtiyaç olduğu için demir, çimento, kereste gibi mallar zaruridir. Aynı şekilde ısınmadan aydınlanmaya kadar birçok önemli ihtiyacın karşılanmasında kullanılan kömür, petrol vb. maddeler de zaruri ihtiyaç maddeleridir. Bu tür malların faiz dışında tutulması şâriin maksadına uygun olmasa gerektir (Karaman, İstâm Hukuku, II, 215).

Şüphesiz faizin yasaklanmasında ki en önemli sebep, onun bir akidde taraflardan birinin aleyhine, öbürünün lehine şart kılınan bir fazlalık olmasıdır. Faizin illeti konusunda ileri sürülen görüşler de bu haksızlığı tesbit edip önlemek içindir. Ancak bu konudaki görüşler ele alındığında

bunların Hz. Peygamber'in faizle ilgili hadislerine bir bütün olarak bakmayıp genellikle meselenin sadece bir yönünü esas aldıkları görülmektedir. Meselâ Hanefiler, hadisteki "tartısı tartısına" ve "ölçeği ölçeğine" ifadelerinden hareketle faiz mallarının ölçü ve tartıya tâbi olma özelliğini, Şâfiîler malların yiyecek maddesi olma vasfını, Mâlikîler bu yiyecek maddelerinin saklanabilme özelliğine sahip olmasını ön plana çıkarmışlardır. Halbuki Hz. Peygamber'in faizle ilgili hadislerinin bütününü göz önünde bulundurup illet konusunda serdedilen görüşleri de dikkate alarak bir hükme varmak gerekirse hadiste geçen "altın ve gümüş" ile, hangi devirde olursa olsun umumi iradenin kabul edip eşyaya fiyat ve değer ölçüsü olarak kullandığı her çeşit mübadele vasıtasının kastedildiğini, diğer dört mal ile de insanların faydalandığı, aralarında geliştirdikleri çeşitli ölçü aletleriyle miktarlarını belirleyip mübadelede bulundukları, alım satım konusu olabilen bütün malların kastedildiğini söylemek mümkün olur (a.g.e., II, 214).

Günümüz hukukçularının benimsediği, faiz mallarının sahasını genişletme şeklindeki bu yaklaşım, en azından bütün mislî malların faiz kapsamına girmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu konudaki hadislerden anlaşıldığına göre fazlalık faizi, mislî bir malın kendi cinsiyle mübadelesinde bedellerden birinde diğerine göre bir fazlalık olması halinde gerçekleşmekte ve Hz. Peygamber bu faizin doğmaması için malın misliyle ve bağlı olduğu ölçü birimine göre miktarca eşitliği sağlanarak mübadele edilmesini şart koşmaktadır. Hadislerdeki "misli misline" ve "birbirine eşit" ifadelerinden bu anlaşılmaktadır. Mutlak olarak zikredilen "birbirine eşit" ifadesi, eşyanın miktarını belirlemede kullanılan bütün ölçü birimlerini içine almaktadır. Bundan dolayı Resûl-i Ekrem'in, ölçü birimi ne olursa olsun bütün mislî malları faiz malı olarak kabul ettiğini söylemek gerekir. Bu mallarda faizin illeti, aynı cinsten ve aynı ölçü birimine bağlı mislî mal olması özelliği olarak gösterilebilir. Dört malda faiz illeti konusunda diğerlerine göre en şümullü illeti tesbit eden Hanefiler'le aradaki fark bu görüşün mislî olan bütün malları, yani sayı ve uzunluk ölçüsüne tâbi olanları da faiz kapsamına almasıdır.

Hz. Peygamber'in alışveriş faiziyle ilgili hadisinde yalnız ağırlık ve hacim ölçüsüne tâbi mallardan söz edilmesinin sebebine gelince bu konuya getirilecek açıklama, aynı zamanda Hanefîlerin uzunluk ölçüsü ve sayı

hesabına tâbi malları fazlalık faizi kapsamına almamalarının da sebebini teşkil eder. Öyle anlaşılıyor ki hem Resûl-i Ekrem'in zamanında, hem de bu mezhebin esaslarının teşekkül ettiği sırada kumaş gibi uzunluk hesabına ve kap kaçak gibi sayı hesabına tâbi eşyanın basit şekilde üretilmesi, bu malların mislî mal şeklinde görülmeyip kıyemî mal olarak değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Birçok alanda seri üretime geçilen günümüzde ise çeşitli vasıfları bakımından büyük ölçüde birbirine benzeyen tekstil ürünleri, buzdolabı, otomobil gibi eşya, araç ve gereçler tam anlamıyla mislî mal haline gelmiştir.

Uzunluk ve sayı hesabına tâbi malları fazlalık faizi kapsamına almayan Hanefîler'in o günün şartlan içinde yukarıdaki görüşlerin en kapsamlısına sahip olduğu, bu malları faize dahil etmeme sebebinin ise bunların o dönemde mislî mal olmaması gibi haklı bir gerekçeye ve sosyoekonomik realiteye dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Hümâm, Mergînânî'nin faiz illetini "kadr ve cins" şeklinde ifade ederek "kadr" (miktar) kelimesini mutlak olarak zikretmesine, bunun ağırlık ve hacim ölçüsüyle birlikte sayı ve uzunluk ölçüsünü de içine alabileceği gerekçesiyle ve mezhepte yerleşik görüşe dayanarak itiraz etmekte, illetin "kadr ve cins" değil "vezn ve cins" ve "keyl ve cins" olduğunu vurgulamaktadır (Fetḥu'l-ḳadīr, V, 274, krş. İbn Âbidîn, V, 173). Burada İbnü'l-Hümâm dönemin tarihî ve sosyoekonomik realitesi sebebiyle. Mergînânî de muhtemelen sayı ve uzunluk ölçüsüne tâbi mallarda gördüğü misliyet özelliğinden dolayı haklıdır. Nitekim bu mallar günümüzde kesin olarak mislî hale gelmiştir ve fazlalık faizi kapsamına dahil edilmektedir.

Öte yandan mallara ait ölçü birimlerinin zamanla değişmesi, keylî bir malın veznî olmasına yol açtığı gibi adedî veya zer'î bir malın da veznî olmasına sebep olmuştur. Meselâ şer'an keylî sayılan hububat bugün büyük ölçüde veznî duruma gelirken kavun, karpuz, hatta havlu ve bazı kumaşlar bile artık tartılarak satılmaktadır. Ayrıca paketleme ve ambalajlama birçok malı sayı hesabıyla alınıp satılır hale getirmiştir. Fakihlerin çoğunluğunun, malların ölçü birimlerinin başta tesbit edildiği gibi devam edeceğine dair görüşüne karşılık Ebû Yûsuf ölçü birimlerinin örfe göre değişebileceğini söylemektedir. Ebû Yûsuf'a göre Hz. Peygamber'in malların bazısını veznî, bazısını da keylî olarak beyan etmesi o zamanki örften dolayıdır. Şu halde örfün değişmesiyle malların ölçü birimleri de değişebilir (İbn Âbidîn, V,

176-177). Bu takdirde önceleri sayıya tâbi iken faiz hükmüne dahil edilmeyen kavun, karpuz gibi malların daha sonra tartılarak satılması ile faizin cereyan ettiği mallar kategorisine girmesi ve diğer sayı veya uzunluk ölçüsüne tâbi malların da faiz malları kapsamına alınması isabetli görünmektedir.

Veresiye faizine gelince, gıda maddesinin saklanabilme özelliğine dikkat çekmekle faiz illetinde vade unsuruna bir ölçüde yer veren Mâlikîler hariç faizde illetle ilgili görüşler, veresiye faizinin esas unsuru olduğu anlaşılan vadeye gereken ağırlığı vermemiştir. Para-mal veya mal-para mübadelesi dışında veresiye mübâdelelerde

faizin illetinin tek başına bu vade unsuru olduğu anlaşılmaktadır. Sadece mislî mallarda değil, ihtilâf olmakla birlikte Hz. Peygamberin kıyemî malların bile vadeli mübadelesini yasakladığı rivayeti bunu gösterir. Ayrıca gümüşün gümüş veya altın karşılığında vadeli satışını yasaklayan hadisin (el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 34-35) mutlak bir ifadeyle vadenin her çeşidini menetmesi de veresiye mübadelelerde faizin illetinin vade olduğunu ortaya koyar. Çünkü vadeli mübadelede bedellerin cinsi ve miktarı önemli değildir. Ubâde hadisinde Resûl-i Ekrem'in, "Malların sınıfları değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın" (Müslim, "Müsâḳāt", 81) demesi, malların cins ve miktarlarında ki farklılık veya ayniyetin vadeli mübadeledeki haram hükmünü değiştirmediğini belirtmektedir. Diğer taraftan Hanefî mezhebinde sayıya ve uzunluk ölçüsüne tâbi malların peşin mübadelesine izin verilirken bedellerin eşit olması halinde bile vadeye izin verilmemesi, ayrıca mal sınıflarının değişmesi durumunda da mübadelenin peşin olmasının istenmesi, veresiye faizinde illetin cins ve miktar birliği olmayıp vade olduğunu gösterir.

Vadenin önemi, iki bedel arasında ortaya çıkabilecek değer farklılaşmasının eşitsizliğe zemin teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır. Bir yandan mal ve para piyasalarında meydana gelen yükselme ve düşmeler, öte yandan alacaklının vade İçinde parasını veya malını kullanma imkânından mahrum kalması sebebiyle karşılaşabileceği fırsat kaybı, yahut borçlanılan para veya mal biriminin ani değer kazanmasıyla borçlunun yükünün ağırlaşması bu farklılaşma ve eşitsizliğin önemli faktörleridir. Şu halde en önemli belirsizlik, dolayısıyla anlaşmazlık kaynağını teşkil eden vade veresiye

mübadelelerde faizin temel illeti olmalıdır.

Sonuç olarak fazlalık faizi, aralarında kalite ve vasıf farkı olsa bile mislî bir malın kendi cinsinden bir mal ile mübadele edilmesi halinde bedellerden birinde bulunan kemmî fazlalık, veresiye faizi ise ister aynı ister farklı cinsten olsun, mislî veya kıyemî iki malın mübadelesinde bedellerden birinin vadeli olması halinde vade farkından doğan takdirî ve hükmî fazlalıktır.

4) Faizin Yasaklanma Sebepleri

İslâm dininde bütün emir ve yasaklar müslümanlar nazarında dinî inanç ve mükellefiyet boyutuna sahip olduğu gibi fert ve toplumun umumi menfaatiyle ilgili birtakım hikmet ve amaçlar da taşır. Özellikle muamelât alanında dinin emir ve yasaklarının hikmeti insanlar tarafından çok defa kolaylıkla anlaşılabilmektedir. İslâmiyet'in ticaret ve kazancı serbest bırakırken faizi yasaklamış olmasının bilinemeyen bazı hikmetleri bulunsa bile öncelikle fert ve toplumun ortak yararını korumayı hedef aldığı muhakkaktır. Ekonomik hayatta faiz, kaynakların tam kapasite ile kullanılmasını ve sermaye sahiplerinin yatırıma yönelmesini önlediği için toplum içinde işsizliği arttırmakta, yatırımlarda faizli kredilerin kullanımı üretimde maliyetlerin yükselmesine ve sunî fiyat artışına yol açmakta, bu arada kalıcı, fakat az kâr getiren yatırımların ihmal edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Faizle giderek katlanan ve çoğalan sermaye her yönden toplum üzerinde hâkimiyet kurup onu yönlendirebilecek bir konuma gelmekte, topluma yön vermesi gereken asıl değerler ise sermaye ile ilişkileri derecesinde rağbet görmektedir. Değerlerin altüst olup yardımlaşma, dayanışma, sevgi ve şefkat gibi insanî hasletlerin yerini daha çok para ve itibar kazanma hırsının aldığı cemiyetlerde yeni nesillerin de bu değerlerle yetişeceği, bencilliğin körüklenip insanların barbarca bir hayat mücadelesine sürükleneceği açıktır. Faizli dış borçlar da kalkınmakta olan ülkeleri giderek ağır bir borç batağına sürüklemekte, neticede iktisadî hatta siyasî istiklâllerini ciddi ölçüde tehdit etmeye başlamaktadır. Faiz, var olduğu günden itibaren daima güçlünün ve sermaye sahibinin yararına çalışan, zayıf, muhtaç kimselerin durumlarını da gittikçe kötüleştiren bir işleve sahip olmuştur. Çağımızda küçük tasarruf sahiplerinin faiz yoluyla gelir elde ettiği, faizin sermaye birikimine ve gelirin tabana yayılmasına

hizmet ettiği söylense de aracı kurumların düşük faizle topladıkları sermayeyi yüksek faizle yatırımcılara verdiği, yüksek faiz oranının sebep olduğu maliyet artışlarının ve enflasyonun sonuçta küçük tasarruf sahiplerinin kazancını yok ettiği ve toplumun daha büyük kesimini teşkil eden dar gelirlileri ezdiği bilinmektedir. Bu sebeple İslâm dini faizi yasaklayarak ekonomik hayatta kâr ve riskin emek ve sermaye tarafından birlikte paylaşılmasını, alınterini, ticaret ve yatırımı teşvik etmiş, dünya ve âhireti birlikte ele alarak insanî ve ahlâkî hasletlerin hâkim olduğu bir toplum düzeni kurmayı amaçlamıştır.

1. Borç Faizi. Faiz teorilerinin faiz hakkında açık ve kesin bir hükme varamamış olması, bir iktisatçının tartışmasız bir gerçek olarak kabul ettiği faiz teorisinin bir süre sonra başka bir iktisatçı tarafından anlamsız bulunması, ayrıca iktisat düşüncesinde devrim yaptığı kabul edilen J. M. Keynes’in sıfır faiz haddini savunması (Yk. bk) gibi faiz karşıtı görüşler faizin gerekliliği ve doğruluğu konusundaki şüpheleri arttırmaktadır. Bununla birlikte faiz teorilerinin hemen hemen hepsinin birleştiği ortak nokta, faizi iktisadî hayatın ayrılmaz bir parçası ve zaruri bir vak‘a olarak görmeleridir. Ancak bu husus faizin haklı ve meşru olmasından kaynaklanan bir durum değildir. Bunun sebebi, üretim unsuru olarak sermayenin sahip bulunduğu potansiyel (bilkuvve, takdirî) nemâdır. Sermayenin bu özelliği kapitalizmde, ona mutlaka faizin ödenmesi gerektiği şeklinde bir düşüncenin doğmasına yol açmıştır. İslâmiyet de sermayenin potansiyel nemâya sahip olduğunu kabul eder. Nitekim zekâtı verilecek mallarda aranan şartlardan biri de malın üretken (nâmî) olmasıdır. Ancak bu konuda İslâm’ı kapitalizmden ayıran özellik şudur: Kapitalizm, sermayede bulunan potansiyel nemâyı sermaye ödünce verilir verilmez derhal hakiki nemâya dönüşmüş farzederek faiz tahakkuk ettirir. İslâm ise bu potansiyel nemânın bilfiil gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin önceden bilinememesi, gerçekleşse bile miktarının ne olacağının kestirilememesi sebebiyle kazancın baştan tahakkuk ettirilmesini kabul etmez. Şu halde İslâm’ın faizi yasaklamasının sebebini, sermayede bilkuvve bulunan bu nemâ hakkında daha fiile çıkmadan verilen kesin hükmün ve nemânın ödünç alanla veren arasında bu şekilde bölüşülmesinin isabetsizliğinde aramak gerekir. Buna göre, kredi kullanımı neticesinde ortaya çıkacak kâr veya zarar miktarının önceden bilinememesine rağmen faiz nisbetinin baştan tesbit edilmesinin, kredi kullanımından elde edilen sonucun taraflar arasında âdil ve dengeli bir

şekilde paylaştırılma imkânını ortadan kaldırması ve neticede ister alan isterse veren olsun taraflardan birinin mutlaka zarara uğraması faizin İslâm'da yasaklanmasındaki en önemli sebep olmalıdır. Nitekim Kur'an'da faizin iki taraftan biri için haksızlık sebebi

olduğuna işaret edilir: "Eğer tövbe eder, faizden vazgeçerseniz ana paranız sizindir. Böylece ne haksızlık etmiş ne de haksızlığa uğramış olursunuz" (el-Bakara 2/279).

Tüketim amaçlı borçlanmalarda bu haksızlık tamamen borçlu aleyhinde tezahür etmektedir. Üretim amaçlı borçlanmalarda da faizli kredi ile girişilen teşebbüs sonucu kâr sağlanamaması, hatta zarar edilmesi halinde bile alacaklıya ana parasıyla birlikte ayrıca faizin ödenmesi borçlu açısından apaçık bir haksızlık sebebi olmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, "Bir ağacın meyvesini satan kimse, meyve henüz toplanmadan bir âfete mâruz kalırsa müşterisi olan kardeşinden parasını almasın; müslüman kardeşinizin parasını neye karşılık alacaksınız ki?" (İbn Mâce, "Ticârât", 33) diyerek ticarî işlemlerde tarafların hak ve borçları arasındaki dengenin korunması gerektiğini vurgulamış, bir zararın ortaya çıkması halinde bunun taraflar arasında paylaşılmasını tavsiye etmiştir. Öte yandan meseleye borç veren açısından bakıldığında, borç verdiği kişi onun parasıyla çok büyük kârlar elde etse bile sadece önceden belirlenen miktar kadar bir pay alabilecektir. Bu durumda da ödünç veren haksızlığa uğramış olmaktadır. Şu halde iki tarafın da razı olabileceği âdil çözüm, ödünç muamelesinden doğacak bütün sonuçların her iki taraf arasında dengeli bir şekilde paylaşılmasıdır.

Belli bir faiz yüzdesinin baştan tesbit edildiği bütün kredi işlemleri Kur'an ve Sünnet tarafından kesin olarak yasaklanmıştır. Faizin mürekkep veya basit olması, ana paraya eklenen fazlalığın ilk akidde veya vadesi gelip de ödenmeyen borcun vadesinin yeniden uzatılması sırasında konulmuş olması, kredinin üretim veya tüketim amaçlı bulunması, faiz haddinin yüksek veya düşük olması, ana paraya eklenen fazlalığa ribâ, faiz, fayda, nemâ veya gelir payı denmesi, faizin reel veya nominal, pozitif veya negatif olması, faizi ödeyen veya alanın fakir veya zengin yahut şahıs veya kurum olması haram oluş hükmünü değiştirmez. Ayrıca ağırlık dereceleri ve cezaları farklı olmakla birlikte haramın bütün şekilleri o haramın kapsamı

içinde değerlendirilir (Karaman, İslâm Hukuku, II, 224). İslâm'ın faizi yasaklamakla ulaşmak istediği en önemli amacın, onun gelir dağılımında yol açacağı dengesizlikleri ortadan kaldırılması olduğu anlaşılmaktadır.

Negatif Faiz. Faizli bir ödünç akdinde ana para ile faiz toplamı vade sonunda, vade başındaki ana paradan daha az mal ve hizmet satın alıyorsa buna negatif faiz denir. Bu durum faiz haddinin enflasyonun altında tesbit edilmesi halinde ortaya çıkar. Herhangi bir sebeple zimmete geçen borca karşılık ödenecek mal veya parada şart kılınan fazlalık demek olan borç faizindeki bu artıklık iki taraftan birinin lehine, öbürünün aleyhine gerçekleşir. Ancak faiz denilince genellikle bunu veren kişinin zarara girdiği düşünülür, alanın zararlı çıkabileceği pek hesaba katılmaz. Faiz her iki şekilde de gerçekleşebileceğine göre negatif faiz pozitif faizle aynı hükme tâbi olmalıdır. Esasen faiz taraflardan biri için fazlalık şeklinde olup pozitif değer taşıyorsa diğeri için negatif değer taşıyor demektir. Buna göre İslâmî mânada faiz ekonomide olduğu gibi reel faizden, fazlalık, emek sarfedilmeden kazanılan para ve enflasyonun üzerindeki fazlalıktan ibaret değildir. İki taraftan birinin lehine dengeyi bozan fazlalık faiz sayıldığı gibi öbür tarafın aleyhine olan eksilme de faizdir. Negatif faiz borcun daha azıyla ödenmesinin şart kılınması açısından da haram faize girer. Nitekim İbn Hazm, borcun daha azıyla ödenme şartının koşulmasını faiz olarak kabul etmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki negatif faizin pozitif faizle aynı hükme tâbi olması, faiz haddinin taraflarca bilerek enflasyonun altında tesbit edilmesi durumunda söz konusu olur. Karz-ı hasenden veya bir satım akdinden doğan borcun gecikmesi halinde enflasyon sebebiyle meydana gelen kayıp ise negatif faiz olarak değerlendirilemez. Böyle bir durumda alacaklının enflasyon sebebiyle uğradığı zararın tazmin edilmesi gerektiği konusunda günümüz hukukçuları arasında ittifak bulunduğunu söylemek mümkündür.

Enflasyon ve Faiz. Enflasyonla faiz arasında bir ilişki kurularak enflasyonun faize gerekçe gösterilmesi doğru değildir. Faiz haddinin enflasyonun üstünde, altında veya ona eşit olması, faizin sebebiyet verdiği haksızlığı ortadan kaldırmamaktadır. Ayrıca enflasyon gerekçesiyle faize izin verilmesi, sermaye sahibinin enflasyondan doğan kaybının telâfi edilmesi gibi cüzi bir fayda için faiz sisteminin sebep olduğu sayısız zararlara kapı açılması demektir.

Enflasyondan dolayı paranın satın alma gücünde meydana gelen azalmanın telâfi edilmesi, özellikle vadeli borç ilişkisinde paranın enflasyona karşı değerinin korunması ve bunu sağlayacak birtakım yöntemlerin geliştirilmesi İslâm'ın hukukî işlemlerde gözettiği denge, açıklık ve hakkaniyet ilkesinin de gereğidir. Çağımızda birçok müslüman araştırmacı, enflasyonun yol açtığı değer kaybını önleyici ve paranın reel değerini koruyucu tedbirleri faiz yasağının dışında mütalaa etmektedir. Ancak paranın enflasyona karşı değerinin korunması gibi bir kaygı faizin kural olarak caiz görülmesinin gerekçesi olmamalı ve enflasyon karşısında alınacak tedbirlerde paranın değerini koruma amacı hâkim kılınıp değişmez bir oran söz konusu edilmemelidir. Bununla birlikte enflasyonun önemli sebeplerinden birini faizin teşkil ettiği, bu yüzden vadeli para borçlarında enflasyon oranına endeksli bir arttırımın en azından faiz şüphesi taşıyacağı da belirtilmelidir.

İskonto Faizi. Vadeli bir alacağın belli bir miktarının düşülerek vadesinden önce tahsil edilmesine iskonto denir. İbn Abbas, Hanefîler'den İmam Züfer, bir rivayete göre Şafiî ve Ahmed b. Hanbel, İbn Kayyim ve İbn Teymiyye iskontonun cevazına; Abdullah b. Ömer, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, meşhur olan görüşlerine göre Şafiî ile Ahmed b. Hanbel ve Süfyân es-Sevrî haram olduğuna hükmetmişlerdir (İbn Rüşd, 11, 119; İbn Cüzey. s. 217). İskontoyu caiz gören günümüz araştırmacılarından Salih b. Fevzân el-Fevzân'a göre vadeye karşılık artışın (faiz) yasaklanmasının sebebi, bir istifadesi olmaksızın borçlunun yükünün artmasına engel olmaktır. Bunda ise borçlunun yükü hafifletilmektedir (Aḍvâʾü'ş-şerîʿa, X/3, s. 246-247). İbn Kayyim şöyle der: "Faiz, bedellerden birinde vade karşılığında tutulan fazlalıktır. İskonto ise vadenin kalkması karşılığında zimmetin borcun bir kısmından kurtulma sıdır. Bu ne hakikat ne lügat ne de örf açısından faizdir. Faiz artış demektir, burada ise zıddı söz konusudur. Nitekim, 'Artırıyor musun, ödüyor musun?' ile 'Şimdi öde, ben de şu kadarını hibe edeyim' arasındaki fark açıktır" (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 371). Bu grubun dayandığı delil İbn Abbas'ın rivayet ettiği, Medine'den sürülen yahudilere Hz. Peygamber'in vadeli alacaklarını iskonto ile tahsil etmelerine izin veren hadistir. Bu muamelenin haram olduğuna hükmedenler ise iskontoyu vadeye paralel olarak borcun artmasına benzetmişlerdir. Bu benzetme

her iki durumda da zamana belli bir fiyatın biçilmesinden dolayıdır. Birincide zaman uzadıkça fiyat artarken ikincide zaman kısaldıkça fiyat düşmektedir. Bu grubun delilleri de şunlardır: Beyhaki'in kaydettiğine göre ashaptan Mikdâd b. Esved bir kişiye 100 dinar borç vermiş ve alacağını vadesinden önce 10 dinar eksiğiyle tahsil etmişti. Durum kendisine arzedildiğinde Hz. Peygamber, "Ey Mikdâd! Hem faiz yedin hem yedirdin" demiştir (es-Sünenü'l-kübrâ, VI, 28). Abdullah b. Ömer de vadeli alacağın bu şekilde tahsil edilmesini hoş karşılamamıştır (el-Muvatta, "Büyûc", 82), Aynı görüşü teyit eden başka deliller de vardır (el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 81; Beyhakī, VI, 28). İskontoyu faiz addeden gruba göre karşı grubun delil olarak ileri sürdüğü yahudilere iskonto izni verilmesi olayı. Uhud Gazvesi'nin ardından ve faiz yasaklanmadan önce vuku bulduğu için muteber sayılmaz (Bayındır, İslâm Ekonomisinde Finansman Meseleleri, s. 139).

Vadenin uzatılmasına karşılık borca yapılan ilâve ile vadenin kaldırılması için borçtan yapılan indirimin aynı mahiyette iki işlem olduğu görüşü daha mâkul görünmektedir. Çünkü her iki durumda da zamana bir fiyat biçilmektedir. Halbuki zamanın iki taraf açısından ne getirip ne götüreceği belli olmadığından ona biçilen fiyatın iki taraftan birini zarara sokma ihtimali her an mevcuttur. Fevzân'ın ileri sürdüğü gibi vadeye karşılık faizin yasaklanması, yalnız borçlunun yükünün artmasına engel olmak için değil böyle bir işlemin sonunda iki taraftan birinin haksızlığa uğrama ihtimalinin bulunması sebebiyledir. Zamana fiyat biçerek borçtan bir indirim yapma halinde de aynı haksızlık söz konusudur. İskontonun, vadeli 100 liranın peşin 90 liraya satılması şeklinde cereyan etmesi dolayısıyla sünnette yasaklanan fazlalık faizi kapsamına girdiği de söylenebilir.

2-Alışveriş Faizi. Bu kavramla, Hz. Peygamber'in büyük ölçüde aynî mübadele ekonomisini asgariye indirmek amacını güttüğü anlaşılmaktadır. Hadislerde aynî mübadeleye getirilen sınır ve ince ölçüler Resûl-i Ekrem'in para ekonomisini tercih ettiğini ortaya koymaktadır. Bu ekonomiye verilen önem vadeli satışlarda kendini daha fazla göstermektedir. Malların birbirleriyle vadeli satışına hiçbir şekilde izin verilmediği halde satışın para mukabilinde yapılmasına iznin verilmiş olması mallara karşı paraya tanınan bir imtiyaz olarak görülebilir. Öte yandan paraların kendi aralarındaki vadeli işlemlerine de izin verilmemiştir. Çünkü vadeli bir para

mübadelesinde vade sebebiyle iki bedel arasında meydana gelebilecek değer farklılaşması ve eşitsizlik, aslında metre ve kilo gibi bir değer ölçüsü olan paranın bu fonksiyonunu kaybetmesi mânasına gelir. Aynı paranın vade yüzünden bugünkü değeriyle yarınki değeri eşit olmayacaktır. Bu durum günümüzde fiyat artışlarının da bir sebebini açıklamaktadır. Çünkü bugünkü 100 liranın yarınki 110 liraya eş tutulması, bugünden yarına mal ve hizmet üretiminde % 10'luk artış olmadığı takdirde fiyatlarda % 10'luk bir artış olması anlamına gelir.

Hz. Peygamber'in vadeli para mübadelesine getirdiği yasağın hikmeti eskiye göre bugün daha iyi anlaşılabilmekte ve bu işlemlerdeki faiz özelliği daha açık görülebilmektedir. Nitekim bugün dünyada borsa ve para işlemlerinin hızla gelişmesi, başlıca para birimlerinin kendi aralarında vadeli fiyat esası üzerine satış türlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı her para biriminin diğer paralarla mübadele edildiği milletlerarası para piyasasında her gün açıklanan bir peşin fiyat, bir de vadeye göre değişen fiyatlar yer alır. Vadeli fiyatın peşin fiyata bazan eşit, bazan ondan daha yüksek, bazan da daha düşük olması şeklinde tezahür eden bu fiyat farkının her para biriminin bağlı olduğu ülkedeki câri faiz hadleriyle doğrudan ilgisi vardır.

Bir dövizin ilân edilen vadeli alım satım fiyatının, o dövizin bağlı olduğu ülkedeki carî faiz haddiyle mübâdelesinin yapıldığı dövizin bağlı olduğu ülkedeki câri faiz haddi arasındaki farkı da mahsuben içine aldığı görülmektedir. 1974 yılında Londra, New York, Cenova ve Frankfurt gibi büyük merkezlerde vadeli fiyatlarla işlem gören bankaların döviz fiyatlarında meydana gelen değişiklikler İflâslara kadar varan büyük zararlara sebebiyet vermiştir (Sâmî Hasan Ahmed Hamûd, Taṭvîrü'l-aʿmâli'l-maṣrifiyye, s. 136-138, 353-355). Bu husus, Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "Gümüş para ile altın paranın mübadelesi peşin olmadıkça faizdir" (Müslim, "Müsâḳāt", 79) hadisindeki prensiplere günümüz toplumunun daha çok ihtiyacı olduğunu göstermektedir. Bugün vadeli fiyat esası üzerine döviz muameleleri, döviz ve faiz fiyatları arasındaki farklardan kazanç sağlamaya çalışan spekülatörlerin işine yaramaktadır. Bundan dolayı birçok ülkede millî bankalar daha çok kumara yakın olan bu riskli mübâdele yoluna girmemektedir.

Malın mal karşılığında veya paranın para karşılığında vadeli mübâdelelerinin yasaklanmasının önemli sebeplerinden biri, araya vade girmesi dolayısıyla iki bedel arasında ortaya çıkabilecek olan değer farklılaşması ve eşitsizliktir. Aslında İslâm ekonomisi, zamanın para ve malların değerinde değişiklikler meydana getirebileceğini kabul etmektedir. Bir yandan zaman içinde para ve mal piyasalarında görülen yükselme ve düşmeler, öte yandan ödeme yapılacak tarafın bu süre içinde parasını veya malını kullanma imkânından mahrum kalması yüzünden uğrayacağı kayıplar bu değişikliklerin önemli sebeplerindendir. Ancak İslâm ekonomisinde vade tek başına bir kazanç ve değer artış sebebi görülmeyerek hem ticarî hayatta ve borç ilişkilerinde açıklık ve bilinirlik ilkeleri ve emek faktörü korunmaya, hem de taraflardan birinin haksız ve beklenmedik şekilde zarara uğraması önlenmeye çalışılmıştır.

İslâm'ın izin verdiği vadeli tek satış türü bedellerden birinin para olduğu muameledir. Bu izni, veresiye alışverişlere olan İhtiyaçtan dolayı sadece paraya tanınan bir imtiyaz gibi görmek mümkündür. Bunun sebeplerini para ile malın farklı iki cinsten olması, yani birinin diğerinden aritmetik olarak ölçülebilen bir fazlalığından söz edilememesi, insanların para ile mal arasındaki değer farklılaşmasına iki mal arasındaki farklılaşma kadar önem vermemeleri ve enflasyona rağmen paranın değer ölçüsü olma özelliğini kabullenmeleri, daha önemlisi de paranın hiçbir malın sahip olamadığı ölçüde bir likiditeye sahip bulunması şeklinde açıklamak mümkündür. Hayber valisiyle ilgili olayda (Yk. bk) Hz. Peygamber'in sonucun aynı olmasına rağmen devreye paranın sokulmasını istemesi, insanların parayı değer ölçüsü olarak telakki edişleriyle açıklanmalıdır. Paranın bu özelliğini daima koruduğu kabul edilmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, alışveriş faizinin yasaklanma gerekçelerinden birinin de İslâmî teşrîde ve hukuk metodolojisinde gözetilen "kötülüğe giden yolun kapatılması" (sedd-i zerâî) ilkesi olduğunu ileri sürmekte, peşin mübâdelelerdeki fazlalık faizinin kişileri giderek veresiye faizine yönlendireceğini

veya kişilerin fazlalık faizi perdesi altında veresiye faizini meşrûlaştıracaklannı, bu yüzden de para ve malların kendi aralarındaki değişimlerde karşılıklı teslim-tesellümün şart koşulduğunu ifade etmektedir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 136-143).

İslâm dini vadeli mübâdelelere getirdiği sınırlamalarla haksız kazançları ve belirsizlikleri ortadan kaldırmayı amaçladığı gibi ekonominin önemli unsurlarından biri olan üretimle tüketim arasında denge kurmayı da hedeflemiştir. Paranın ekonomiye girmesi piyasada canlılık sağlamış, ancak bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Nitekim en büyük ekonomik krizlerden biri olan 1929 krizi paranın piyasadan çekilmesi, dolayısıyla mübâdele sürecinin durmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu problemin kaynağı, paranın bir mübâdele vasıtası ve değer ölçüsü olmasının ötesinde bizzat eşyanın yerine geçmesi, yani araç olmaktan çıkıp amaç haline gelmesidir (Samuelson, s. 49).

Takas ekonomisinde kişi ürettiği malın ihtiyacından fazla olan kısmını ihtiyaç duyduğu başka bir malla değişir. Çok büyük zorlukları olmasına rağmen takasta üretimle tüketim arasında denge vardır. Para devreye girdiği zaman ise faaliyet ikiye bölünmektedir: Malı para karşılığında satma ve eldeki para ile başka mal satın alma. Bu husus, parayı elde tutanlara bir müddet risksiz ve maliyetsiz seçim yapma imkânı verir. Böylece mübadele faaliyeti kesilmekte ve paranın bu fonksiyonu eksik bırakılmaktadır. Ayrıca üreterek sattığı mallar karşılığında elde ettiği parayı başkalarının mallarını satın almada kullanmayan ve onu biriktiren kişi topluma zarar vermektedir; zira üretimle tüketim arasındaki denge ve ekonominin tabii akışı bozulmaktadır. Dolayısıyla takas ekonomisinin zorluklan ile disiplinsiz bir para ekonomisinin problemleri karşısında İslâm yine itidali seçmiş, disiplinli bir para ve mal piyasasını amaçlamıştır.

5-Faizle İlgili Bazı Tartışmalar

Haram kılındığı ittifakla kabul edilmekle birlikte faiz bazı açılardan tartışma konusu olmuştur. Sahâbe arasındaki faiz tartışmaları tipik bir muhtelefü'l-hadîs konusudur. Bu hususta muhtemelen ilk ihtilâf, peşin mübâdelelerdeki fazlalığı da faiz kapsamına alan hadislerle, sahabeden Üsâme'nin rivayet ettiği, "Faiz ancak veresiyede cereyan eder" hadisi arasında görülmektedir. Nitekim bu hadise dayanarak Abdullah b. Abbas"ın, sahâbe ve tabiînden bazı âlimlerin fazlalık faizini câiz gördüğü rivayet edilmişse de İbn Abbas'ın daha sonra bu görüşünden rücû ettiği kaynaklarda belirtilmektedir. Böylece faiz konusunda birinci grup hadislerin esas alınması üzerinde âdeta görüş birliği oluşmuştur (Serahsî,

XII, 111-112).

Fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilâfların ağırlık noktasını ise. faizde illet konusu ve hangi malların faiz kapsamına gireceği hususu teşkil etmiştir. Faizin illeti konusunda fıkıh mezheplerinin ve İslâm hukukçularının farklı ölçüler benimsemiş olması faizin tanım ve kapsamı, faizin hangi tür mallar arasında ne şekillerde cereyan edeceği gibi hususlarda farklı görüşlerin ortaya çıkmasının temel sebebi olmuştur (Yk. bk). Bu arada diğer bazı hususlar da tartışma konusu edilmiştir.

Hayvan Ticareti. Bununla ilgili hadislerin bir kısmı hayvanın hayvanla vadeli satışına izin verirken (el-Muvaṭṭaʾ "Büyûʿ", 63-66; Buhârî, "Büyûʿ", 108) diğer bir kısmı bunu yasaklamıştır (İbn Mâce, "Ticârât", 56; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 15). İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre veresiye hayvan ticareti câiz olup veresiye satışı yasaklayan İbn Mâce'deki Câbir ve Semüre hadislerinin senedleri zayıftır. Buna rağmen Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel bu vadeli satışları câiz görmemişlerdir. İmam Şafiî ise şöyle bir yorum yapmıştır: "Veresiye satışı yasaklayan hadisler, alınan hayvanla satılan hayvanın ikisinin de veresiye olması hakkındadır. Birisi peşin, diğeri veresiye olursa veresiye olan hayvan sayısı fazla da olsa bir sakınca yoktur."

Hayvanın hayvan karşılığında satışıyla ilgili bu tartışmaların ev, arsa, antika eşya gibi piyasada eş değeri bulunmayan kıyemî malların birbirleriyle vadeli mübâdelesini yakından ilgilendirdiği ileri sürülebilirse de garârlı alışverişler, hayvanların henüz doğmadan satımı, hayvanın etle mübâdelesi gibi konularda hadislerde görülen yasak ve kayıtlar dikkatle incelendiğinde hayvanın hayvanla vadeli olarak değişiminin faiz şüphesinden çok garar ve bilinmezlik sebebiyle yasaklandığı söylenebilir.

Devlet Faizi. Mezhepler baba-oğul, karı-koca ve köle-efendi gibi aralarında özel ilişki bulunan fertler arasında faizin cereyan edip etmeyeceğini tartışmışlardır (İbn Hazm, VIII, 515; Nevevî, IX, 442; İbn Âbidîn, V, 185-186;). Bu mesele günümüzde, devletle onun vatandaşları arasında faizin cereyan edip etmeyeceği hususuyla ilgili olarak gündeme getirilmiştir (Hemşerî, s. 106-107). Bu konudaki mezhep görüşleri, bağımsız bir malî zimmete sahip özel veya tüzel kişiler arasında faizin cereyan edeceği

noktasında birleşmektedir. Bundan dolayı Hanefîler, kölenin kendine ait bir malı olmadığından hareketle köle-efendi arasında faizin cereyan etmediği görüşüne karşılık baba-oğul ve karı-koca arasında faizin oluşacağını kabul ederler (Serahsî, XIV, 60). Buna göre müstakil malî zimmete sahip devletle vatandaşlar arasında faizin cereyan etmeyeceğini söylemek mümkün değildir.

Dârülharpte Faiz. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre dârülharpte müslümanla harbî arasında faiz muamelesi câizdir. Aynı şekilde Hanefî mezhebine göre fâsid kabul edilen alışveriş ve ticari muameleler, bu arada kan, domuz ve ölü hayvan eti satmak, bahis ve kumar oynamak da câizdir. Ancak müslümanın bu işlemlerden kazançlı çıkması şarttır. Şafiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefîler'den Ebû Yûsuf gibi hukukçuların çoğunluğuna göre ise müslümanların dârülharpte faizli işlemlerde bulunmaları haramdır. Zâhirî mezhebi de bu görüştedir (Bk. DÂRÜLHARP).

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in müslümanın kazançlı çıkması şartıyla cevaz verdikleri harbîlerle faizli işlemlerde bugün müslümanlann ne fert ne de devlet seviyesinde kazançlı oldukları söylenebilir. Birçok İslâm ülkesi kalkınabilmek için sermaye sıkıntısı çekerken zengin müslüman kişi veya devletler paralarını düşük faizle yabancı bankalara yatırmakta, fakir İslâm ülkeleri ise daha yüksek faizlerle bu ülkelerden borç almaktadırlar. Ayrıca yabancılar, müslümanlara sattıkları malların fiyatlarına onlara yaptıkları faiz ödemelerini de yansıtmaktadırlar. Müslümanların kat kat zarara uğradığı bu şartlar altında yabancılarla faizli işleme Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in ictihadları da izin vermemektedir. Bu işleme cevaz verilmesi, müslümanların araya bir yabancıyı sokarak kendi aralarındaki faiz yasağını ihlâl etmelerine de sebep olabilir. Öte yandan İslâm tebliğini bütün insanlığa, bu arada esasen kendilerine de Allah'ın faizi yasaklamış bulunduğu hıristiyan ve yahudilere ulaştırmakla yükümlü olan Müslümanların (el-Enbiyâ 21/107; el-Enfâl 8/39)

faizden uzak kalmaları İslâm'ın ulviyet ve kutsiyetine daha uygundur.

Vade Farkı. Eski hukukçuların tartıştıkları, günümüzde de önem taşıyan vade farkı müctehidlerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilirken bunu

faiz gerekçesiyle reddedenler de vardır. Vade farkını reddeden âlimler bir satış içinde iki satışı (el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 72; Müsned, II, 174), bir satış içinde bir veya iki şartı yasaklayan hadislere (Müsned, II, 179; Dârimi, “Büyûʿ“, 26; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 68) ve faiz şüphesine dayanmaktadırlar. Hukukçuların çoğu bir satış içinde iki şartı, “Şu malı peşin 100 liraya, vadeli 150 liraya sattım” veya. “Sana şunu 10 ton buğday veya 15 ton arpa karşılığında sattım” şeklinde hangi fiyat üzerinde anlaşmaya varıldığı belli olmayan bir satış veya, “Senin bana evini şu fiyata satman şartıyla ben de otomobilimi sana şu fiyata sattım” tarzında gerçekleşmesi başka bir şarta bağlanan bir satış olarak ele almışlar ve bu tür akidlerin caiz olmayışını da satışın peşin mi vadeli mi veya hangi fiyattan olduğunun kesinleşmiş olmamasına bağlamışlardır (Kâsânî, V, 158; Karaman, İslâm Hukukuna Göre Vade Farkı, s. 31). Akid bitmeden tek fiyat üzerinde anlaşma olduğu ve satış buna göre yapıldığı takdirde belirsizlik ortadan kalkacağından satış caiz olacaktır. Buna göre vade farkı satışın caiz olmasına engel görülmemiş ve vade sebebiyle fiyatın arttırılabileceği kabul edilmiştir (Kâsânî, V, 224; Karaman, İslâm Hukukuna Göre Vade Farkı, s. 32). Bu çerçevede vade farkının faiz kabul edilmemesinin sebebi, vadeye paralel olarak artan fiyatın karşısında bir malın bulunması, yani bedellerden birinin para. diğerinin mal olmasıdır.

Ancak Ebû Dâvûd’un rivayet ettiği, “Kim bir satış içinde iki satış yaparsa ya az olan bedeli alır yahut faiz olur” (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 53) mealindeki hadis vade farkının faize yol açabileceği bir durumu açıklamaktadır. Şöyle ki: Vadeli satılan bir malın bedelinin vade dolduğunda ödenememesi üzerine vadenin yeniden uzatılması karşılığında fiyatın da arttırılması sonucu biri vadesi dolmuş olan ilk fiyat, diğeri de ikinci ve daha yüksek fiyat olmak üzere iki satış ortaya çıkmış olur. Hadise göre bu ikinci fiyattaki fazlalık faizdir (Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, II, 171-173). Bunun faiz olarak görülmesi, ikinci fiyat karşısında artık bir malın değil daha önceki satıştan doğan borcun bulunduğu gerekçesine dayanır. Paranın para karşılığında vadeli ve fazlalıklı satılması demek olan bu işlemin İslâm hukukundaki klasik anlayışa göre faiz olduğunda şüphe yoktur.

Usulüne uygun vadeli satışta vade farkının câiz olmasının başka sebepleri de vardır. Piyasada her malın ilân edilen bir fiyatı olmakla beraber genelde satışa konu olan malın fiyatı, alışverişin esasını teşkil eden icap ve kabulün

üzerinde birleştiği yani tarafların anlaştığı fiyattır. Bu ise bir pazarlık sonucu ortaya çıkar ve bu arada müşteri fiyatı düşürmeye, satıcı da yükseltmeye çalışır. Fiyatın tesbitinde piyasa şartlarının yanı sıra tarafların pazarlık gücü ve ödeme şartları da etkili olur. Sonuçta müşterinin peşin ödeme ile teklif ettiği düşük fiyat nasıl mala ve aynı zamanda satıcının elde ettiği peşin kâra tekabül ediyorsa, vadeli satışta satıcının veya müşterinin teklif ettiği yüksek fiyat da aynı şekilde mala ve satıcının vadeli satış dolayısıyla karşılaştığı bazı güçlüklere tekabül etmektedir.

Günümüzde Faiz Tartışmaları. Bugün faiz tartışmalarının çok farklı bir boyutta cereyan ettiği ve faizin tanım ve kapsamından yasaklanış amacına kadar birçok konunun tartışmaya açıldığı görülmektedir. Çağımızda faiz hususunda ortaya çıkan ilk tartışmalardan biri, Kur'an'da asıl yasaklanan faizin katlı veresiye faizi (ed'âf-ı mudâafe) olduğu iddiasıdır. Bu görüşün sahibi olan Mısırlı âlim Abdülaziz Çâvîş fikrini 1908 yılında bir konferansta ortaya koydu (el-Livâ, 16-26 Nisan 1908; Fethi Sıdvan, el-Ehrâm, Haziran 1975). Sağlam bir mesnede dayanmamakla birlikte Abdülaziz Çâvîş'in iddiası kendinden sonra bu yöndeki birçok görüşe kaynaklık etmiştir. İsmail Hakkı İzmirli onunla aynı görüşü paylaşmış ve Kur'an'daki faiz âyetlerinin mutlak olup ed'âf-ı mudâafe âyetinin bu ıtlâkı sınırlandırdığını ileri sürmüştür (Usûl-i Fıkıh Dersleri, s. 160). Süleyman Uludağ da İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış adlı eserinde bu yaklaşımı esas alıp savunmaktadır (Bu görüşün tenkitleri için bk. Özsoy, Faiz ve Problemleri, s. 274-365).

Abdülaziz Çâvîş'in açtığı bu çığırın en önemli takipçisi olan Reşîd Rızâ da haram olan faizin katlı birleşik faiz olduğu görüşündedir. İbn Kayyim'in "zannî faiz" dediği fazlalık faizinin ihtiyaç halinde caiz olabileceği görüşü ile, ilk zamanlar Üsâme hadisine dayanarak bu faiz türüne izin veren İbn Abbas'ı esas alan Reşîd Rızâ vadeli ve fazlalıklı bir mübâdeleye cevaz vermiştir. Böylece esas aldığı, vadeli mübâdelelere kesinlikle izin vermeyen bu görüşlere de ters düşen Reşîd Rızâ, haram faizin ancak ikinci bir vadeye karşılık ilâve bir fazlalığın talep edilmesi halinde gerçekleşeceğini savunmuştur (Tefsîrü'l-menâr, III, 113-114, IV, 124; a.mlf., er-Ribâ, s. 52-53, 76-77, 83; a.mlf., Fetâvâ, III, 608). Ancak Reşîd Rızâ'nın görüşü kabul edildiği takdirde İslâm'daki haram olan faizden geriye bir şey kalmamaktadır. Zira faizle borç verenin, vade sonunda borçlu ile her

defasında yeni bir akid yapıp bu akidlerdeki fazlalığı ilk fazlalık olarak değerlendirmesini önlemek mümkün değildir. Öte yandan borçlunun vadesi dolan borcunu ödeyememiş olması ikinci akiddeki faizi çirkin ve haram kılıyorsa borçlunun ilk akdi de böyle bir aczin zorlamasıyla yapması halinde onun da aynı hükmü taşıması gerekir. Basit faizle mürekkep faiz arasında mahiyet itibariyle önemli bir fark yoktur. Zira gayri meşrûluk ve çirkinlik işin aslında yani faizdedir.

Mısır'da XX. yüzyılın başında kurulan Posta Yatırım Sandığı halktan topladığı mevduata banka gibi sabit bir faiz veriyor, ancak hükümet buna faiz demekten kaçınıyordu. Halkın gerçekleşen faizleri almaması sebebiyle hükümetin isteği üzerine Mısır müftüsü Muhammed Abduh'un buna fetva verdiği iddia edilmesine rağmen Reşîd Rızâ hocası Abduh'a ait böyle resmî bir fetvanın mevcut olmadığını belirtmiş; ancak hükümetin ısrarı üzerine hocasının sözlü olarak, "Bu haliyle faiz hiçbir şekilde helâl olmaz, fakat bu paraları mudârebe şirketinin esaslarına göre işletmek mümkündür" dediğini kaydetmiştir (el-Menâr, 5 Aralık 1903, 22 Şubat 1917; Sâmî Hasan Ahmed Hamûd, Taṭvîrü'l-aʿmâli'l-maṣrifiyye, s. 249-251). Buna rağmen Abduh'un sözleri banka faizine cevaz vermek isteyenler tarafından ısrarla kullanılmıştır. Nitekim aynı meselenin 1951 yılında bir okuyucu tarafından kendisine sorulması üzerine Şeyh Abdülvehhâb Hallâf, benzer soruya daha önce Reşîd Rızâ'nın hocası Abduh'tan naklen, "Kişinin, işletilmek ve kazançtan belirli bir pay almak üzere parasını bir başkasına vermesinin kesin olarak yasaklanan birleşik faize girmediği, sadece fakihlerin koyduğu kaidelere aykırı olduğu" cevabını verdiğini ifade etmişse de (Mecelletü Livâʾi'l-İslâm, s. 822) bu sözler Hallâf'in iddia ettiği gibi Abduh'a değil tefsirinde de görüldüğü

üzere Reşîd Rızâ'ya aittir (Tefsîrü'l-menâr, III, 116). Posta Yatırım Sandığı'nın verdiği faizin mudârebe kârı olduğunu ileri süren ve Reşîd Rızâ'ya ait bulunduğu anlaşılan bu fetvalar (el-Ehrâm, 16, 23, 30 Mayıs 1975; Sami Hasan Ahrrıed Hamûd, Taṭvîrü'l-aʿmâli'l-maṣrifiyye, s. 229-230, dipnot), bugünkü banka faizlerinin de mudârebe kârı olabileceği iddiasında mesnet olarak kullanılmaktadır. Şüphesiz ki bankaların bir mudârebe şirketi şeklinde değerlendirilmesi mümkün değildir. Zira bankaların faizi önceden sabit bir miktar olarak belirlenmişken mudârebede kârın oran üzerinden paylaşılması söz konusudur (Bk. mudârebe) 1951

yılında Paris’te düzenlenen İslâm Hukuku Konferansı’na katılan Ma‘rûf Devâlîbî’ye göre haram faiz, ancak ribâcıların fakirleri istismar edip yüksek faizle onları ezdikleri tüketim kredilerinde söz konusudur. İktisadî şartların değişip şirketlerin yaygınlaştığı günümüzde ise kredilerin çoğu üretim kredisidir. Şartlardaki bu değişme hükümlerin de değişmesini gerekli kılmaktadır. Bundan dolayı mâkul olması kaydıyla üretim ödüncüne izin verilmelidir. Bu hükmü zaruret ve kamu maslahatını özel maslahata tercih esası üzerine bina etmek mümkündür (Senhûrî, III, 259-260). 9 Mayıs 1975’te el-Ehrâm gazetesinde yayımlanan görüşleriyle Şeyh Abdülcelîl Îsâ da Devâlîbî’ye katılmıştır.

Şartların değiştiği görüşü tarihî açıdan doğrulanmamış olup tamamen aksi bir durum söz konusudur. Ayrıca Kur’an’ın üretim kredisini değil tüketim kredisini yasakladığı iddiası ne tarihî gerçeklerle ne de Kur’an’ın faiz anlayışıyla bağdaşabilir. Zira Kur’an’ın yasaklaması sırasında Araplar’ın kullandıkları krediler esas itibariyle ticarî amaçlıydı. Geçimleri ticarete dayanan Kureyş ileri gelenleri İranlılar, Habeşliler ve Yemen’deki Himyerîler’le ticaret antlaşmaları yapmışlardı (Ali Ahmed es-Sâlûs, Hüḳmü vedâʾiʿ bünûk, s. 14). Bunlara dayanarak ülkeler arasında büyük ticaret kervanları düzenliyor ve ticaretin finansmanını çoğunlukla faizli kredilerle sağlıyorlardı. Ziraata elverişsiz bir vadi olan Mekke çok canlı bir ticarî hayata sahipti ve borsa simsarları, komisyoncularla bankerler için elverişli bir yer durumundaydı. Kervanların yollarda geçirdiği tehlikeler, yabancı paralardan oluşan para piyasasında spekülatif faaliyetlere imkân sağlıyordu (Muhammed Akram Khan, s. 40-41). Hz. Peygamberin amcası Abbas bu bankerlerden biriydi. Resûl-i Ekrem Vedâ hutbesinde Abbas’ın faiz alacaklarını da kaldırdığına göre İslâm’ın faiz yasağı kesin olarak ticarî faizleri de içine almaktadır. Diğer taraftan tüketim amaçlı ödünce, ihtiyaçların çoğaldığı günümüzde insanların eskisinden çok daha fazla ihtiyacı olduğu açıktır. Şu halde şartların değiştiği iddiası, günümüzde tüketim ödüncüne ihtiyacın eskisinden daha fazla olması açısından doğrudur. Buna göre faiz yasağına bugün daha çok İhtiyaç var demektir.

Öte yandan kredilerin üretim kredisi-tüketim kredisi şeklinde ayrılması da gerçekçi değildir. Bir kredi hem üretimde hem tüketimde kullanılabilir. Ayrıca her tüketim ödüncü borçluyu ezmeyeceği gibi her üretim ödüncü de ekonomik açıdan üretken olmayabilir. Tarihî, ekonomik ve sosyal gerçekler

İslâm'daki faiz yasağının bütün faizli kredileri içine aldığını göstermektedir. Nitekim Abdürrezzâk es-Senhûrî, üretim kredisiyle tüketim kredisinin birbirinden ayrılmasını mümkün görmediği için ya bütün ödünçlerdeki faize izin verilmesi ya da hepsinin yasaklanması gerektiğini savunmuştur.

Faiz, haram kılınmasındaki temel unsur her halükârda sebebiyet verdiği, önüne geçilmesi mümkün olmayan haksızlık olduğuna göre ya alanı veya vereni kaçınılmaz bir şekilde zarara uğratacaktır. Nitekim eskiden faizli krediyi zayıflar kullanıyor ve bundan dolayı eziliyordu. Bugün de güçlü kuruluşlar halktan düşük faizle topladıkları sermayelerle büyük kârlar elde etmekte ve ürettikleri mal ve hizmetlere bu kredi maliyetlerini yansıtarak ödedikleri faizleri de halktan geri almaktadırlar. Burada ezilen ve kredi sisteminden zararlı çıkan yine halk kitleleri olmaktadır.

Devâlîbîve Şeyh Abdülcelîl Îsâ'nın görüşlerini zaruret ve maslahat esaslarına dayandırmaları isabetli değildir. Çünkü zaruret, kişinin temel haklarını ciddi ölçüde tehdit eden bir haldir ve bu durumda ancak ferdî ve geçici olaylarda söz konusu olup toplum düzeninin bütününde sürekli şekilde görülmez. Başka çaresi kalmayan borçlu için faiz zaruret hali çerçevesinde câiz görülse bile bunu alacaklı hakkında düşünmek mümkün değildir. Olağan üstü durumlarda kabul edilebilecek zaruret halleri üzerine daimî ve genel hükümler bina edilemez. Zaruretin gerçekleşmiş sayılabilmesi için başka çarenin bulunmaması şart olduğuna göre müslümanlann öncelikle meşru yollara başvurmaları ve faize alternatif sistemler geliştirmeleri gerekmektedir.

Faizde hukuken maslahat olduğunu söyleyebilmek için hakkında onu yasaklayan nasların bulunmaması gerekir. Halbuki faize dair birçok âyet ve hadis mevcut olup kesin şekilde yasaklandığı bilinmektedir. Faizde iki taraftan biri lehine veya fertlerden bir kısmı adına mevcut olan maslahat ise umumun maslahatı sebebiyle geçersiz sayılmıştır.

Pakistanlı âlim Fazlurrahman ilk akiddeki fazlalığın faiz olmayacağını söyleyerek Reşîd Rızâ'ya tâbi olmuştur. Zeyd b. Eslem'in. "Câhiliye döneminde ribâ uygulaması şöyle olurdu: Bir kişide vadeli alacağı olan kimse vade dolunca borçlusuna, 'Ödüyor musun, yoksa arttırıyor musun?' derdi. Verirse alır; vermezse borçlu borcun miktarını arttırır, alacaklı da

vadeyi uzatırdı” (el-Muvaṭṭaˀ, “Büyû’“, 39) şeklindeki rivayetini ve ed’âf-ı mudâafe âyetini esas alan Fazlurrahman, bu rivayette sözü edilen vadeli ilk alacağı faizli alacak olarak değerlendirip şöyle demektedir: “Bu ilk faiz haram değildir. Haram olan faiz, belli bir vade ile faiz karşılığında verilen paranın, vade dolunca borçlunun ödeyememesi üzerine ödenmesi zor bir artış karşılığında vadesinin uzatılması halinde söz konusu olur. Sonra borç ekseriyetle ödenemeyecek miktarlara ulaşır” (ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, s. 7).

Fazlurrahman ayrıca hayvanın hayvan karşılığında vadeli ve fazlalıklı olarak satılmasına izin veren hadislerle (et-Muvaṭṭaˀ “Büyûʿ”, 63-66; Buhârî, “Büyûʿ“, 108) hüsn-i kazâyı (borcunu isteyerek ve şart kılmaksızın fazlasıyla ödeme) caiz gören hadisleri (Müslim, “Müsâḳāt”, 119) ilk akiddeki fazlalığın cevazına delil olarak göstermekte ve bunların, menfaat sağlayan her ödüncün faiz olduğunu bildiren hadisin sıhhatini de büyük ölçüde gölgelediğini ileri sürmektedir (ed-Dirâsâtu-İslâmiyye, s. 17-18, 23-24, 28-29). Halbuki hayvanda faiz cereyan etmezken diğer eşyada faizin gerçekleşmesinin sebebi birincinin kıyemî, ikincinin mislî mal olmasıdır. Mislî malların mübadelesinde bedellerin birbiriyle karşılaştırılması halinde aralarında miktar olarak ölçülebilen birim farklılıkları tesbit edilebilir ve fazla veya az olan bu miktar faiz ilişkisine esas teşkil eder. Fakat hayvan vb. kıyemî malların arasındaki değer farkı objektif olarak değil ancak tarafların sübjektif hükümlerine göre tesbit edilir.

Bundan dolayı kıyemî malların peşin mübadelelerinde hiçbir şekilde faiz cereyan etmezken vadeli mübadelelerinde cereyan edip etmediği ihtilaflıdır.

Hüsn-i kaza (hüsn-i edâ) hadislerde teşvik edilmekle birlikte kesinlikle faize mesnet olmamalıdır. Zira faiz şart kılınmış bir fazlalık olup müeyyidesi vardır ve borçlunun üzerine bir vazifedir; hüsn-i kaza ise zorunlu değildir. Nitekim Abdullah b. Ömer bir kişiden ödünç dirhem almış, daha sonra fazlasıyla ödemişti. Borç veren kişi, “Bu benim sana verdiğimden fazladır” deyince de, “Biliyorum, fakat gönlüm böyle istedi” cevabını vermiştir (el-Muvaṭṭaˀ, “Büyûʿ”, 90).

“Menfaat sağlayan her ödünç faizdir” mealindeki hadise gelince, bu hadis rivayet ve hadis tekniği bakımından sahih olmasa bile mâna yönünden doğrudur. Çünkü şart kılındığı takdirde bir ödüncün sağlayacağı menfaatin

faiz olduğu açıktır. Nitekim Ebû Bekir el-Cessâs, Câhiliye faizinin belli bir fazlalığın şart koşulduğu vadeli ödünç olduğunu ve bu fazlalığın vadeye karşılık tutulduğunu ifade etmektedir (Aḥkâmu'l-Ḳur'ân, 1, 467). Bir kişi Abdullah b. Ömer'e gelerek, "Bir adama ödünç verdim ve verdiğimden daha fazlasını şart koştum, ne dersiniz?" diye sormuş, İbn Ömer de, "Bu faizdir" cevabını vermiştir (el-Muvaṭṭa', "Büyûʿ", 92). Yine Abdullah b. Ömer, "Borç veren kişi bu borcun geri ödenmesinden başka bir şey şart koşmasın" demiştir (a.e., "Büyûʿ", 93). Abdullah b. Mes'ûd'un da şöyle dediği rivayet edilir: "Borç veren kimse verdiğinden daha fazlasını şart koşmasın. Bu fazlalık bir tutam ot bile olsa faizdir" (a.e., "Büyûʿ", 94).

Abdürrezzâk es-Senhûrî'ye göre faizin istisnasız her çeşidi haram kılınmakla birlikte Kur'an'da esas olarak yasaklanması hedeflenen türü bugün mürekkep faiz denilen, sermayenin birkaç yılda katlandığı Câhiliye ribâsıdır. Faizin diğer şekilleri ise temel hedef olarak değil asıl faize giden yolları kesmek için yasaklanmıştır. Haram olmakla birlikte bunlar istisnaî hallerde caiz görülebilir. Bugün birçok ülkede hâkim olan kapitalist ekonomik düzende umumi bir sermaye ihtiyacı söz konusu olup bunu temin etmenin birinci yolu ödünce başvurmaktır. Bu ihtiyaç devam ettikçe kanunun çizdiği sınırlar içinde mâkul bir faiz istisnaî olarak câiz görülebilir. Bu düzenin değişmesi, dolayısıyla ihtiyacın ortadan kalkması halinde bu faiz de haram olur (Senhûrî, Meṣâdîrü'l-ḥaḳ, III , 241-244).

Senhûrî'nin ileri sürdüğü ihtiyaç gerekçesi basit faizin câiz görülmesini yeterince açıklamaktan uzaktır. Esasen basit faizle katlı faiz arasında yakın ilişki vardır; çünkü sonuçta katlı faiz de basit faize dayanmaktadır. Ayrıca ihtiyaç hali de faizi câiz kılmaz; zira Câhiliye toplumunda da ribâ ticaret için vazgeçilmez bir ihtiyaçtı. Diğer taraftan kapitalist sistem içinde bile olsa sermaye temini sadece faizli ödünçlerle olmamaktadır. Meselâ Amerika Birleşik Devletleri'nde 1980 yılında 299.1 milyar dolarlık yatırımın sadece 28, 2 milyarlık kısmı faizli kredi yoluyla gerçekleştirilmiştir (Salih b. Abdurrahman el-Husayn, XXXV [1412], s. 125).

Ekonomik bir araç olarak kabul edildikten sonra faize kanunî bir sınır getirilmesi fazla bir anlam ifade etmez. Çünkü arz-talep dengesinin bu sınırın üzerinde oluşması halinde sınırlamanın pratik bir değeri

kalmamaktadır. Bu durumda görünüşte kanunî faizden, fakat esasta piyasa fiyatından işlemler yürütülür. Nitekim Orta çağ'lardan beri İngiltere'de ve daha sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde faize getirilen kanunî sınırlamalar istenilen sonucu vermemiştir (Noorzoy, XIV/1, s. 8). Hıristiyan dünyasında asırlar süren bu düzenlemelerin uzun tekâmül süreci sonunda bugün geleneksel sınırlamacı görüşün yerini ödünçlerin serbest piyasada fıyatlandırılmasını savunan ekonomik görüşün almış olduğu görülmektedir.

Faizin yasaklanması halinde onun el altından yine hükmünü icra edeceği, alternatif metotlar geliştirip insanları buna hazırlamadan faizi kaldırmanın yalnız şeklen bir yasaklama olacağı ileri sürülmektedir. Bu metotların geliştirilmesi halinde ise faiz haddinin yerini kâr haddinin alacağı ve kâr haddinin, kaynakların verimli alanlara tahsisi ve sermaye birikimi gibi bütün ekonomik fonksiyonları, faizin sebep olduğu istikrarsızlık ve gelir dağılımı dengesizliği gibi sıkıntılara meydan vermeden görebileceği savunulmaktadır (Ayrıntılı bilgi için bk. Chapra, The American Journal, I/2, s. 23-40).

Faizle İlgili Milletlerarası Kararlar. Banka faizleriyle ilgili olarak 1975 yılında Kahire'de toplanan ve İslâm hukukçularıyla birlikte diğer hukukçu, iktisatçı ve mütefekkirlerin de katıldığı II. İslâm Araştırmaları Kongresi'nde, ödünç türleri üzerine tahakkuk ettirilen her çeşit faizin haram olduğu ve bu konuda tüketim kredisiyle üretim kredisi arasında bir fark bulunmadığı gibi faizin azıyla çoğu arasında da fark olmadığı, faizli kredinin her çeşidinin Kur'an ve Sünnet'in yasakladığı haram kapsamına girdiği, ihtiyaç ve zaruretin faiz almayı caiz kılmayacağı, aynı şekilde faizli kredi almanın da haram olduğu ve bunu ancak zaruret halinin caiz kılabileceği, faizle ilgili olmadıkça câri hesap, çek bozdurma, kredi mektubu gibi işlemlerin câiz olup bunlardan alınan komisyonun faiz sayılmayacağı, vadeli hesapların, açılan faizli kredilerin ve faiz karşılığında verilen diğer kredi türlerinin haram olduğuna karar verilmiştir.

20-22 Mayıs 1979'da Birleşik Arap Emirliklerinin Dübey şehrinde yapılan I. İslâm Bankası Kongresi'nde İslâm ülkelerine, bankalarını İslâm bankacılığı prensiplerine göre kurmaya yönelmeleri ve bu konuda müteşebbislere her türlü kolaylığı göstermeleri, aralarındaki ticari mübadeleleri İslâmî prensiplere uygun olarak doğrudan yapmaları

çağrısında bulunulmuştur.

23 Mart 1983 tarihinde toplanan II. İslâm Bankası Kongresi faizin şer’an haram olduğunu teyit etmiş ve müslümanlara paralarını İslâmî banka ve şirketlere yatırmalarını, yabancı ülkelerdeki bankalara yatırılan paraların getirdiği faizi o bankalarda bırakmayıp müslümanların amme hizmetlerinde kullanmak suretiyle bu gayri meşru kazançtan kurtulmalarını tavsiye etmiş ve meşru imkânlar varken faizli kuruluşlara para yatırmayı da haram olarak değerlendirmiştir.

25 Ekim 1985’te yapılan III. İslâm Bankası Kongresi’ ndeki ulemâ meclisinin fetvalarında İslâm bankalarının kurulmasının şer‘î bir zaruret, ümmetin temel maslahatlarından biri ve farz-ı kifâye olduğu, mevcut bankalarla şer‘an mahzurlu işlem yapmanın haram bulunduğu, İslâm bankalarıyla iş yapmanın müslümanların görevi sayıldığı, bu imkânı bulanların yurt içinde ve dışında bankalarla iş yapmalarının haram olduğu, faiz yoluyla elde edilen her kazancın şer‘an haram kılındığı, müslümanın bu kazancı kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu kimseler için kullanmasının câiz olmadığı, böyle bir kazancı okul, hastahane gibi kamu hizmeti veren kurumlara sadaka olarak değil haramdan temizlenmek amacıyla vermeleri gerektiği belirtilmiştir.

Bu arada İslâm ülkelerindeki sorumlular ve banka yetkilileri Allah’ın, “Eğer müminseniz mevcut faiz alacaklarınızı terkedin” (el-Bakara 2/278) emrince bankalarını faizden arındırma yarışına davet edilmiştir (Bu konudaki milletlerarası kongreler, alınan karar ve fetvalar için bk. Ali Ahmed es-Sâlûs, el-Muʿâmelâtü’l-mâliyyetü’l-muʿâṣıra, s. 223 vd., 403-406; Ahmed Bâzi’ el-Yâsîn, III/3, s. 1821-1825).

Faizsiz Ekonomi ve Banka. İslâm Ülkeleri, özellikle XIX ve XX. yüzyıllarda faize dayalı kapitalist-Batı ekonomisinin gerek doktrin gerekse uygulama ve kurumlaşma açısından ağır tesiri altında kaldığından çok defa bu ülkelerde faizsiz bir ekonominin mümkün olmayacağı, faizle çalışan bankaların iktisadî hayatta önemli bir role sahip olduğu iddiası gündeme gelmekte ve bu kanaat zaman zaman bazı müslüman iktisatçı ve düşünürleri de etkisi altına almaktadır. Fakat bu görüşün tarihî ve halihazır uygulama örnekleriyle çeliştiği açıktır. Faizin ekonominin vazgeçilmez bir şartı

olduğu iddiası sadece kapitalist - liberal ekonomi için kısmen geçerli olabilir. Çünkü kapitalist ekonomi içinde de kâr-zarar ortaklığı esasına dayalı bir şekilde tasarrufun teşviki, sermaye birikimi ve kredi kullandırılması mümkündür. Ayrıca sosyalist ekonomi de faizi öngörmemektedir. Bugün başta Pakistan, İran, Suudi Arabistan olmak üzere bazı İslâm ülkelerinin ekonomilerini faizden arındırmaları ve birçok İslâm ülkesinin bu alanda giderek mesafe alması, faizin ekonominin vazgeçilmez şartı olduğu iddiasını fiilen de çürütmektedir. Ancak bütün alt yapısı ve kurumlan faize dayalı kapitalist ekonomiye göre şekillenmiş, fertleri bu yönde eğitilmiş ve şartlandırılmış toplumlarda faizsiz ekonomiye geçmenin zorluğu da ortadadır. Bundan dolayı öncelikle fertlerin İslâm inanç, ahlâk ve düşüncesiyle yetişmiş olması, faizsiz ekonomiye geçiş yönünde ciddi azim, talep ve girişimlerin bulunması gerekir. İslâm toplumlarında faizin tamamen devre dışı bırakılabilmesi için sermaye birikimini ve yatırımlara kaynak teminini sağlayacak ve tasarrufları değerlendirecek olan alternatif faizsiz modellerin geliştirilmesi zorunludur.

Tasarrufların sermaye birikimine ve yatırıma dönüştürülmesi, sermayeye üretim ve kârdan pay verilmesi ve yatırımlar için kredi temininin tek yolu şüphesiz ki faiz değildir. Ancak bütün bunlar için alternatif faizsiz kurum ve modeller geliştirilemediğinden müslüman toplumlarda faiz sisteminin giderek güçlendiği, âdeta istemeyerek de olsa kabullenilme aşamasına gelindiği de bir gerçektir. Bu olumsuz gelişmeler sonucudur ki İslâm dünyasında özellikle XX. yüzyılın ortalarından itibaren faizsiz ekonomik model arayışları hızlanmış, sermaye sahibiyle yatırımcıyı kâr ve zararda ortaklık esasına göre bir araya getiren aracı kurumların nasıl oluşturulabileceği, ayrıca faizsiz sermaye birikimi ve faizsiz kredi gibi ekonomik konular İslâm iktisatçıları arasında tartışılmaya başlanmıştır. İslâm ülkelerinde çeyrek asırlık geçmişi bulunan faizsiz banka veya İslâm bankası uygulamaları bu çabaların sonucudur. 1963 yılında Ahmed Neccâr'ın öncülüğünde Mısır'da kurulan ve birkaç yıl uygulamada kalan faizsiz banka örneği. 1974'te İslâm Konferansı Teşkilâtına dahil kırktan fazla müslüman ülkenin ortaklığıyla kurulan İslâm Kalkınma Bankası bu yönde atılmış ciddi adımlardır. Bugün birçok İslâm ülkesinde faaliyet gösteren özel finans kurumları ve faizsiz bankalar meşru ölçüler içinde kalmaları, dolaylı yoldan da olsa faizli işlemler yapmamaları şartıyla bu olumlu adımların devamı sayılabilir. Mısır, Ürdün, bazı Körfez ülkeleri gibi

İslâm ülkelerinde bu kurumlar özel bir hukukî statü içinde yasallaştırılmış ve kendilerine birtakım imtiyazlar tanınmıştır. Üç yıllık geçiş döneminden sonra faizsiz ekonomiyi uygulamaya başlayan Pakistan'da ve İran'da ise sadece bu tür kurum ve bankalar faaliyet gösterebilmektedir. Özel finans kurumları ve faizsiz bankaların faize dayalı ekonominin boşluklarından, enflasyonun olumsuz sonuçlarından veya vade farkıyla ilgili yerleşik ticarî uygulamalardan geniş ölçüde faydalanmakta olduğu, bu yüzden faizli ekonomiden tamamıyla ayrı düşünülemeyeceği görüşleri de mevcut olmakla birlikte bu kurumların topladıkları tasarrufları klasik fıkıh literatüründe yer alan ve kural olarak meşru görülen murabaha, mudârebe, müşâreke ve icar usulüyle nemâlandırdıkları göz önüne alındığında yaptıkları işlemlerin prensip itibariyle faizli işlem sayılmaması gerekir. Murabaha, vade farkıyla alım satım esasına dayanan üretim desteği sağlama usulüdür. Mudârebe ve müşâreke, emek-sermaye ortaklığı, kâr ve zarara katılım, icar ise finansal kiralama usulüdür. Bu kurumların toplumun iktisadî gelişmesinde aktif rol oynayacak kalıcı yatırımlara, üretim ve ticarete yönelebilmesi ise tasarruf sahiplerinin beklenti ve güvenleriyle de ilgili bir konudur. Çünkü tasarruf sahiplerinin kısa dönemde ve yüksek gelir elde etme beklentileri, uzun vadede gelir sağlayacak köklü yatırımlara gidilmesine pek imkân vermemektedir. Faizsiz finans kurumlarının, faize dayalı sistemle yabancı ülke paralarının enflasyona karşı sağladığı güvencenin ikileminde sıkışıp kalan günümüz insanı için alternatif bir çözüm getirdiği ve bu yönde gösterilecek çabaların sonucunda kurulacak faizsiz ekonomik model için de önemli bir başlangıç teşkil ettiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "rbv" md.; el-Muvatta'", "Büyûʿ'", 34-35, 39, 60, 63-66, 72, 80-82, 90, 92, 93, 94; Müsned, I, 395, 424; II, 71, 109, 174, 175. 177, 179, 205; V, 200, 202, 204, 206, 208, 209, 573; Dârimî. "Büyûʿ", 26; Buhârî. "Büyûʿ", 74-82, 108, "Talâk", 51, "Libâs", 86, 89, "Menâkıbü'l-enşâr", 19; Müslim, "Müsâkât, 75, 76, 79-104. 105-106, 119, "Hac", 147; İbn Mâce. "Ticârât", 33, 49, 50, 56, 58, "Menâsik", 84; Ebû

Dâvûd, “Büyûʿ”, 4, 5, 11, 15, 16, 53, 68, 69, “Menâsik”, 56; Tirmizî, “Büyûʿ”, 18, 23, “Tefsir”, 18; Nesâî, “Büyûʿ”, 49, 50, 70-73. “Talâk”, 13; Şafiî, el-Üm, VII, 326; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 205-206; Belâzürî, Fütûh (Rıdvan), s. 456; Sahnûn, el-Müdevvene, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), III, 395-399; Taberi, Câmiʿul-beyân, III, 70-71; XXI, 29-31; a.e., Kahire, ts. (Dârü’l-Maârif), VI, 7-23; Cessâs, Ahkâmü’l-Kurʾân, İstanbul 1335, I, 464-469; Beyhaki, es-Sünenül-kübrâ, V, 350; VI, 28; İbn Hazım, el-Muhallâ, Beyrut, ts., VIII, 515; Serahsî, el-Mebsût, İstanbul 1982, X, 28, 95; XII, 111-112; XIV, 56-57, 60; XVI, 36; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 111-128; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-ğayb, VII, 84-105; Kâsânî Bedâʾiʿ (nşr. Zekeriyyâ Ali Yûsuf), Kahire, ts., V, 158, 224; İbn Kudâme, el-Muğnî, Kahire 1367, IV, 39; Kurtubî, el-Câmîʿ, III, 347-370; Nevevî, Mecmûʿ, IX, 442-445; Beyzâvî, Envârü’t-tenzil, İstanbul 1324, I, 585; İbn Teymiyye, Mecmûʿ fetâvâ, XIX, 284; XXX, 472; İbn Cüzey, Kitâbul-Kavânîni’l-fıkhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), s. 214-220; İbn Kayyim el-Cevziyye. İʿlâmü’l-muvakkıʿîn, II, 136-143; III, 371; İbn Hâcer, el-Metâlibul-ʿâliye, 1, 411; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr, Kahire, ts (el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l’-kübrâ), V, 274; VI, 178; Aclûnî, Keşfü’l-hafâʾ II, 125; Şevkânî, Neylul-evtâr, I, 381; II, 171-173; V, 202-220; a.mlf, Fethu’l-kadîr, III, 227; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtar (Kahire), V, 161-187, 272-281; Merginânî, el-Hidâye, Kahire 1937, III, 61-66, 81-86, 107; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî XXI, 45; Elmalılı, Hak Dini, II, 949-976; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, III, 113-114, 116; IV, 124; a.mlf, er-Ribâ ve’l-muʿâmelât fi’l-İslâm, Kahire 1906; a.mlf. Fetâvâ, Beyrut 1970, III, 608; İsmail Hakkı İzmirli, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul 1329, s. 160; F. Neumark, İktisadî Düşünce Tarihi (trc. Ahmet Ali Özeken), İstanbul 1943, s. 28, 30, 336; J. A. Schumpeter, Economic Doctrine and Method, London 1954, s. 28, 58-59, 147, 198-199; Senhûrî, Meşâdirü’l-hak, III, 227-249, 259-260 vd.; J. M. Keynes,

The General Theory of Emptoyment interest and Money, London 1957; Bilmen, Kamus, VI, 104-111; Hasan Zeme - Muhammed Faruk, Faiz Tarihi ve İslâm (trc. Osman Şekerci), İstanbul 1968, s. 7-41; Anwar lqbal Qureshi, Faiz Nazariyesi ve İslâm (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1972, s. 31-224; Mahmûd Ahmed, İslâm İktisadı (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1975, s. 33-60; M. Cevâd Mağniyye, Fıkhü’l-İmâm Caʿfer eş-Şâdık, Beyrut 1975, III, 265-266; Sâmî Hasan Ahmed Hamûd, Tatvîrü’l-aʿmâli’l-maşrifiyye bi-

mâ yettefiku ve’ş-şerî῾atü’l-İslâmiyye, Kahire 1976; a.mlf., Islamic Banking, London 1985, s. 47-140; Mohammad Uzair, İnterest-Free Banking, Karachi 1978; M. Bâkır Sadr, İslâm Ekonomi Doktrini (trc. Mehmet Keskin - Sadettin Ergün), İstanbul 1978, I, 598-614; a.mlf., el-Benk ellâ riberî fi’l-İslâm. Kuveyt, ts (Mektebetü Câmii’n-nakî), s. 173; a.mlf., İktişâdünâ (baskı yeri ve tarihi yok) (Dâ-rü’t-Taâruf). s. 575-632, 625-639; Erol Zeytinoğlu, “İslâm’da ve Diğer Sistemlerde Faiz”, Para, Faiz ve İslâm, İstanbul 1978, s. 91-116; a.mlf., Ekonomik Doktrinler, İstanbul 1980, s. 8, 10, 39, 73; Abdülaziz Bayındır, “İslâm’da Faiz Mefhumu ve Unsurları”, Para, Faiz ve İslâm, İstanbul 1978, s. 117-159; Sabri Orman, “Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz”, a.e., s. 62-68; Hüner Şencan, “Günümüzde Banka, Faiz-Kredi Sorunları ve Müslümanca Tutum Arayışları”, a.e., s. 225-230; Mehmet Erkal, “Madeni Para, Banknot ve Kâğıt Para Mübadelesinde Faiz”, a.e., s. 172-182; Hamdi Döndüren, “Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri”, a.e., s. 193-200; Süleyman Uludağ, İslâm’da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış, İstanbul 1979; P. A. Samuelson. Economics, New York 1980, s. 49, 260-262, 563; M. A. Mannan, İslâm Ekonomisi Teori ve Pratik(trc. Bahri Zengin-Tevfi Ömeroğlu), İstanbul 1980, s. 224-251, 283-285, 309-316; Ahmed Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı, İstanbul 1982, s. 163-173; Feridun Ergin, Para ve Faiz Teorileri, İstanbul 1983, s. 126-174; Muhammad Akram Khan, Issues in Islamic Economics, Lahore 1983, s. 38-68; M. Zeki Abdülber, er-Ribâ ve eklü’l-mâl bi’l-bâtıl, Kuveyt 1986, s. 11-83; Karaman, İslâm Hukuku, II, 200-292; a.mlf.. “Alışverişte Vade Farkı”, İslâm Hukukuna Göre Vade Farkı ve Kâr Haddi, İstanbul 1987, s. 13-40, 48-58; M. Umar Chapra, Towards A Just Monetory System, Leicester 1986, s. 55-66, 236-246; a.mlf. “The Prohibition of Riba in İslam: An Evaluation of Some Objections”, The American Journal of Islamic Studies, I/2, Herndon 1984, s. 23-40; Seyyid Kutub. Fî Zilâli’l-Kur᾽ân, Beyrut 1985, I, 317-333, 472-473; Selman Başaran, Bütün Yönleriyle Faiz Hadisleri, Bursa 1986, s. 25-96; İsmail Özsoy, Türkiye’de Özel Finans Kurumları ve İslâm Bankacılığı, İstanbul 1987, s. 37-39, 58-60, 80-90; a.mlf., Faiz ve Problemleri, İzmir 1993; Ali Ahmed es-Sâlûs, el-Mu῾â-melâtü’l-mâliyyetü’l-mu῾âsıra, Kuveyt 1987; a.mlf.. Hükmü vedâ᾽i῾l-bünük ve şehâdâti’listismâr fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Kahire, ts. (el-İttihâdü’d-Devlî), s. 7-61; Abdülazim Islahi. Economic Concepts of Ibn Taimiyah, Leicester 1988, s. 123-139; Mahmûd Ebû Suûd, “Para, Faiz ve Mudâraba” (trc. Emin Ertürk), İslâm İktisadı Araştırmaları,

İstanbul 1988, s. 55-59; Semîr el-Hüdaybî, Nahve iktişâd islâmî, Kahire 1988, s. 31-84; Shaikh Mahmud Ahmad, Towards Interest-Free Banking, Lahore 1989, s. 13-40; Abdülaziz Bayındır, “Osmanlılar’da Nazarî ve Tatbikî Olarak Faiz”, İslâm Ekonomisinde Finansman Meseleleri, İstanbul 1992, s. 139, 317-352; İbrahim Kanyılmaz, “İslâmiyet ve Finansman Teorisi”, a.e., s. 57-76; Beşir Gözübenli, “İslâm’da Faiz Yasağı ve Paralı Ekonomi”, a.e., s. 78-120; Mustafa Baktır, “İslâm Hukukunda Zaruret Hali ve Faiz”, a.e., s. 122-150; Hamdi Döndüren, “İslâm Ekonomisinde Faiz ve Finansman Kaynakları”, a.e., s. 155-180; İlhan Uludağ, “Uluslararası Sistem İçinde İslâm Bankacılığı”, a.e., s. 421-431; Vehbi Süleyman Gavecî, Makâlât fi’r-ribâ ve’l-fâ˒ideti’lmaşrifîyye, Beyrut 1992, s. 22-114; Muhammed Ebû Zehre, Buhûş fi’r-ribâ, Kahire, ts.(Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 3-59; a.mlf. Tahrîmü’r-ribâ tanzim iktisâdî, Kuveyt, ts. (Mektebetü’l-Menân); Ali Hafif, Ahkâmü’t-mu˓â-melâti’ş-şer˓iyye, Kuveyt, ts. (Dâru’l-Fikri’l-Arabî), s. 380-382; Fazlurrahman, “er-Ribâ ve’r-ribh”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, I/l, Karaçi 1965, s. 3-42; Neşet Çağatay, “Ribâ and Interest Concept and Banking in the Ottoman Empire”, St.I, XXXII , (1970), s. 53-68; Mustafa Abdullah Hemşerî, el-A˓mâlü’l-maşrifiyye ve’l-İslâm, Kahire 1973; Salih b. Fevzân el-Fevzân, “er-Ribâ”, Advâ’ü’ş-şerî˓a, X/3, Riyad 1399, s. 235-274; Mecdî Abdülfettâh Süleyman, “el-Fâ˒idetü’l-maşrifiyye fî mîzâni’ş-şerî˓ati’l-İslâmiyye”, ME, LI/1 (1981), s. 64-78; M. Siddieq Noorzoy, “Islamic Laws on Riba (Interest) and Their Economic Implications”, IJMES, X1V/1 (1982), s. 3-17; Şevki Ahmed Dünyâ, “Beli’l-fâ˒idetü’l-maşrifiyye mine1 r-ribe’n-nesî˒e”, Mecelletü’l-Buhûs’l-is-lâmiyye, XVIII, Riyad 1407, s. 163-209; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ. “el-Maşârif ve vedâ˒i˓ uhâ ve fevâ˒idühâ”, Mecelletü’l-Mecma˓i’l-fıkhi, I/l, Mekke 1987, s. 81-98; M. Abdülvâhid Ganim, “Tahrîmü’r-ribâ fi’l-Kur˒ân ve’s-sünne”, a.e., I/1 (1987), s. 99-115; Abdülvehhâb Hallâf, “Rîbâ”, Mecelletü Livâ’i’l-İstâm, Kahire 1951, IV/11, s. 822-827; IV/12, s. 903-909; Nezih Hammâd, “et-Te˓âmül bi’r-riba beyne’l-müslimîn ve ğayri’l-müslimîn”, Mecelletü’ş-Şerî˓a ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, sy. 9, Kuveyt 1987, s. 223-260; Muhammed Abduh Ömer, “Ahkâmü’n-nüküdil-varakıyye ve tağyiri kıymeti’l-˓umle fî nazari’ş-şeri˓ati’l-Îslâmiyye”, Mecelletü Mecma˓i’l-fıkhi’l-İslâmî, III/3, Mekke 1987, s. 1770-1806; Ahmed Bâzi’ el-Yâsîn, “er-Ribâ”, a.e., IIII/3 (1987). s. 1819-1832; A. S. Mikailu, “On the Prohibition of Riba (Interest) and Its Implications for Optimum Economic Performance”, HI, XII/1 (1989), s. 57-65; M. Abdullah DÎrâz, “er-Ribâ fî

nazari'l-kâ-nûni'l-İslâmî", Risâletü'l İslâm, II/49, Kahire 1991, s. 63-84; M. Fahim Khan, "Time Value of Money and Discounting in Islamic Perspective", Review of Islamic Economics, I/2, Wiltshire 1991; Salih b. Abdurrahman el-Husayn, "Taʿlîk ʿani't-tefrik beyne'l-fâʾideti'l-benkîyye ve'r-ribâ", Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, XXXI, Riyad 1411/1991, s. 123-140; a.mlf. "el-Muhâvelâtü't-tevfîkıyye li-teʾnîsi'l-faʾide fi'l-müctemaʿi'l-İslâmî", a.e., XXXV (1412), s. 101-140; Joseph Schacht, "Ribâ", İA, IX, 730-734; a.mlf. "Ribâ", EI² (İng), VIII, 491-493; W. N. Kinnard, "Interest", EAm., XV, 190-191; Thomas F. Divine, "Usury", a.e., XXVII, 824-825.

İsmail Özsoy

FAİZİ, Kafzâde

(bk. KAFZADE FAİZİ)

FAKİH

الفقيه

Dîn bilgini, fıkıh âlimi.

Fıkh sözlükte “bilmek, bir şeyi iyi anlamak, bir konuda derin bilgi sahibi olmak” anlamında olup bu kökten türeyen fakih de “bir şeyi iyi bilen, iyi anlayan kimse” demektir. Fakihin İslâm ilimlerinde bir terim olarak anlamı ise tarih içinde fıkıh kelimesinin mânası ile paralel değişiklikler geçirerek oluşmuştur.

Kur’ân-ı Kerîm’de on dokuz âyette (Bk. M. F Abdülbâki, e-Muʿcem, “fḳh” md) muzâri sigası ile geçen fıkh masdarı “anlamak, hakkıyla idrak etmek” mânasındadır. Bir âyette (et-Tevbe 9/122) yer alan tefakkuh ise “dinde bilgi ve şuur sahibi olmayı” ifade etmektedir. Hadislerde fıkh ve tefakkuh “iyi anlamak, din ve Kur’an konularında bilgi sahibi olmak” anlamında kullanılmıştır (Buhârî, “ʿilim”, 20, “Enbiyâʾ”, 8, 14, 19, Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 1). Yine hadislerde fakih kelimesi ve çoğulu olan fukahâ da geçmektedir. “Şeytana karşı bir fakih bin sofudan daha çetindir” mealindeki hadiste (Tirmizî, “ʿİlim”, 19) fakih “din âlimi” mânasında kullanılmıştır. Âlimle sofuyu (âbid) karşılaştıran diğer hadisler de (Bk. Wensinck, el-Muʿcem, “fḳh” md) bu mânaya delâlet etmektedir. Hadislerde fakihin tanımı yapılırken yalnızca din bilgisi ve derin anlayışla yetinilmemiş, bir kimseye fakih denilebilmesi için onun dünyaya düşkün olmaması, Allah’tan korkması, sabırlı ve soğukkanlı olması, insanları Allah’ın rahmetinden ümit keser hale getirmemesi gibi niteliklere sahip bulunması gerektiği de kaydedilmiştir (Dârimî, “Muḳaddime”, 16, 29). Bütün bunları göz önüne alarak Resûlullah devrinde fakihi “anlayışlı, şuurlu, ahlâklı din âlimi” şeklinde tanımlamak mümkündür.

Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen fıkıh ve dolayısıyla fakih tarifi kapsam genişliği bakımından ilk devir tanımına yakındır: “Fıkıh kişinin hak ve yükümlülüklerini bilmesidir”. Fıkıh ve fakih terimlerinin bu geniş manasıyla kullanımının en azından V. (XI.) yüzyıla kadar devam ettiği

anlaşılmaktadır. İkisi de 463’te (1071) vefat eden İbn Abdülber enNemerî ile Hatîb el-Bağdâdî eserlerinde fakihi

“takvâ sahibi din âlimi” olarak tanımlamışlardır. Ancak yine aynı müelliflerin bu terime bir de özel anlam verildiğine, amelî hükümleri asıl kaynaklarından çıkarabilen âlime fakih denildiğine işaret ettikleri görülmektedir. Fakih kelimesi her iki müellife göre “hadis âlimi” ve “ülü’l-emr” mânalarında da kullanılmıştır (Hatîbel-Bağdâdî, I, 27, 53; II, 110, 156, 158; İbn Abdülber, II, 27-29, 43). Daha sonraki dönemlerde ise fakih teriminin geniş anlamı terkedilmiştir. Fıkıh usulü âlimleri bu kelimeyi “müctehid” mânasında kullanmışlar, müctehid olmayan fıkıh âlimlerine (Mukallidlere, yani İslâm’ın amelî hüküm ve kurallarını asıl kaynaklarından çıkarmayıp bunları müctehidlerden öğrenmiş, yazmış ve bunlara dayanarak fetva vermiş olanlara) fakih denilemeyeceğini ifade etmişlerdir (Emîr Padişah, IV, 242, 251). Ancak müctehidlerin azaldığı, dar anlamda fıkıh ilmiyle müctehid olmayan fıkıh âlimlerinin meşgul olduğu çağlarda (V. [X1.] yüzyıldan sonra) yaygın olarak bunlara da fakih denilmiş (Tehânevî, II, 1157; Sıddîk Hasan Han, II, 400), fıkıh âlimlerinin biyografilerine tahsis edilen eserlerde (tabakātü’l-fukahâ) bu derecedeki fıkıhçılar da yer almıştır.

Fıkıh âlimlerini müctehidden mukallide doğru sıralayan Hanefî tabakat kitaplarında fukaha yedi farklı tabakada gösterilmiş ve her biri için ayrı terimler kullanılmıştır.

1. İslâm fıkhında müctehid olanlar (el-müctehidûn fi’ş-şer‘).

2. Mezhepte müctehid olanlar (el-müctehidûn fi’l-mezheb).

3. Meselede müctehid olanlar (el-müctehidûn fi’l-mesâi).

4. Mezhep imamının metot ve görüşüne bağlı kalarak yeni meselelere çözüm getirebilen yani tahrîc yapabilenler (el-muharricûn, ashâbü’t-tahrîc).

5. Mezhep imam ve müctehidlerinin görüşleri arasında tercih yapabilenler (ashâbü’t-tercîh).

6. Mezhepte mevcut görüşlerden kuvvetli ve zayıflarını ayırt edebilecek

durumda olanlar (ashâbü’t-temyîz).

7. Tam mukallidler (el-mukallidin-mahız). Diğer mezheplerin fıkıh âlimlerine ait tabakat kitaplarında ise arada bazı küçük farklar bulunmakla beraber tabaka sayısı beşe indirilmiştir.

1. Mutlak müstakil müctehidler.

2. Mutlak müntesip müctehidler (Bu iki derece Hanefiler’in tasnifindeki ilk iki dereceye tekabül etmektedir).

3. Mukayyed müctehidler.

4. Mezhep içinde tercih ve açıklama yapanlar.

5. Mezhebi iyi anlayan ve doğru nakledenler (Bu terimlerle ilgili geniş bilgi için bk. İctihad).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 28-32; II, 1157; Wensinck, el-Muʿcem, “fkh” md.; M. F. Abdülbâki, el-Muʿcem, “fkh” md.; Dârimî, “Mukaddime”, 16, 29; Buharî. “ʿİlim”, 20, “Enbiyâʾ“, 8, 14, 19; Ebû Dâvûd, “Şalât”, I; Tirmizî “ʿİlim”, 19; Hatîb el-Bağdâdî, el-Fakih ve’l-mütefakkih (nşr. İsmail el-Ensârî), Beyrut 1400/1980, I, 27, 53; II, 110, 156, 158, vd.; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm, Münîriyye, ts., II, 27-29, 43; Taşköprizâde, Tabakâtü’l-fukafhâʾ, Musul, ts (el-Mektebetü’l-Merkeziyyetü’l-âmme), s. 6-11; Emîr Padişah, Teysîr, IV, 242, 251; İbn Âbidîn, Resmü’l-müftî (Mecmûʿatü’r-resâʾil içinde), s. 11-13; Şah Veliyyullah, ʿİkdü’l-cîd fî ahkâmi’l-İctihâd ve’t-taklîd, Kahire 1398, s. 29-32; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm, Beyrut, ts (Dârül-Kütübi’l-ilmiyye), II, 400; Sava Paşa, İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd (trc. Baha Arıkan), Ankara 1956, I, 17-32; Ahmad Hasan, The Early Development of Islamic Jurisprudence, İslâmâbâd 1988, s. 1-11; Hayreddin Karaman, İslâmın

Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1988, II, 505-509; D. B. Macdonald, “Fakîh”, İA, IV, 449; a.mlf., “Fakih”, EI^2 (İng.), II, 756.

Hayreddin Karaman

el-FAKĪH ve'l-MÜTEFAKKİH

الفقيه والمتفقه

Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) fıkıh usulüne dair eseri.

Fıkıh mezheplerinin kendi metodolojilerini tedvîn ettikleri bir dönemde kaleme alınan el-Faḳīh ve'1-mütefaḳḳih, müellifinin çağdaşları olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el-Burhân'ı ve Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sından önce yazılmış olmalıdır. Klasik anlamda bir usul kitabı olmasa da Şafiî mezhebinin hadisçi özelliğini yansıtan, fıkıh usul ve eğitimiyle ilgili önemli bir eserdir. Hatîb el-Bağdâdî'yi usûl-i fıkhın eski kaynaklarından biri sayılan bu eseri yazmaya sevkeden sebep, Hz. Peygamber'in, "Benim sözümü işitip de -başkasına-tebliğ eden kimsenin yüzünü Allah ak etsin" mealindeki hadisinin (Müsned, I, 437; Ebû Dâvûd, "ᶜİlim", 10; Tirmizî, "ᶜİlim", 7; İbn Mâce, "Mukaddime", 18, "Menâsik", 76; Dârimî, "Mukaddime", 24) devrinde yeterince anlaşılamaması veya yanlış anlaşılması, bundan dolayı da hadisleri mâna ve özüne, metin ve sened yönünden inceliklerine vâkıf olmaksızın sadece yazan, ezberleyen ve bütün ömürlerini bu yolda tüketen kimselerin bir hayli çoğalmış olmasıdır. Bu yanlışlığa dikkat çekerek dinin temel esas ve delillerinin iyi anlaşılmasına ve doğru kullanılmasına eseriyle katkıda bulunmak isteyen Bağdadî, kelâmcılarla re'y ehli fakihlerin hadis ehlini ta'n ettiğini, hatta hadisle meşgul olanların cehaletle suçlanacak durumlara düştüklerini, bütün bunların sorumlularının fıkıh bilmeyen basiretsiz hadis toplayıcıları olduğunu ifade eder. Ayrıca kendi dönemindeki hadis ehlinin fakihlerle bir arada bulunmaktan kaçındığını ve muteber addedilen re'y ile kö-tülenen re'y arasındaki farkı anlamayıp sadece re'y aleyhindeki hadisleri esas aldıkları için kıyasa başvuran fakihleri kınadıklarını, fakat sonuçta onlara uymak zorunda kaldıkları için de çelişkiye düştüklerini belirtir. Bu eser hadisçilerle fıkıhçıları birbirine yaklaştırmak, her iki zümrenin re'y ve hadis konularındaki eksiklerini telâfi etmek suretiyle birbirlerine yardımcı olmalarını sağlamak amacıyla kaleme alınmış ve rivayet zenginliğinin yanı sıra ictihad konularındaki derinliği sayesinde de dengeli bir sentez sunmayı başarmıştır. Ayrıca hoca talebe ilişkileri ve öğretim metotlarıyla ilgili

rivayet ve görüşleri de özellikle din eğitimi ve pedagoji açısından önemlidir. Hatîb el-Bağdâdî kitabın giriş kısmında, bu eserinde doğru görüş sahiplerini dinî ilimlerde derinleşmeye, dinî hükümleri anlamaya ve bu konuda gayret sarfetmeye teşvik eden hadisleri rivayet edeceğini, fıkıh usulünden, delillerin tesbitinden, övülen ve yerilen re'yden, içtihadın mahiyetinden, ilim otoritesinin (fakih) ve ilim yolcusunun (mütefakkih) eğitim ve öğretim, fetva verme ve halkla ilişkiler esnasında takip edeceği usul ve erkânın, kendilerinde bulunması gereken âdâb ile yapmaları veya kaçınmaları gereken davranışların neler olduğundan bahsedeceğini söyler. Bu durumda eserin genel hatlarıyla fıkhın ve fakihin önemi ve fazileti, fıkıh usulü konuları, eğitim ve öğretimle ilgili hususlar olmak üzere üç temel konudan oluştuğu söylenebilir.

On iki cüzden meydana gelen eserde cüzler, konular arasında kesin bir ayırımı göstermekten çok kitabın yazım veya istinsahından kaynaklanan bölümler görünümündedir. Eserde önce dinin derinlemesine kavranılmasının (tefakkuh) önemi, bununla ilgili hadisler, sahabe ve tabiîn sözleri, hadis ilminin geleneğine uygun şekilde muttasıl rivayet zinciriyle verilir. Bunun ardından fıkıh ve fıkıh usulünün tanımları yapıldıktan sonra fıkhın dört temel kaynağı olan kitap, sünnet, icmâ ve kıyas konuları klasik usul kitaplarındakine benzer şekilde, fakat Hz. Peygamber'e

ve ilk dönem İslâm bilginlerine atfedilen görüş ve isnadların rivayet zincirleri tam olarak verilmeye özen gösterilerek işlenir. Kıyastan sonra teâruz ve tercih, istishâb, aslî ibâha, deliller arası hiyerarşi ve sıralama gibi konulara yer verilir. Bunun ardından da fıkhî münazara, cedel, soru sorma ve cevap verme âdabı, taklid, fakihin öğrencileriyle ve halkla ilişkisi, ders âdabı, öğretim metodu, müftî, müsteftî ve fetva ile ilgili çeşitli meseleler incelenir.

Müellif eserinde çok defa konuyla ilgili rivayetleri zikretmekle yetinmekte ve şahsî temayülünü de böylece belirtmiş olmakta, fakat yorum ve değerlendirme yapmaktan genelde kaçınmaktadır. Meselâ birinci babda, "Allah kimin hakkında hayır murat ederse onu dinde fakih yapar" hadisini yirmi dört ayrı rivayet kanalından nakletmiş ve bu hadis ile senedleri hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Fıkıh usulüyle ilgili konularda da önce kavramları tarif etmiş, daha sonra bu husustaki görüşleri

destekleyici mahiyette olan âyetleri, hadisleri, sahabe ve ardından gelen nesillere ait görüşleri isnad zinciriyle nakletmiş, nâdir olarak da konunun sonunda kendi görüşünü belirtmiştir (örnek için bk. s. 66). Müellifin hadisçi olması ve fıkıh tarihi içinde de ehl-i hadîs grubunun önemli temsilcileri arasında yer alması, el-Fakîh ve'l-mütefakkih'in bu tarz ve üslûpta yazılmasının ana sebebini teşkil eder. Ancak eserin fıkıh usulünün konularıyla ilgili olarak ilk dönem İslâm âlimlerinden gelen birçok rivayete yer vermesi onun önemini arttırmaktadır. Rivayetlerin zenginliğinde müellifin hadisçiliği kadar tarihçiliğinin ve bir çok ilim merkezini dolaşmış olmasının da etkisi bulunmalıdır. Hatîb el-Bağdadî fıkıhta Şafiî mezhebine bağlı olmakla birlikte bu eserini mezhep taassubu içerisinde yazmamış, ancak yaptığı nakillerde kendi mezhebinin görüşlerine veya onları destekleyen rivayetlere ağırlık vermiştir.

Bağdadî'nin fıkıh usulü alanında ed-Delâʿil ve'ş-şevâhid ʿalâ ṣıḥḥati'l-ʿamel bi-ḫaberil-vâḥid adlı bir başka eseri de bulunmakla birlikte el-Faḳîh ve'l-mütefaḳḳih'in ayrı bir önemi vardır. Hatta denilebilir ki müellifin bu eserinin fıkıh usulü alanında kazandığı itibar, onun tarih ve biyografi sahasında Târîḫu Baġdâd ve hadis usulü alanında el-Kifâye adlı eserlerinin ulaştığı dereceden aşağı değildir. Bundan dolayı Bağdadînin muarızları dahi onun bu kitabından müstağni kalamamışlar, eserlerinde ondan iktibaslarda bulunmuşlardır (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 46, 202; M. Zâhid Kevserî, s. 14).

el-Faḳih ve'l-mütefaḳḳih'in bugüne kadar tesbit edilebilen iki nüshası mevcuttur. Şam'da Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 59/92) bulunan nüsha, Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Ali b. Kāsım el-Kâmilînin rivayeti olup İsmail el-Ensârî tarafından, üzerinde fazla bir çalışma yapılmadan kısa bir mukaddime ile birlikte ilki Riyad'da (1389/1969) olmak üzere iki cilt halinde çeşitli baskıları yapılmıştır. İstanbul'da Köprülü Kütüphanesi'ndeki (nr. 392) nüshayı ise Ebû Mansûr İbn Hayrûn (ö. 539/1144) Bağdâdî'den icâze yolu ile rivayet etmiştir (bk. vr. 1a). Yusuf Kılıç eseri, her iki nüshasını karşılaştırmak suretiyle bir doktora çalışması olarak neşre hazırlamıştır (bk. bibi.).

Bu tezin I. cildinde Bağdadî'nin hayatı, eserleri, el-Faḳîh vel-mütefaḳḳih'in metodu ve muhtevası ile râviler hakkında bilgi verilmiş, hadisler tahrîc

edilmiştir. II. ciltte eserin metni verilmiş, sonuna da çeşitli indeksler eklenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, el-Fakîh ve’l-mütefakkih, Köprülü Ktp., nr. 392; a.e. (nşr. İsmail el-Ensârî), Beyrut 1400/1980; a.mlf., Şerefü ashabi’l-hadîs (nşr. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1972, s. 13-15; a.mlf., Takyîdü’l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Uş), Dımaşk 1974, s. 1-27; Müsned, I, 437; III, 25; IV, 80; Dârimî, "Mukaddime", 24; İbn Mâce, "Mukaddime", 18, "Menâsik", 76; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 10; Tirmizî, "ʿİlim", 7; İbnü’1-Cevzî, el-Muntazam, VIII, 265-270; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 33-36; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmül-muvakkıʿîn, I, 46, 202; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1977, XII, 101-103; Keşfuz-zunûn, II, 1447; Hediyyetul-ʿârifîn, I, 79; Brockelmann, GAL, I, 400-401; Suppl., I, 562-564; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 166; M. Zâhid Kevserî, Fıkhü Ehli’l- ʿlrâk ve hadîşühüm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gud de), Beyrut, ts., s. 14; Yusuf Kılıç, al-Hatîb al-Bağdâdî ve al-Fakîh va’l-mutafakkih Adlı Eseri (doktora tezi, 1978), İÜ Ed.Fak., I-II; Ahmed Ateş, "el-Hatîb el-Bağdâdî ve Takyîd Al-İlm Adlı Eseri", AÜİFD, I (1952), s. 91-103; Mahmûd eş-Şerkâvî, "el-Hatîb el-Bağdâdî; müʾerrihu Bağdâd ve ʿâlimühâ", ME, XXXV/4 (1963), s. 417-422; Fedwa Maltı Douglas, "Controversy and Its Effects in the Biographical Tradition of al-Khatib al-Baghdadi", ST. I, XLVI (1977), s. 115-131; Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân, "el-Hatîb el-Bağdâdî beyne’l-muhaddisîn ve’l-fukahâ’", Edvâʾuş-şerîʿa, X, Riyad 1399/1978, s. 325-347.

Ferhat Koca

FÂKİHÎ

الفاكهي

Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî (ö.278/891-92 [?])

Ahbâru Mekke adlı eseriyle meşhur olan tarihçi.

215-220 (830-835) yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Kinâne kabilesine mensuptur ve dedelerinden Fâkih b. Amr b. Hâris'e nisbetle Fâkihî nisbesiyle tanınmıştır. Gençlik yıllarını Mekke'de geçiren Fâkihî ilim tahsili için çeşitli şehirlere gitti. Bağdat'ta Ahmed b. Abdülvehhâb el-Utâridî'den, Kûfe'de İsmail b. Muhammed el-Ahnesî'den, San'a'da Muhammed b. Ali en-Neccâr ve İbrahim b. Ahmed el-Yemânî'den, Harâz'da (Yemen) Ahmed b. Sâlih ve Ali b. Münzir el-Kûfî'den ders aldı.

Mekke'nin seçkin simalarından biri olan Fâkihî hem emîrler hem de âlimler nezdinde büyük bir itibara sahipti. Kaynaklarda onun ilmî veya idarî bir görevde

bulunduğuna dair kayıt yoktur. Ölüm tarihi de kesin olarak bilinmemektedir. Ancak eserinde, Mekke müftüsü olan ve 279'da (892-93) vefat eden hocası Abdullah b. Ahmed b. Ebû Meserre'nin ölümünden ve aynı yıl Mekke'de meydana gelen büyük bir sel felâketinden bahsetmemesi onun bu tarihte hayatta olmadığını düşündürmektedir.

Fâkihî'nin Aḫbâru Mekke fî ḳadîmi'ddehr ve ḥadîs̱ih (Târîḫu Mekke, Kitâbü Mekke ve aḫbârihâ fi'l-Câhliyye ve'I-İslâm) adlı eseri, III. (IX.) yüzyılda yazılıp zamanımıza intikal eden Mekke tarihiyle ilgili iki önemli eserden biridir. Diğeri de Ebü'l-Velîd Ezrakî'nin aynı adı taşıyan kitabıdır. Fâkihî, Mekke ve çevresiyle ilgili yüzlerce konuyu ihtiva eden eserinde şehrin siyasî, kültürel ve sosyal tarihini ele almış, ayrıca topografik yapısı hakkında bilgi vermiştir. Sadece ikinci yarısı zamanımıza intikal eden eserde Mekke'de valilik, kadılık ve müftülük yapan kimselerle burada yetişen âlimlerden bahsedilmekte, Mescidi Harâm, Hacerülesved, Zemzem

Kuyusu, diğer su kuyuları, caddeler ve çarşılar, Mina, Müzdelife, Arafat ve menâsik-i hac hakkında geniş bilgi verilmektedir. Fâkihî eserini bölümlere ayırmamış, muhaddislerin metodunu takip ederek konunun başlığını yazdıktan sonra ilgili hadis ve haberleri nakletmiştir.

Eserinde rivayetlerine yer verdiği kişiler arasında Buhârî, Müslim, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a el-Cürcânî, Ahmed b. Humeyd es-Saydalânî, İbrahim b. Ya'kūb el-Cûzcânî, İshak b. Mansûr el-Kevsec, Hasan b. Arefe el-Abdî, Abbas b. Muhammed ed-Dûrî, Zübeyr b. Bekkâr gibi meşhur âlimler vardır. Oğlu Ebû Muhammed Abdullah ile öğrencileri Ukaylî, Ebü'l-Hasan el-Ensârî, Muhammed b. Sâlih b. Sehl de kendisinden rivayette bulunmuşlardır. Fâkihî'nin Osman b. Amr b. Sâc, Vâkıdî, Zübeyr b. Bekkâr, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ gibi müelliflerin zamanımıza intikal etmeyen Mekke tarihiyle ilgili eserlerinden faydalanmış olması, ayrıca Harbî, İbn Abdülber enNemerî el-Kurtubî, Ebû Ubeyd el-Bekrî, Yâkūt el-Hamevî, Takıyyüddin el-Fâsî, İbn Hacer el-Askalânî ve Bedreddin el-Aynî gibi meşhur müelliflerin Aḫbâru Mekke'yi birinci elden kaynak olarak kullanmaları esere ayrı bir önem kazandırmaktadır.

Fâkihî'nin 272-275 (885-889) yılları arasında tamamladığı Aḫbâru Mekke'nin günümüze intikal eden eksik nüshası 877'de (1472-73) Mekke'de istinsah edilmiş olup Leiden Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Or. 463). Bu nüshanın bir bölümü ilk defa Ferdinand Wüstenfeld tarafından "Die Chroniken der Stadt Mekka" serisinin II. cildi içinde yayımlanmış (Leipzig 1859), daha sonra 1964'te Beyrut'ta ofset olarak basılmıştır. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş, Aḫbâru Mekke'yi bir mukaddime ve ayrıntılı bir indeks ilâvesiyle altı cilt halinde neşre hazırladığı gibi başta Takıyyüddin el-Fâsî'nin Şifâʾü'l-ġarâm bi-aḫbâri'l-beledi'1-ḥarâm adlı eseri olmak üzere birçok kaynaktan faydalanmak suretiyle kitabın zamanımıza intikal etmeyen I. cildinin metnini de tesis ederek V. cildin içinde (s. 119-239) yayımlamıştır (Mekke 1407/1986-1987). Buna göre I. ciltte ele alınan başlıca konular şöyle sıralanabilir: Hz. İbrahim'in gelişinden önce Mekke, Hz. İbrahim'in Hz. İsmail ile Mekke'ye gelmesi, Kâbe'nin inşası, Cürhüm, Huzâa ve Kureyş'in Mekke'deki hâkimiyetleri, Ficâr savaşları, Mekke'de bulunan putlar, Fil Vak'ası, Hz. Muhammed'in doğumu, sütanneye verilmesi, Hz. Hatice ile evlenmesi,

Hudeybiye Antlaşması ve Mekke’nin fethi.

BİBLİYOGRAFYA

Fâkihî, Ahbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, Mukaddime, I, 9-73; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 122; İbn Hazm, Cemhere, s. 188-189; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, VI, 359-360; Fâsî, el-ʿikdû’ş-şe-mîn, I, 401-402; a.mlf, Şifâʾü’l-ğarâm bi-ahbâri’l-beledi’l-harâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, bk. İndeks; İbn Hacer, Tağlîku’t-taʿlik (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî), Amman 1405/1985, V, 471; Keşfü’z-zunûn, I, 306; Serkîs, Muʿcem, II, 1431; Hediyyetul-ʿârifîn, II, 20; Sezgin. GAS, I, 346; F. Rosenthal, A History of the Müslim Historiography, Leiden 1968, s. 162-164, 479, 508; a.mlf., "al-Fâkihî", EI² (İng.), II, 757; Zirikli, et-Aʿlâm, VI, 252; Kehhâle, Mucemü’l-müʾellifîn, IX, 41; Necîb el-Akikî, el-Müsteşrikûn, Kahire 1980, II, 368; C. Brockelmann, "Fâkihî", İA, IV, 449.

Abdülkerim Özaydın

FAKİR

(bk. FAKR)

FAKİR

الفقير

Maddî ihtiyaç içinde bulunan kimse, yoksul.

Fakir kelimesi Arapça'da "delmek, kazmak, kırmak" mânalarına gelen fakr kökünden sıfat olup asıl anlamı "omurgası (fekâr) kırılmış kimse'dir. Bu durumdaki insan gibi bir işe güç yetirememesi, başkasına muhtaç olması sebebiyle maddî bakımdan sıkıntı içinde bulunan kimseye de fakir denildiği ifade edilir (Bk. Lisânü'l-ʿArab, "fḳr" md.; Ragıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "fḳr" md).

Fakir kelimesi Kur'an'da çoğulu fukara ile birlikte on iki yerde geçer. Bunlardan iki âyette Allah'ın zengin, insanların ise fakir olduğu zikredilirken (Fâtır 35/15; Muhammed 47/38) insanların gerçekte kendi kendilerine yetmeyip Allah'a muhtaç oldukları vurgulanmak istenmiştir. Kelimenin bu anlamı tasavvufta ayrı bir önem kazanmış ve fakr tasavvuf literatürünün önemli kavramları arasında yer almıştır (Bk. Fakr). Fakire yardım edilmesi, onun yedirilip korunması hususunun işlendiği diğer âyetlerde ise bu kelimeyle halk dilindeki yaygın kullanımına da uygun olarak zengin olmayan, maddî sıkıntı ve ihtiyaç içinde bulunan kimselerin kastedildiği söylenebilir. Nitekim yurdunu terkedip günlerce aç susuz dolaşan Hz. Musa'nın kendini fakir olarak nitelendirmesinde (el-Kasas 28/24) veya Mekke'den Medine'ye göç eden muhacirlerden fakirler olarak söz edilmesinde (el-Haşr 59/8) maddî ihtiyaç göz önünde bulundurulmuştur. Hadislerde de sıkça geçen fakir kelimesinin aynı anlamı taşıdığı görülür (Bk. Wensinck, el-Muʿcem, "faḳr", "faḳir" md.leri). Ancak Kur'an'da zekât gelirlerinin devlet eliyle harcanacağı yerleri belirten âyette (et-Tevbe 9/60) fakirlerin ve miskinlerin ayrı sınıflar olarak sayılması bu iki kelimeyle ilgili dil ve tanım tartışmalarına yol açmıştır. Öte yandan zekâtın yanı sıra frtır sadakası, nafaka, vakıf, vasiyet cizye gibi kişilerin ekonomik durumlarına göre hak ve sorumluluklarının belirlendiği konularda da fakirin tanımı ve fakirlik ölçüsünün belirlenmesi önem kazanmıştır. Kelimenin etimolojik tahlili ve hukukî sonuçlarıyla ilgili olarak İslâm hukuk literatüründe bazı

görüş ve tartışmaların yer alması da bu sebeplere dayanır.

Kur'ân-ı Kerîm'de (et-Tevbe 9/60) devletin zekât gelirlerinden pay alacak sekiz grup arasında önce fakirler ve miskinler zikredilir. Bunlardan vergi memurları (âmiller) hariç geri kalan yedi sınıfın ortak özelliğinin ihtiyaç içinde bulunmaları olduğu söylenebilir. Ebû Yûsuf ve bir grup fakih fakir ve miskinin tek bir sınıf teşkil ettiğini, aralarında yoksulluk yönünden derece farkı bulunmadığını ifade ederler. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre ise fakir ve miskin farklı gruplar ise de hangisinin daha yoksul

olduğu tartışmalıdır. Tabiîn neslinden bazı âlimlerle Hanefî ve Mâlikî fakihleri, fakir ve miskinle ilgili olarak bazı âyet (Bk. el-Bakara 2/61, 273; el-İnsân 76/8; el-Beled 90/16) ve hadislerde (Bk. Buhârî, "Zekât", 35; Ebû Dâvûd, "Zekât", 24, 33) yer alan ifade ve nitelendirmelerden hareketle miskini "hiçbir malı olmayan ve ihtiyacını dışa aksettiren kimse", fakiri de "yeterli miktarda malı ve geliri bulunmamakla birlikte bu haliyle geçinmeye çalışan kimse" olarak tanımlarlar. Şafiî ve Hanbelîler'e göre ise fakir miskinden daha muhtaç ve yoksul durumda olan kimsedir. İmam Şâfiî fakiri "malı, meslek ve sanatı olmayan kimse", miskini de "malı, meslek ve sanatı olmakla birlikte geçimini sağlayamayan kimse" diye tanımlar (el-Üm, II, 71). Kaynaklarda fakir ve miskinin tanım ve ayırımıyla ilgili olarak on kadar görüşten söz edilir (Ebû Ubeyd, s. 534-535; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, II, 961; ayrıca bk. Miskin).

Her ne kadar J. Schacht fakirle miskin arasında gerçekte bir fark bulunmadığını, bu konuda zikredilen bazı farkların zorlama olup fakihlerin bu iki sınıfı kendilerini de içine alacak şekilde tanımladıklarını ve böylece zekât gelirinden pay almayı amaçladıklarını ileri sürmekteyse de (EI[İng.], V, 1204) fakir ve miskinle ilgili olarak literatürde yer alan tartışmaları böyle basit ve şahsî bir amaca inhisar ettirmek doğru değildir. Fakihlerin bu konuda ileri sürdükleri farklı ölçü ve görüşler, toplumda gerçek ihtiyaç sahiplerinin belirlenmesi ve ferdî beyanlardan ziyade objektif kriterlerin yerleşmesi yönündeki gayretlerinin ürünü olarak görülmelidir.

Kişinin zekât konusundaki hak ve yükümlülüğünü belirleyen fakirliğin ölçüsü hususunda Hanefîler ile diğer üç mezhebe mensup fakihler arasında farklı görüşler vardır. Hanefîler, zekât vermekten muaf olabilmek ve zekât

fonundan faydalanabilmek için mal ve gelirlerin nisab miktarının altında olması şartını ararlar; fakiri de “zekâta tâbi mallardan nisab miktarı malı olmayan kimse” şeklinde tanımlarlar. İslâm hukukçularının çoğunluğu ise bu konuda kişinin gelir gider dengesini göz önünde bulundurur, mal ve gelirleri giderini karşılayamayan kimsenin serveti zekât verme nisabını bulsa bile fakir sayılacağını ileri sürerler. Buna karşılık serveti nisab miktarının altında olmakla birlikte ihtiyacını rahatlıkla karşılayabilen kimseye de zekât verilemeyeceğini belirtirler. Öte yandan Hanefîler, çalışabilecek durum da olan fakirin zekât almasının haram olmadığını, ancak hayatını çalışarak kazanmasının daha doğru olacağını kaydederler (Bk. Zekat).

Kur’an’da, kendilerini Allah yoluna adamış, bu sebeple yeryüzünde kazanç için dolaşamayan fakirlerden söz edilerek (el-Bakara 2/273) ilim, cihad gibi kamu yararına yönelik faaliyetleri sebebiyle geçimlerini yeterli derecede sağlayamayan kimselerin toplum veya devlet tarafından maddî bakımdan desteklenmesi gereğine işaret edilmiştir. Bundan dolayı İslâm hukukçuları miskin ve fakiri iki ayrı sınıf kabul edip çalışamaz durumdaki hasta, yaşlı ve sakatlardan, yeterli geliri olmayanlara veya çalışsa bile ağır geçim yükü altında bulunanlara kadar maddî ihtiyaç içindeki bütün grupları sosyal adalet ve güvenlik şemsiyesi altında toplamak istemişlerdir. İlk dönemlerden itibaren İslâm devletinin fakir gayri müslim vatandaşlardan vergi almayıp onların ve aile fertlerinin geçimini devlet bütçesinden karşılaması (Ebû Yûsuf, s. 156) bu anlayışın sonucudur.

Zekât hak ve muafıyetiyle ilgili olarak söz konusu edilen fakirlik ölçüsü, usul-fürû ve hısımlık nafakasını hakedişte veya cizye yükünden muaf olma, fakir lehine yapılan vakıf yahut vasiyetten faydalanma gibi konularda da büyük çapta uygulanır. Burada da zekât nisabı miktarınca mal ve gelire sahip bulunmama ölçüsünden çok gelirin gideri karşılayamaması ve maddî ihtiyaç içinde olma ölçüsü ağırlık taşır.

Fakir kelimesinin dil ve fıkıh ilimlerindeki anlamı daha teknik ve sınırlı bir önem taşımakla birlikte fakirin ve fakirliğin İslâm dininin fert ve toplumla, dünya ve âhiretle ilgili genel değerlendirmesi içindeki yeri daha genel bir önem arzeder. İslâm dini çalışmayı, iyi ve faydalı işler yapmayı emretmiş, dilenciliği hoş karşılamamış, zekâttan pay alarak veya başkalarının

yardımıyla geçinmek yerine kişinin kendi elinin emeğiyle geçimini sağlamasını daha övgüye değer bulmuştur. Hz. Peygamber döneminden itibaren toplumda fakirlerin gözetilip korunması, fakirlikle mücadele edilip toplumda muhtaç kimsenin bırakılmaması yönünde ciddi tedbirlerin alındığı bilinmektedir. Muhacirlerle ensar arasında kardeşlik kurulması (muâhât), kölelerin âzat edilmesi, kamu yararına vakıf ve yatırımların teşvik edilmesi, kefaret, zekât, fıtır sadakası, infak, nafaka gibi fakirleri koruyup gözetmeye yönelik dinî mükellefiyetler, gerektiğinde borçlu ve fakirlere devlet bütçesinden destek sağlanması bu tedbirler arasında sayılabilir.

İslâm dininde fakirlerin durumunu iyileştirmeye yönelik olarak çeşitli önlemler alınmış olmakla birlikte hiçbir zaman fakirlik bir horlama ve aşağılama sebebi görülmemiş, mülkün gerçek sahibinin Allah olduğu (Âl-i İmrân 3/26), dünyada insanların ekonomik yönden farklı seviyelerde olup bazılarının fakirlik ve maddî sıkıntı içinde bulunmasının birtakım amaç ve hikmetlere dayalı olduğu (el-Bakara 2/155; en-Nahl 16/71; ez-Zuhruf 43/32), insanların Allah katındaki değerini belirlemede takvânın ölçü alınacağı (el-Hucurât 49/13) gibi hususlar dikkate alınarak her toplumda var olan bu sosyal vakıa tabii karşılanmış, böylece konuya başka bir dinî ve ahlâkî boyut kazandırılmıştır. Sabreden ve olgunluk gösteren fakirlerin cennete ilk giren gruplar arasında yer alacağı, cennet ehlinin çoğunluğunu fakirlerin teşkil edeceği, gerçekte fakirliğin utanılacak bir şey değil insanın manevî hayatı için bazı avantajlar sağlayan bir mertebe sayıldığı, fakirlerin, miskinlerin ve zayıf kimselerin toplumun hayırlı bir tabakasını oluşturduğu yönünde Hz. Peygamber'e kadar uzanan rivayetler (Bk. Wensinck, Miftâḥu künûzi's-sünne, "miskin" md.) böyle bir amaca yöneliktir. Öte yandan Hz. Peygamber sabredip olgunluk göstermeyen, yoksulluğunu bahane ederek taşkınlık yapan, kötülük işleyen, isyan eden fakirleri de şiddetle kınamış, fakirliğin kişiyi birtakım kötülüklere sürükleyebileceği, hatta nankörlüğe sevkedip küfre bile düşürebileceği uyarısında bulunmuştur (Nesâî, "İstiʿâẕe", 14, 16; Ebû Dâvûd, "Edeb", 101; Müsned, II, 305, 325; V, 36, 39, 42). İlk bakışta çelişkili gibi görünen fakirliğin lehinde ve aleyhindeki bu rivayetler aslında İslâm'ın benzer konulardaki tutumuyla da uyumlu olarak haklar ve ödevler, yetkiler ve sorumluluklar arasında denge bulunduğuna işaret etmeyi amaçlar. Her nimetin, her mahrumiyet ve sıkıntının maddî sebeplerinin yanı sıra İslâm'ın yaratılış ve kullukla ilgili genel telakkisi açısından da mâkul bir açıklaması yapılarak hem tevhid

inancının hayatın her safhasını kuşatan bütünlüğü hem de kişilerin ruh sağlığı, yaratıcıya ve hayata bağlılıkları, kendilerine saygıları korunmuş olmaktadır. Bu bakımdan İslâm'ın fakirlikle mücadele ve fakirlerin korunup gözetilmesi konusunda gösterdiği gayretle yoksulluk karşısında sabır ve

metanet gösterilmesini öğütlemesi arasında açık bir uyum görülür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Düreyd. Cemheretü'l-luğa, "fkr" md.; Tehzîbü'l-luğa, "fkr" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "fkr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "fkr" md.; Tehânevî, Keşşaf, "fakir", "miskin" md.leri; Wensinck, e-Muʿcem, "fakr", "fakir" md.leri; a.mlf, Miftâhu kûnûzi's-sünne, "miskin" md.; Müsned, II, 305, 325; V, 36, 39, 42; Buhârî, "Zekât", 35; Ebû Dâvûd, "Zekât", 24, 33, "Edeb", 101; Nesâî, "îstiʿâze", 14, 16; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 156; Şafiî, el-Üm, II, 71; Ebû Ubeyd, el-Emvâl s. 534-535; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Kahire 1968, X, 157; Cessâs, Ahkâmü'l-Kurʾân, III, 122; Hattâbî, Meʿâlimü's-sünen, Humus 1969-70, II, 283-284; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ahkâmü'l-Kurʾân, II, 961; Kâsânî. Bedâʾiʿ, II, 43; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, Şam, ts. (el-Mektebü'l-İslâmî), III, 455, 456; Fahreddin er-Razî, Mefâtîhu'l-ğayb, XVI, 110; İbn Kudâme, el-Muğnî, Kahire 1969, VI, 419-424; Kurtubî, el-Camiʿ, VIII, 170; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr (Bulak), II, 202-204; Yûsuf el-Kardâvî, Fıkhü'z-zekât, Beyrut 1389/1969, II, 544-549; Yunus Vehbi Yavuz, İslâm'da Zekât Müessesesi İstanbul 1972, s. 241; Sule Ahmed Gusau, "The Prophet Muhammed (P.B.H.) and the Problem of Poverty and Distress", HI, XVI/1 (1993), s. 19-37; Hayreddin Karaman, "Zekât", İA. XIII, 500-501; J. Schacht "Zakât", EI, V, 1204; K. A. Nizami, "Fakir", EI² (İng), II, 757-758.

Osman Eskicioğlu

FAKÎRİ

فقيرى

XVI. yüzyıl divan şairi.

Rumeli’de Üsküp’e bağlı Kalkandelen (Tetova) kasabasında doğdu. Kendisinden bahseden tezkirelerde asıl adı belirtilmediği gibi doğum ve ölüm tarihleri hakkında da bilgi yoktur. Latîfî ve Kınalızâde Hasan Çelebi’nin onu Yavuz Sultan Selim zamanında (1512-1520) ölmüş göstermelerinin, Kanunî Sultan Süleyman’a sunduğu Risâle-i Ta‘rifât’ın 941 (1534-35) olarak verdiği yazılış tarihi karşısında asılsız olduğu anlaşılmaktadır. Sicilli Osmânî’de de Kanunî devrinde öldüğü kaydedilmektedir.

Medrese kültürüne sahip bulunduğu anlaşılan Fakîrî’nin şiirlerinde Kur’an ve hadis ilimlerinden gelen çeşitli unsurlara rastlanmaktadır. Evliya Çelebi onun ânında şiir söyleme kabiliyetinden söz etmektedir. Orta derecede bir şair olan Fakîrî’nin divanı bilinmemekle beraber çeşitli nazîre mecmualarında bir divançe teşkil edecek miktarda gazelleri vardır. Fakîri asıl ününü Risâle-i Ta‘rifât ve Şehrengîz-i İstanbul adlı eserleriyle yapmıştır. Onun şiirindeki mahallîlik yönünü aksettiren bu iki eserde özellikle muhtelif tabaka ve mesleklerden insanlarla devrin sosyal hayatına yer verilmiştir. Bu sebeple eserleri sanat bakımından önemsenecek bir seviyede olmamakla beraber tarihî birer vesika değeri taşırlar. Dilinin sade oluşu yanında manzumelerinde divan şiirinde nâdir görülen, sonraları kullanılmaz olmuş bazı deyimlere de rastlanmaktadır.

Eserleri.

1. Şehrengîz-i İstanbul. Yirmi beş beyitlik bir girişten sonra Hz. Peygamber’in ve Kanunî Sultan Süleyman’ın övgüsüne geçilen eserde önce bir ilkbahar tasviriyle İstanbul’un methi yapılır. Daha sonra şehrin en ünlü güzeline uzunca bir manzume ile yer verilip arada başka bir İstanbul tasvirinden sonra diğer kırk üç güzel ele alınıp anlatılır. Fakîrî’nin bunlarla

ilgili tasvirlerinde yer yer müstehcen ve mizahî bir yön kendini gösterir. Eserin Köprülü Kütüphanesi ile (Fâzıl Ahmed Paşa, 9/2; vr. 62a-87b) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde (TY, nr. 3051) birer nüshası vardır. Ayrıca Köprülü Kütüphanesi'nden istinsah edilen bir nüsha Atatürk Üniversitesi Agâh Sırrı Levend kitapları arasında kayıtlıdır (nr. 189-190).

2. Risâle-i Ta'rîfât. Eserde XVI. yüzyıl Osmanlı Cemiyeti içindeki çeşitli meslek, mevki ve sınıftan kimseler üçer beyitlik manzumelerle ele alınarak portreleri çizilmiş, gerçekçi bir şekilde bunların kıyafetleri ve davranışları ile haklarındaki mevcut düşünceler aksettirilmiştir. 941 (1534-35) yılında Kanunî Sultan Süleyman'a sunulan eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshası (TY, nr. 351) 158 faslı ihtiva etmekte olup sonunda telif tarihini belirten beyit de bulunmaktadır. Bu nüsha mevcutların en tam olanıdır. Köprülü Kütüphanesi nüshasında (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 279, vr. 73a-97b) fasıl sayısı 122'dir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha ise (Fâtih, nr. 5424, vr. 89a-93b) eksik olup içinde yalnız doksan altı fasıl vardır.

3. Sâkīnâme. İki varaktan ibaret olan bu manzume İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki bir mecmua ile (TY, nr. 4097) Atatürk Üniversitesi Agâh Sırrı Levend kitapları arasındaki bir yazmanın içinde mevcuttur.

4. Letâif. Kaynaklar Fakîrî'nin böyle bir eserinden söz etmemekle beraber Türkische Handschriften'de yer alan Fakîrî külliyatı (Bk. bibl) içinde Letâif adlı bir eser de bulunmakta ve başında şu ibare yer almaktadır: "Bu letâif, hayli igen mergûb Fuzûlî-i zaman Mevlânâ Fakîrî letâifindendir ki zikr ü beyân ve şerh ü iyân olunur". Eserde Sâdullah Çelebi'den İstanbul kadısı olarak bahsedilmesi ve Sâdullah Çelebi'nin 930'da (1523-24) bu göreve tayin edilmiş olması Letâif in Fakîrî tarafından yazıldığı kanaatini kuvvetlendirmektedir. Eserin on sekizinci latifesinde şair Figānî (ö. 938/1532) ve Basîrî'den (ö. 941/1535) "merhum" olarak söz edilmesi, kitabın belli aralıklarla uzun bir süre içinde kaleme alındığını göstermektedir. Eserdeki otuz dört latifenin yirmi ikisi insanlarla, sekizi hayvanlar, dördü de diğer şeylerle ilgilidir. İnsanlarla ilgili olanların içinde on ikisi Ahmed Paşa, Necati Bey, Hayalî, Figānî gibi meşhur şahsiyetlere dairdir. Bazı latifeler müstehcendir. 1, 2, 3, 6, 8, 10 ve 18 numaralı latifeler Gülçin Ambros tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Bk. bibl). Eserde

yer alan latifelerden bazılarının Fakîrî'ye ait olmadığı söylenebilir. Bunların bir kısmının. Lâmiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) topladığı ve oğlu Abdullah Çelebi tarafından bir araya getirildiği kaydedilen Letâifnâme adlı eserden (İÜ Ktp., TY, nr. 3814) alındığı anlaşılmaktadır.

Fakîrî'nin Edirneli Nazmî'nin Mecmûatü'n-nezâir'inde (Nuruosmaniye Ktp. nr. 4222) elli üç gazeli yer almaktadır. Ayrıca Pervâne Bey Mecmuası ile (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 406) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan nazîre mecmualarında da (TY, nr. 1547, 2955) gazelleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 201b-202a; Latîfî, Tezkire, s. 268; Kınalızâde, Tezkire, II, 768-769; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 68a; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 761, vr. 107 ab;; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 347; Sicilli Osmânî, IV, 25; Mustafa İzzet, Şehr-engizler (mezuniyet tezi, 1936), İÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., Tez, nr. 76, s. 56-59; Nesrin, Fakîrî'nin Risâle-i Ta'rifât'nın Edisyon Kritiği (mezuniyet tezi, 1939), İÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., Tez, nr. 41; İsmail Ulçügür, Fakîrî ve Risâle-i Ta'rifat'ı (mezuniyet tezi, 1947), İÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., Tez, nr. 220; Agâh Srrı Levend, Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul, İstanbul 1958, s. 31-33, 97-101; Kâşif Yılmaz, Fakîrî, Şehrengiz-i Fakîrî Risâle-i Ta'rifât (yüksek lisans tezi), Atatürk üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü; H. Sohrweide, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1981, Band XIII, s. nr. 283; Haluk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 126; Köprülüzade Mehmed Fuad, "Meddahlar-Türklerde Halk Hikâyeciliği Tarihine Âid Bazı Maddeler", TM, I (1925), s. I, 45; Gülçin Ambros (Vienna), "The Letā'if of Faqīrī, Ottoman poet of the 16 th century", WZKM, LXXX (1990), s. 59-78; Kâmûsü'l-a'lâm, V, 3417; Fahir İz. "Fakīrī", EI²(ing.), II, 758; "Fakîrî", TDEA, III, 151.

Kâşif Yılmaz

FAKÎRULLAH

فقير الله

(ö.1147/1734)

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın mürşidi.

5 Receb 1067 (19 Nisan 1657) tarihinde Siirt'in Tillo köyünde (Aydınlar ilçesi) doğdu. Asıl adı İsmail'dir. Hayatı hakkındaki bilgiler Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Mârifetnâme'sine dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın soyundan geldiği söylenen dedesi Abdülcemal ve babası Kasım Tillo'da müderrislik yapmışlardır. İsmail'in eğitimiyle bizzat babası meşgul oldu. Yirmi dört yaşına geldiğinde tahsilini tamamlayarak medresede ders vermeye başladı. Babası vefat edince de Tillo'daki caminin imam ve hatibi oldu. İbrâhim Hakkı onun genellikle Arapça konuştuğunu söyler.

Dinin emirlerini büyük bir hassasiyetle yerine getiren, kendi işini bizzat yapmaktan, tarlada çalışarak el emeğiyle geçinmekten hoşlanan Fakîrullah'ın kırk yaşında iken geçirdiği ruhî değişim onun manevî hayata daha çok yönelmesine sebep oldu. Hacdan döndükten sonra bir gece yatsı namazı için camiye giderken bir kör kuyuya düştü ve burada mazhar olduğu mânevî haller sonucunda sekiz yıl süren bir vecd ve istiğrak dönemi yaşadı. Çevresinde toplanan müridlerinin başında Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın babası Molla Osman Hüsnü ile Molla Muhammed gelir. İbrâhim Hakkı küçük yaşta babasıyla birlikte onun sohbetlerine katılmış, faziletlerini ve dinî hayatını yakından görerek etkisi altında kalmıştır.

Mârifetnâme'de onun Fakîrullah unvanını alma sebebi ve hangi tarikata mensup olduğu hususunda bilgi yoktur. İbrâhim Hakkı dolayısıyla bu konu üzerinde duranlar Fakîrultah'ın Nakşibendî veya Kâdirî-Nakşibendî olabileceğini belirtmişlerdir. Mârifetnâme'de Nakşibendîliğe özel bir bölüm ayrılmış bulunması onun Nakşibendî olması ihtimalini güçlendirir. Ayrıca bu eserde Üveysî olduğu, doğrudan Hz. Peygamber'in ruhaniyetinden

faydalandığı da anlatılır.

Hayatının son yıllarında zamanını daha çok müridi ve halifesi İbrâhim Hakkı ile sohbet ederek geçiren Fakîrullah'ın şöhreti her tarafa yayıldığından birçok devlet adamı kendisini ziyarete geliyor veya ona mektup gönderiyordu. Hatta bazı sosyal ve siyasî meselelerin çözümü için yardım ve himmeti isteniyordu. İbrâhim Hakkı, "mürşid-i kâmil" olarak nitelediği şeyhinin mütevazi yaşayışı ve ahlâkı hakkında ayrıntılı bilgi verir.

Uzun murakabe halleriyle tanınan Fakîrullah 1147 (1734) yılında tekrar istiğrak haline girdi. Bir cuma akşamı kendine gelince aile fertlerini ve müridlerini toplayarak vasiyette bulundu ve ardından vefat etti. Cenaze namazı büyük oğlu Abdülkadir tarafından kıldırıldı. Defnedildiği yere yapılan türbeye güneş ışınları, 21 Mart ve 23 Eylül günleri 40 x 40 santimlik bir pencereden girip kubbesinde bulunan bir prizmadan geçerek sandukanın baş tarafını aydınlatıyordu. Ancak bu sistem günümüzde bozulmuş durumdadır. Tillo'da daha sonra İbrâhim Hakkı tarafından yaptırılan dergâhta pek çok kimse eğitim gördü, birçok talebe tahsil yaptı. Fakîrullah'ın türbesi inşa edildiği tarihten itibaren özellikle bölge halkı tarafından sürekli ziyaret edilmiştir ve günümüzde de bu özelliğini korumaktadır. Şeyhin şahsî eşyaları zamanımıza kadar muhafaza edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Hakkı Erzurumî, Mârifetnâme, Kahire 1255/1839, s. 504, 520; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 152; İslâm Alimleri Ansiklopedisi, İstanbul, ts., XVI, 318; Evliyalar Ansiklopedisi, İstanbul 1992, VI, 129-144.

Hayrani Altıntaş

FAKR

الفقر

İnsanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlardan yoksun olması veya kendisini her zaman Allah'a muhtaç bilmesi anlamında tasavvuf terimi.

Fakr kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette (el-Bakara 2/268), fakîr ve bunun çoğulu olan fukarâ da on iki âyette geçer (meselâ bk. Âl-i İmran 3/181; en-Nisâ 4/6; et-Tevbe 9/60). Fakîr ile yakın anlamda kullanılan miskin ve çoğulu mesâkîn ile bâis ve mahrum gibi kelimeler de çeşitli âyetlerde geçmektedir. Hadis mecmualarında da Hz. Peygamber'in fakirliğe ve fakirlere dair birçok açıklamasına yer verilmiştir (Bk. Wensinck, el-Muʿcem, "faḳr", "faḳir" md.leri).

Kur'an'da yer alan fakirlikle ilgili kelimeler maddî veya manevî ihtiyaç anlamında kullanılmıştır. Manevî mânada bütün insanlar fakir ve Allah'a muhtaç olup zengin olan yalnız Allah'tır. Bu anlamdaki fakrın insanın temel niteliklerinden biri olduğu hususunda görüş birliği vardır. Söz konusu âyetlerin çoğunda ise maddî anlamdaki fakirlik üzerinde durulmuş ve bununla ilgili hükümler konulmuştur. Buna göre fakirlik Allah'ın insanları imtihan ettiği yollardan biri olup sabredenler bu imtihanı kazanmış olurlar (el-Bakara 2/155). Zenginlerin mallarında ihtiyacından dolayı isteyenin ve yoksulun belirli bir hakkı vardır (el-Meâric 70/24-25). Zekâtın kimlere verileceğini açıklayan bir âyette (et-Tevbe 9/60) sıralamanın başında fukara yer atmaktadır (Bk. FAKİR).

Hadislerde fakirlik konusu daha geniş olarak ele alınmıştır. Hz. Peygamber fakirliğin tabii olarak korkulan ve istenmeyen bir durum olduğuna işaret eder (Müsned, II, 231, 250, 410; İbn Mâce, "Veṣâyâ", 4; Nesâî, "Veṣâyâ", 1, "Zekât", 60). Bizzat kendisi fakirlik fitnesinin şerrinden Allah'a sığınmış (Müsned, VI, 57, 207; Ebû Dâvûd, "Edeb", 101, Nesâî, "İstiʿâze", 14, 16, "Sehiv", 90), çevresindekilere de şu tavsiyede bulunmuştur: "Fakirlikten, kıtlıktan, zilletten, kötülük etmekten ve ve kötülüğe uğramaktan Allah'a sığının" (Müsned, II, 540). Bununla birlikte Resûl-i Ekrem o günün güç

şartları içinde yoksulluk sıkıntısı çekenlere sabır ve metanet tavsiye etmiş, iffetli ve onurlu yoksulları âhirette nail olacakları üstün nimetlerin müjdeleriyle sevindirmiştir. Bu hadislerde fakirlerin zenginlerden

önce cennete gireceği, cennet ehlinin çoğunu dünyada fakirlik sıkıntısı çekenlerin oluşturacağı haber verilmiştir (Müsned, III, 224; IV, 443; Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 8, “Riḳāḳ”, 16, 51; Müslim, “Ẕikir”, 94). Bazı hadislerde ise fakirliğin ve zenginliğin dinî ve ahlâkî bakımdan hem faydaları hem de tehlikeleri bulunduğu belirtilmiş, insana görevini unutturan fakirlik yanında azgınlığa sürükleyen zenginliğe de dikkat çekilmiştir (Tirmizî, “Zühd”, 3). Hz. Peygamber insanlar hakkında fakirlikten çok, zengin olup da benlik ve çıkar kavgalarına girişenlerden kaygılandığını, geçmişteki bazı toplumların bu yüzden yıkılıp gittiğini ifade etmiştir (Buhârî, “Cizye”, l, “Meġāzî”, 13; Müslim, “Zühd”, 6). İlk dönem zâhidleri dünyayı kötüleyip fakrı zenginliğe tercih ederken bu konuda fakir sahâbîleri ve özellikle ashâb-ı Suffe’yi kendilerine örnek almışlardır. Fakirlerin zenginlerden önce cennete gireceğini ve cennet ehlinin çoğunu fakirlerin teşkil edeceğini ifade eden hadisler de ilk zâhidlerin yoksulluğu zenginliğe tercih etmelerinde etkili olmuştur. İlk dönem âbid ve zâhidleri fakirliği dinî kurtuluş için daha ihtiyatlı bir yol kabul etmekle birlikte zenginliği de kötülememişlerdir. Ancak zamanla fakrı aşırı derecede öven ve zenginliği yeren bazı zümreler ortaya çıkmıştır. Bu şekilde fakr ile sabır, zenginlikle şükür arasında bir bağ kurularak sabırlı fakirin şükreden zenginden daha faziletli olduğu ileri sürülmüştür. Fakat bunun aksini savunan sûfiler de olmuştur (Serrâc, s. 520; Hücvîrî, s. 25; Gazzâlî, II, 258; IV, 195).

Maddî anlamdaki fakrın zenginlikten üstün olduğu görüşünü benimseyen ilk sûfîler insanın Allah’a muhtaç olduğunun idrakinde olmasının mı (fakr ilallah), yoksa manevî zenginliğin mi (istiğna billâh) daha üstün olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Yahya b. Muâz er-Râzî, Ahmed b. Ebü’l-Havârî, Haris el-Muhâsibî. Ebü’l-Abbas İbn Atâ, Ruveym, Ebü’l-Hasan b. Şem’ûn ve Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr gibi büyük sûfîler, manevî zenginliğin kendini Allah’a karşı muhtaç bilme halinden daha üstün olduğunu söylemişlerdir. Bunlara göre zenginlik Allah’ın sıfatı olduğundan kulun sıfatı olan fakrdan daha üstündür. Diğer bir grup sûfî ise Allah’ın kendisine ganî, insanlara fakir sıfatını verdiğini (Fâtır 35/15) göz önüne alarak insana fakrın daha çok yakıştığını savunmuşlardır (Hücvîrî, s. 24-

33). Aslında insanın kendisini Allah’tan başkasına muhtaç bilmemesi anlamına gelen “istiğnâ billâh” ile kendini mutlak olarak O’na muhtaç hissetmesi anlamına gelen “iftikār ilallah” arasında fazla fark yoktur. Nitekim Cüneyd-i Bağdadî, “Allah’a muhtaç olma hali sağlam olmayanın Allah ile müstağni olma hali de sağlam olmaz; bu iki halden biri olmadan öbürü tam olarak gerçekleşmez” demiştir. Ebû Bekir eş-Şiblî de fakrı. “Kulun Allah’tan başka hiçbir şeyle müstağni olmamasıdır” şeklinde tarif etmiştir (Kuşeyrî, s. 539, 545).

İlk sûfîler “yoksulluk” anlamına gelen fakr ile “Allah’a muhtaç olma” anlamına gelen fakrı birleştirerek bunu kendi meslekleri ve gayeleri haline getirmişlerdi. Onlara göre fakr (dervişlik) Allah’a giden yol, fakir de (derviş) bu yolun yolcusudur. Tövbe, verâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rızâ şeklinde sıralanan tasavvuff makamların dördüncüsü olarak fakr kabul edilmiştir (Serrâc, s. 68-81). Fakat fakr çok defa tasavvufî bir makam değil bir yol yahut metot olarak görülmüştür. Nitekim Müzeyyin, “Allah’a giden yollar yıldızlar kadar çoktur, bunların en iyisi fakrdır” derken bu hususa işaret etmiştir (Kuşeyrî, s. 544). Fakir de aynen sûfî gibi tarif edilmiştir. Sûfîler fakirin vasıfları ve uyması gereken kurallar üzerinde de durmuşlardır. Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî’ye göre fakir maddî bir şey bulamadığı zaman sükûn ve huzur halinde olur, bulunca da onu başkalarına verir (a.g.e., s 545, 548). Kendi kendine yettiğinden dilencilik yapmaz. Çünkü fakr Allah’ın kuluna emanet ettiği bir sırdır; kul dilencilik yaparak bu ilâhî sırrı ifşa etmemelidir (Gazzâlî, IV, 202, 205; Kuşeyrî, s. 539). Fakir almaktan çok vermeyi sevmeli, İbrâhim b. Edhem gibi el emeği ve alın teriyle geçinmeli, kazandığı malı da elinde tutmamalıdır. Gerçek fakir halinden şikâyet etmez, yoksulluğa razı olur, hatta ondan hoşlanır, fakir olduğu için Allah’a şükreder, böylece huyu ve davranışları güzelleşir. Kimseden bir şey istemez, bir beklentisi olmaz. Fakir olduğu için yakınmaz, sızlanmaz, hatta zenginmiş gibi görünmeye çalışır (Gazzâlî, IV, 201; Abdülkādir-i Geylânī, Ġunyetü’ṭ-ṭâlib, II, 150). Zengin nasıl zenginliği nimet bilir ve onu korursa gerçek fakir de fakrı ilâhî bir lütuf olarak görür ve onu korur. Nitekim bundan dolayı fakr, “fakr halinin sona ermesinden korkmaktır” diye tarif edilmiştir.

Sûfîler genellikle fakrı ikiye ayırırlar. Maddî varlığa sahip olmamak anlamındaki fakra şeklî (zāhirî) fakr derler. Fakir bir şeye sahip olmadığı

gibi sahip olmayı da istemez. Rüyasında Muhammed b. Vâsî'nin Mâlik b. Dînâr'dan biraz daha önce cennete girdiğini gören bir sûfî bunun sebebini birincisinin bir, ikincisinin iki gömleği oluşuyla açıklamıştır (Kuşeyrî, s. 549). Bu anlamda fakire "ehl-i tecrîd" ve "ehl-i terk" de denir. Tasavvufun sonraki dönemlerinde gerçek (batınî) fakr daha çok önem kazanmış, bunun yeni ve değişik yorumları yapılmıştır. Meselâ İbn Hafîf (ö. 371/981) kötü huyları bırakıp iyi huy edinmeyi fakr saymıştı (a.g.e., s. 546). Sûfîler daha sonraki devirlerde fakr anlayışını fenâ ve kulluk anlayışıyla birleştirmişlerdir. Buna göre Allah mevlâ (rab), insan onun kuludur; kulun sahip olduğu her şey mevlâsına aittir. Şu halde iyi bir kul mevlâsı karşısında hiçbir şeye sahip olmadığını yani fakir olduğunu idrak eder. Kul kendi varlığının gerçek sahibinin de mevlâsı olduğunun şuuruna varınca fenâ mertebesine ulaşır. Fakr bu noktada tevhidin de en yüksek derecesi olarak ortaya çıkmaktadır. Sûfîler, "Fakr iki cihanda yüz karasıdır" şeklindeki yaygın ifadeyi, "Hiçbir şeye sahip olmayan sâlikin Allah'ta külliyen fâni olmasıdır" diye yorumlamışlardır ki onlara göre gerçek fakr budur. Hadis olduğu söylenen, "Fakr kendisiyle övündüğüm bir şeydir" anlamındaki söz de fakrın bu yönünü dile getirir. Bu anlamdaki fakr sâlikin aslî yokluğa dönüp bir hiç olmasından ibarettir. "Fakr tamamlanınca geriye sadece Allah kalır" sözüyle sûfîler bu durumu kastederler (Baklî, s. 580; Kâşânî, s. 104; İbn Teymiyye, XI, 116). "Fakir Allah'tır"; "Fakir Allah'a muhtaç değildir" (Tehânevî, Keşşâf, "faḳir" md.; Kuşeyrî, s. 546) sözleri de bu anlamda kullanılır. Zira sâlikin fakrın en ileri derecesine vararak Allah'ta fâni olmasıyla ikilik ortadan kalkacağından ikilikten gelen ihtiyaç da yok olur (İbnü'l-Arâbî, el-Fütûhât, II, 348; Câmî, s. 16-18, 21).

Zengine zengin olduğu için saygı gösterenin imanından çok şey kaybedeceğini söyleyen, zenginleri ölü, meclislerini de ölülerin meclisi sayan mutasavvıflar zenginliği öven hadisleri de gönül zenginliği olarak anlamışlardır (Kuşeyrî, s. 540, 544).

Serrâc, bir zümrenin fakrdan maksadının sadece yoksulluk ve züğürtlük olduğunu söylediğini, fakrın âdabını dikkate almadığını, bu zümrenin fakra takılıp kalmasının fakrın gerçeğini anlamasına perde teşkil ettiğini söyler (el-lümaʿ, s. 522). Sülemî de Uṣûlü'l-Melâmiyye ve ġalaṭâtü'ṣ-ṣûfiyye

ile (s. 177-178) Beyânü zeleli'l-fuḳaraʾ (s. 187) adlı risalelerinde fakr ve fakir anlayışı hususunda düşülen hatalara dikkati çekmiştir.

Fakr ve fakir terimleri, bazan önde gelen sûfîlerin kabul edemeyecekleri kadar yanlış şekillerde yorumlanmıştır. Aristo geleneğine bağlı bir ahlâk anlayışının savunucusu olan filozof İbn Miskeveyh, dünya işlerinden uzak durmayı fazilete engel olduğu gerekçesiyle en büyük rezîletlerden biri sayar ve, “Bu yüzden zâhidleri yerdik” der (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 107, 147). Râgıb el-İsfahânî de mutasavvıf olduklarını ileri sürerek dünya işlerini bırakanların kaçınılmaz olarak başkalarının kazançlarıyla geçinmek zorunda kalacaklarına, bunun da ahlâken kabul edilebilir bir durum olmadığına işaret eder (eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şeriʿa, s. 266-268). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi Selefi âlimler de sûfîlerin fakrı zenginlikten üstün tutmalarını tenkit etmişlerdir. İbnü'l-Cevzî'ye göre servetin miktarı yerine servet biriktirmedeki niyete ve bunun ne şekilde kullanıldığına bakmak gerekir (Telbîsü İblis, s. 170-177). İbn Teymiyye, Kur'an ve Sünnet'te fakr kavramının dar ve zâhirî anlamda ganînin zıddı olarak kullanıldığını, tasavvufun ilerlemiş dönemlerinde bu kavrama yüklenmiş olan anlamlarla ilişkisi bulunmadığını ileri sürer. Ona göre zengin ile fakirden hangisinin daha üstün olduğu yolundaki sorunun cevabı, hangisi takvada daha ileri ise onun üstün olduğu şeklindedir (Mecmuʿu fetâvâ, XI, 20-21, 119, 122-123). Bu sözler aslında sûfîlerin takva anlayışından farklı bir görüşü içermemektedir. İbn Teymiyye, bazı mutasavvıfların ashâb-ı Suffe'nin durumunu delil göstererek sabreden fakirin şükreden zenginden daha üstün olduğu tarzındaki görüşlerine de katılmaz. Zira ashabın en faziletlileri aşere-i mübeşşeredir ve bunlardan sadece Sa‘d b. Ebû Vakkās ehl-i Suffe'dendir (a.g.e., XI, 44, 56-57). Ancak, “İnsanların en üstünü oldukları tartışmasız olan peygamberlerden bir kısmının hayli zengin olduğu da bilinmektedir” (a.g.e., XI, 68-69, 120-121, 127-128) derken peygamberlerin büyük çoğunluğunun fakir olduğunu göz ardı eder. Ayrıca çok varlıklı sûfîler de vardır. Öte yandan Mevlânâ, “Dünya mal mülk, altın ve kadın değil Allah'ı unutmaktır” diyerek tasavvufun maddî zenginliği asla reddetmediğini özellikle vurgulamıştır (Ayrıca Bk. Derviş).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Bekâ, Külliyyât, "fakr" md.; Tehânevî, Keşşaf, "fakir" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "fkr" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "fakr", "fakir" md.leri; M. F. Abdülbâkî, e-Muʿcem, "fakr", "fakir" md.leri; e-Muʿcemü'ş-şûfî, s. 884-887; Müsned, II, 231, 250, 410, 540; III, 224; IV, 443; VI, 57, 207; Buhârî, "Bedʾül-halk", 8, "Rikâk", 16, 51, "Cizye", 1, "Meğâzî", 13; Müslim, "Zikir", 94, "Zühd", 6; Ebû Dâvûd. "Edeb", 101; İbn Mâce, "Vesâya", 4; Tirmizi, "Zühd", 3; Nesâî. "İstiʿâze", 14, 16, "Sehiv", 90, "Vesâyâ", 1, "Zekât", 60; Haris el-Muhâsibî, er-Riaʿye, Kahire 1970, s. 356; Serrâc, el-Lümaʿ s. 68-81, 95-97, 520, 522; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 95-97; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kütul-kulûb, Kahire 1961, II, 394-423; İbn Miskeveyh. Tehzîbü'l-ahlâk. s. 107-147; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ved-dîn, Kahire 1963, s. 212-220; İbn Hazm, el-Faşl, V, 27; Beyhakî, ez-Zühdü'l-kebîr (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1408/1987, s. 63; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s, 536-549; Hücvîrî, Keşfü'l mahcûb. Tahran 1338. s. 21, 24-33, 65, 99; Herevî, Menâzil, s. 28; Râgıb el-İsfahânî, ez-Zerîʿa ilâ mekârimi'ş -şerîʿa, Beyrut 1400/1980, s. 266-268; Gazzâlî, İhyaʾ. II, 258; IV, 185-238; Abdülkâdir-i Geylânî, Ğunyetü't-tâlib, Beyrut 1988, II, 48-54, 148-152; a.mlf.. Fütühu'l-ğayb, Kahire 1370, s. 70; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblis, Kahire 1959, s. 170-177; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 494-496; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 580; İbnü'l-Arabî. el-Fütûhât, Kahire 1292, II. 170, 348, III, 460; a.mlf.. Fuşûş (Afîfî), s. 56, 105; Mevlânâ, Mesnevî, I, 134-173; Nevevî, Şerhu'l-Müslim, XVII, 52; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 1-128; Kâşânî, Iştılhâtus-şûfiyye, s. 104; Lisânüddin, Ravzatü't-taʿrîf (nşr. Muharnmed el-Kettânî), Beyrut 1970, II, 477; ibn Kuntuz, Ünsü'l-fakir ve ʿizzü'l-hakîr, Rabat 1965; Câmî, Nefehât, Tahran 1336, s. 10-12, 16-18, 21; Sülemî, Tabakât, s. 560; a.mlf. Usûlü'l-Melâmiyye ve ğalatâtü'ş-şûfiyye. Kahire 1985, s. 177-178, 187; a.mlf., Beyânü zeleli'l-fukaraʾ inşr. Süleyman Ateş, Tasavvufun Ana İlkeleri: Sulemî'nin Risaleleri içinde), Ankara 1981, s. 187-207; Ankaravî, Minhâcü'l-fukara, Bulak 1256, s. 12-14; Şemseddin Ahmed, Iştılâhât-ı şûfiyye, Leknev 1904, s. 32-33; Bursalı Mehmed Tâhir, Nazar-ı İslâm'da Fakr, İstanbul 1330; Hasan Lutfî Şuşut, Fakir Sözleri, İstanbul 1958; Kasım Ganî. Târîh-i Taşavvuf der Îrân, Tahran 1340, s. 275, 283, 516;Afîfî. et-Taşavvuf: şerretü'n-rûhiyye fi'l-İslâm, Kahire 1963, s. 273-276; Reynold A.

Nicholson. Fi’t-TaşavvufÌ’l-İs-lâmî ve târîhih (trc. Ebu’l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1969, s. 53, 65; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s, 122-124.

Süleyman Uludağ

FAL

الفأل

Çeşitli tekniklerle gelecekten ve bilinmeyenden haber verme, gizli kişilik özelliklerini ortaya çıkarma sanatı.

Arapça'da fâl (fe'l) "uğur ve uğurlu şeyleri gösteren simge" anlamına gelir. Batı dillerinde umumiyetle "gelecekten haber verme (kehanet)" anlamındaki Grekçe manteia (İngilizce'de maney, Fransızca'da mancie) ekiyle yapılan ve fal türlerine göre değişen kelimeler kullanılmaktadır (geomaney = toprak falı; ornithomaney = kuş falı gibi).

İnsanoğlu tarih boyunca gerek kendisiyle gerek çevresiyle ilgili bilinmezleri anlayıp keşfetmeye, istikbalin neler getireceğini önceden öğrenmeye ve böylece kendi kaderine hükmetmeye çalışmıştır. Şüphesiz bunda esrarengize ve meçhule karşı olan merak ve tecessüs duygusunun da büyük payı vardır. Bir bakıma her şekle bir mâna verme ve her davranışa bir anlam yükleme insanın yapısından gelen bir özelliktir. İnsanın bilinmezi ve esrarengiz olanı keşfetmek için çeşitli yöntemler kullandığı bilinmektedir. Zaman içinde onun bu ihtiyacını karşılamak üzere bu işi meslek edinenler çıkmış ve bunlar toplumda büyük itibar görmüşlerdir. Kâhin, sihirbaz, büyücü, şifacı, falcı ve bakıcı gibi isimlerle anılan bu kişiler mistik sezgi gücüne dayanarak, görünmez varlıklarla temasa geçerek, yahut tabiattaki bazı varlık ve nesnelerin durum ve davranışlarını yorumlayarak bu konuda söz sahibi olduklarını iddia etmişlerdir. Normal insanlar için meçhul sayılanı anlamaya ve deşifre etmeye, böylece ona hükmetmeye çalışan bu kişilerin iddiası ne olursa olsun alanları ve yöntemleri arasındaki benzerlikten dolayı bu meslekleri ifade eden kavramlar çok defa birbiri yerine kullanılmaktadır. Meselâ Batı dillerinde fal, kehanet ve bakıcılık "divination" kelimesiyle ifade edilmektedir. Ancak yine de falcılık, kehanet, büyücülük, bakıcılık ve sihirbazlık arasında farklar vardır.

Fal genelde ya bazı alet ve vasıtalarla ya da bazı yöntemlerle tahminlerde bulunma, içinde bulunulan zamanla ve gelecekle ilgili yorumlar yapma

işidir. Kehanet ve bakıcılıkla ortak yönleri varsa da fal özü itibariyle farklıdır. Çünkü kehanet ve onun özel bir şekli olan bakıcılık cinler yardımıyla veya özel yeteneklerle (bakış, seziş vb.] icra edilir. Bu bakımdan falcı kâhin ve bakıcıdan farklıdır. Kâhin (şaman), riyazet sırasında aç kalıp kendinden geçtiği ve vecde ulaştığı durumlarda gözle görülmeyen varlıklardan özel olarak bilgi aldığını iddia eder. Bakıcı kâhinlerin göz yeteneği gelişmiş bir sınıfıdır; ateşe, suya, yağa ve diğer bazı şeylere bakarak açıklamalar yapar. Falcı da bazı şeylere bakar, belirli işlemler yapar, özel alet ve vasıtalar kullanır; ancak onun farklı bir yeteneği ve uymak

zorunda olduğu zühd kuralları yoktur. Falcı bazı teknikler, kurallar ve söz kalıplarıyla belirli şeylerden anlamlar çıkarıp olumlu veya olumsuz sonuçlara ulaşır. Ayrıca falda şimdiki zamanla veya gelecekle ilgili bir tahmin söz konusu iken sihir ve büyüde mevcut durumu iyiye yahut kötüye yönlendirme ön plana çıkmaktadır.

Falda çeşitli araçlar ve teknikler kullanılmakta, buna göre de değişik fal türleri ortaya çıkmaktadır. Tarihin muhtelif devirlerinde çeşitli kültürlerde bilinen ve uygulanan başlıca fal türlerini şu şekilde sıralamak mümkündür; Yıldız falı (horoscopy). İnsanın doğduğu günü dikkate alarak o günkü göğün durumu, yıldızların konumu ve insan üzerindeki etkilerinden hareketle onun kaderi hakkında yorum yapma işidir. Falın bu çeşidi, yıldızların konum ve tesirlerini inceleyerek insanın kaderini önceden bilmeyi amaçlayan astrolojiyle yakından ilgilidir. El falı (chiromancy). Eldeki çizgilerden kişinin geleceğini okuma işidir. Kuş falı (ornithomancy). Kuşların uçuş şekli ve seslerinden bir anlam çıkarmak suretiyle gelecek hakkında bilgi verme işidir. Kâğıt falı (cartomancy). Üzerinde çeşitli şekil ve semboller bulunan kâğıtların muhtelif tekniklere göre açılıp dağıtılması ile ortaya çıkan sonucun yorumlanması işidir (iskambil ve tarot falı gibi). İç organlar falı (haruspicy, aruspice, extispicine). Bazı hayvanların iç organlarına bakarak yorum yapma işidir (Karaciğer falı [hepatoscopie], bağırsak falı [extaspicy] gibi). Kum (toprak) falı (geomancy). Kum, toprak, toz ve çakıl taşları ile tesadüfen tesbit edilen belli noktalar ve bunların şekilleri üzerine yapılan yorumdan ibarettir. Zar falı (lithomancy). Taşlarla veya zarla yapılan faldır. Kitap falı. Belli bir dilek ve niyetle bilhassa kutsal kitapları açıp bulunulan yerdeki ifadeleri yorumlama işidir.

Falın bunların dışında ateş falı (pyro-mancy), su falı (hydromancy), rüya yorumu (oneiromancy), astrolojik güçlerle etkilendiği söylenen vücut şekilleriyle ilgili fal (morphoscopy), başın şekline göre yapılan fal (phrenology), matematik uygunluklar falı (numerology), kura çekmek suretiyle yapılan fal (sortilege), çay falı (tasseography), kahve falı gibi fal türleri de vardır. Bazan öyle tekniklerle karşılaşılır ki onun bir çeşit fal olduğunu anlamak âdeta mümkün olmaz. Meselâ irade dışındaki vücut hareketleri, âni sancılar, seğirmeler, aksırmalar vb. şeylerden anlam çıkarmak, bunları yorumlamak; zehir, kaynar su gibi şeylerle ceza verip ona göre sonuçlar çıkarmak gibi yöntemler bunlardan sayılır. Bazı fallar tabii bir olayı gizemli sayarak onun şifresini çözmeye çalışır ve bu tür işlemlerde çok defa fal ile kehanet birbirine karışır veya karıştırılır.

Tarih boyunca bazı dinlerde din adamlarının aynı zamanda kâhinlik yaptıkları da bilinmektedir. Milâttan önce 4000 yıllarında Mısır'da, Çin'de, Bâbil'de ve Kalde'de falcılık-kâhinlik yapıldığını bugün bazı belgeler ortaya koymaktadır. Falın en eski menşei muhtemelen Mezopotamya'dır.

Geleceği bilmeye yönelik çok sayıdaki teknik Akkadlar döneminde gelişmiş, daha sonra bütün Asya ve Akdeniz bölgelerine yayılmıştır. Kullanılan tekniklerin çeşitliliği ve günümüze kadar ulaşan yazılı belgelerin çokluğu, bu tür işlerin bütün sosyal tabakalarda yaygın olduğunu göstermektedir. O dönemde en çok kullanılan fal tekniği iç organların incelenmesiydi (Eliade, I, 81, 85). Mezopotamya'da Sumerler'den itibaren rastlanan bu teknik milâttan önce II. binyılda oldukça gelişme gösterdi. Çok titiz kurallara bağlanan bu teknikte kurban edilen kuzuların iç organları ve özellikle de karaciğer, safra kesesi, akciğer ve bağırsakları inceleniyordu (EUn., V, 715). Bir diğer fal tekniği de suya bir miktar yağ dökmek suretiyle iki sıvının karışımından ortaya çıkan şekillerin yorumuna dayanmaktaydı. Buna "lecanomancy" denilmektedir (Eliade, 1, 95).

Bâbil'de çocukların doğum ayları ve özürlü doğumlara göre yapılan yorumlar, tıbbî belirtiler, insan fizyonomisi, hayvan davranışları, rüya ve takvim falı ile astroloji gibi teknikler de kullanılıyordu. Diğer tekniklere göre daha sonra gelişen astroloji Kaldeliler'de, Babilonya'da ve Asur'da daha çok krallar tarafından krallık ve devletle ilgili olarak uygulanıyordu

(Berthelot, s. 38-39).

Mezopotamyalılar'a göre yıldızlar göğün yazıları idi. Onlar, milletlerin ve insanların kaderinin orada yazılı olduğuna inandıkları için bu konuda bir yorum şekli geliştirmişlerdi. Önemli olayların vukuunda yıldızların ne durumda olduğu belirlenip benzeri durumlarda benzer olaylar beklenirdi. Astrolojide burçlara başvurmanın milâttan önce 700'ler den itibaren ortaya çıktığı sanılmaktadır. Bir kimsenin doğumu esnasında yıldızların durumundan hareketle onun kaderinin bilinebileceğine inanılırdı. Milâttan önce 29 Nisan 410'da doğan bir Kaldeli'nin kaderinin ne olacağını haber veren bir çivi yazılı metin ele geçmiştir. Gökyüzü ile yeryüzü olayları arasındaki münasebetle ilgili müşahedeler astrolojik kodlar halinde belirlenmişti. İnsanlar hayat olaylarını yorumlamak için bu kodlardan faydalanıyorlardı. Hititler'de de genel olarak kehanet, özel olarak da fal mevcuttu. Yazılı belgelerde kendilerinden "bin tanrılı" diye bahseden Hititler, kaderlerini bu tanrıların yönettiğine inandıklarından tanrıların isteklerine cevap vermek veya kendi dileklerine cevap alabilmek için fala başvurmuşlardır. Tanrıların verdikleri işaretler olarak görülen olaylar Hitit dilinde šagai (işaret, belirti, omen) terimiyle ifade edilmekte, bunlardan bazıları iyi, bazıları da kötü belirti olarak yorumlanmaktaydı.

Hititler Bâbil'deki fal türlerinden en fazla astrolojik olanları benimseyip kullanmış, ay ve güneş tarafından verilen işaretler özellikle kral ve ailesi için geçerli kabul edilmiştir. Hititler, hayvan iç organları ve karaciğer bakıcılığından kendilerine has bir tür olan et (kuš) falını geliştirmişlerdir. Bu fal türünde amaç, organlarda gözlenen belirtilere göre Bâbil'deki şekliyle hangi olayların meydana geleceği hakkında kehanette bulunmak değil, kendi sordukları somut sorulara olumlu ya da olumsuz cevaplar bulmaktı. Hititler'de falın en çok kullanıldığı alanlardan biri de savaşlardı. Hitit ordusunun takip edeceği yol, kışlayacağı şehir, saldırıya geçeceği yer ve zaman, kralın zafer ihtimali hep fal aracılığı ile belirlenirdi. Diğer taraftan herhangi bir kötü belirtinin sebebi, kimin için bir felâket bildirdiği de falla öğrenilmeye çalışılırdı. Falın kullanılmasında önce fal sorusu sorulmakta, sonra uygulanmasına geçilmekte ve falın cevabı alınmaktaydı. Cevap istenilen şekilde değilse diğer sorularla fal sürdürülür, yapılan bir fal diğer bir fal türüyle kontrol edilirdi. Hititler'de kullanılan başlıca fal çeşitleri talih falı (kin), kuşların uçuş falı (mušen), et falı (kuš), kızıl keklik

falı idi (mušen hurri) (Dinçol, s. 6-10).

Eski Yunanda rahiplerin yanında, gaipten haber vermekten ziyade gelecek için öğütlerde bulunma ve tanrıların isteklerini öğrenme niteliğine sahip "mantis" adını taşıyan kâhinler vardı. Bunlar Tanrı'nın isteklerini öğrenebilmek için başka usullere başvurmakla birlikte en çok kuşların uçuş tarzını inceleyerek

yorumlar yaparlardı. Mezopotamya'da görülen, hayvanların bağırsak ya da karaciğerini inceleme usulü Yunanistan'da da yaygındı. Yunanlıların en büyük kehanet tanrısı Apollon'du; onun Delfoi'daki tapınağı ve bu tapınaktaki Pitya adlı kâhin büyük üne sahipti (Mansel, s. 143-216). Orfeus dininde rahipler geleceği önceden haber vermek, uğursuzlukları ortadan kaldırmak gibi işlerle meşgul olmuşlardı (a.e.t s. 222).

Mânevî varlıklar ve beşerî olmayan yaratıklar tarafından gönderilen haberleri alma maksadı taşıyan falın (augury) eski Yunan ve Roma'daki klasik şekli kuşların uçuşunun tanrıların yönetiminde olduğu, ancak falcılarda da bir şifresinin bulunduğu inancına dayanır. Bütün diğer gizli haberler de "augurium" kelimesiyle ifade edilmiştir. Kuşların uçuşları, çığlıkları ve davranışları, Hint-Avrupa kavimlerinde olduğu gibi Yunan ve Romalılar'da da uğur-uğursuzluk sebebi olarak görülmüştür. Bu husus Aristo'nun kuşlarla ilgili komedisinden de anlaşılmaktadır. Aristo ayrıca insanın kaderini yüz çizgilerinden tahlil eden bir kitap yazmıştır. Yunan filozoflarından Pisagor bazı Asya ülkeleriyle Mısır'ı dolaşmış, Kaldeliler'in ve Mecûsîler'in gizli bilimlerini araştırmıştır. Bazı kaynaklar Eflâtun'un da fala inandığını belirtmektedir. Hemen bütün mitolojiler falcılarla ilgili hikâyelere yer vermektedir. Meselâ Yunan mitolojisine göre Apollon evlenmek istediği Kassandra'ya falcılık yeteneği vermiştir. Yine bilgi tanrısı Apollon zar şansıyla ilgili falı Hermes'e vermiş, böylece Hermes kumarbazların tanrısı olmuştur.

Eski Roma'da çok önemli bir rahip koleji vardı. Kuşların hareketlerini takip ederek onların verdiği işaretlerden dinî, dünyevî kararlar çıkaran rahipler, devlet memurlarının herhangi bir konuda ne yapmaları gerektiğini tavsiye edebiliyorlardı. Bu işleri "Libri Augurales" denilen kutsal prensipler düzenliyordu. Kuş falı âyinini ayrıntılarıyla tasvir eden çok sayıda Grek ve

Latin metni vardır. Siyasî, askerî, dinî işlerle ilgili tanrıların tercihine delâlet eden işaretler bu falın malzemesidir. Kuş falı âyininin icrası esnasında rahip seçtiği kelimelerin vurgularına özen gösterir, böylece onun Tanrı ile insan arasındaki iletişimi sağladığına inanılırdı. Eski insanlarca yanılmaz bir bilgi kaynağı olarak görülen iç organlar falı Yunan ve Romalılar'ca da çok önemli kabul ediliyordu. Yine eski Yunan ve Roma'da içine bazı şeyler atılan su yüzeyi ile aynanın da yansıttığı görüntülerle geleceği bildirebileceğine inanılırdı. Ayrıca gök gürültüsü, şimşek gibi meteorolojik olaylar da falcılıkta kullanılıyordu.

Eski Çinliler'de fal uzun bir geçmişe sahipti. Şang hanedanı zamanından itibaren (m.ö. yaklaşık 1765-1123) bu ülkede devlete ait işlerde verilecek kararı belirlemek amacıyla koyun, öküz kemikleri, kaplumbağa kabuğu ile tabiat ruhları ve atalara danışma şeklinde fala bakılırdı. Çok sayıdaki fal ve kehanet çeşitleri arasında kürek kemiği tekniği (sca-pulimancy) en gözde olanı idi. Kaplumbağa kabuğu ve civan perçemi otunun uzun ve kısa sapları ile kura suretiyle tamamlanan bir fal geleneği yaygınlık kazandı. Aslında Çinliler astrolojiye özel bir önem vermekteydiler. Bu husus yer falında da kendini göstermekteydi.

Çin kültürüne ait meşhur beş klasikten biri I-Ching (Değişiklikler Kitabı) en eski fal kitabı olarak bilinir. Çin'de kökü eskilere dayanan ve Chou hanedanı zamanında başvurulan "pa kua" falında altmış dört tane köşeli şekil bulunur. Bu ise Çin felsefî, kozmolojik spekülasyonlarının temelidir (I-Ching). Her pa kua üç çizgiden oluşur ve bu çizgilerin özel bölünme tarzları vardır. Bunların âlemin sırlarını ihtiva ettiğine inanılırdı. Bu çizgiler ayrıca kum falında da kullanılırdı.

Hindu astrolojisi Çin ve Ortadoğu sistemlerinin karma şekliydi. Bu çizgili fal biçimi İslâm dünyasında "remil" diye bilinen fal türüdür. Uğurlu sayılanları yanında ölüm habercisi gözüyle bakılan güvercin ve baykuş Hindistan'da da kuş falı bakımından önemliydi. Hindistan'da fal ve kehanet işlerini Atharva rahipleri yürütürdü. Bunlardan başka önceleri dinî karakterleri olmayan falcılar da bulunmaktaydı. El, yüz vb. vücut organları ile yapılan fal çeşitlerinin de bulunduğu Hindistan'da milâttan sonraki yüzyıllarda gelecekten haber verme konusunda rüya yorumu gelişti. Hindistan'da astrolojiye büyük önem verilmesine rağmen Buda mürşid

olduktan sonra bütün sahte hünerleri, fal ve kehanet faaliyetlerini reddetti. Bununla beraber bu konuda kendisinden farklı düşünen şâkirdleri de vardı. Hindistan dışındaki Budistler'ce yerli fal gelenekleri sadece tanınmakla kalmamış; Budist keşişleri Hint astrolojisinin olumlu yanlarını Tibet, Moğolistan, Burma, Seylan ve Siyam gibi ülkelere de sokmuşlardır. Tibet'te Çin tarzı astroloji Hindistan'ınkine baskındı ve yaygın kura falının bir kılavuzu bulunuyordu. Kılavuzda sonuçlara göre şu başlıklar yer almaktaydı: Eve ait, yardımlar, hayat, tıbba ait, düşman, ziyaretçiler, iş, seyahat, kayıp mal, servet, hastalık.

Çinliler, Kuzeydoğu Asya ülkeleri ve bazı Batı ülkeleri gibi (meselâ eski Almanlar ve Yunanlılar) Japonlar da kürek kemiği falına bakarlardı. Bir geyik kürek kemiğini ateşe tutarak ısıttıktan sonra çatırtılarından anlamlar çıkarma şeklindeki fal uygulamasının hâlâ devam ettirildiği bölgeler vardır; ayrıca kaplumbağa kabuğu da öteden beri kullanılmaktadır. Japonlar arasında özellikle kadınlar ve âşıklar karanlıkta yere bir değnek diker, değneğin çevresine kutsal pirinç serpiştirir ve "yol kavşağı falı" denilen bu yolla tanrıların kısmetlerini karşılarına çıkarmasını beklerlerdi. Böylece onlar, belirledikleri yerden geçecek ilk erkeğin ya da eş adayının ne istediğini bilmeye çalışırlardı. Bu fal geleneği yakın zamanlara kadar sürmüştür.

Japonlar'da astroloji ve kuş falının bulunduğuna dair elde yeterli bilgi yoktur. Çin'de yaygın olan bu fal çeşitleri muhtemelen Japonya'da ilgi görmemiştir. Bununla beraber bu ülkede, üzerinde numaralar yazılı kura çubuğu falı vardı. Zelzele, fırtına ve sellerin savaşı haber veren alâmetler olduğuna inanılırdı. Japonlar güneş ana tanrıçasının tapınağına hevesle dönüp ondan geleceğe dair bir ışık kapmak isterler. Rüyada gelecekle ilgili şeylerin görüldüğüne inanırlar ve onun yorumuna önem verirler.

Türkler'in müslüman olmadan önceki dinî törenlerinde ve günlük hayatlarında falın önemli yeri vardı. Orta Asya Türkçesi'nde fal kavramı ırk kelimesiyle karşılanıyordu. Nitekim Kâşgarlı Mahmud Dîvânü lugāti't-Türk'te bu kelimeyi "falcılık, kâhinlik ve bir kimsenin içinden geçeni bilmek" şeklinde açıklar. Türkler'de fal anlamına gelen kelimelerden biri de tölgedir. Suya ve aynaya bakma; kurşun, köz ve tütsü; kürek kemiği, kahve, bakla falları Türkler'de yaygın olan fal türlerindendir. Şamanlar kayıp

kişilerden haber almak için ayna kullanmışlardır. Kürek kemiğiyle fal bakma Asya'nın birçok bölgesinde yaygınlık kazanmıştır. Orta Asya Türkleri, Moğollar, Araplar, Yunanlılar, Romalılar ve bazı Balkan halklarında koyun ve keçi gibi hayvanların kürek kemiğiyle fala bakma geleneği vardır. Türkler arasında İslâm'dan önce de mevcut olan bu yöntem günümüzde

Anadolu'nun hayvancılıkla geçinen bazı yörelerinde uygulanmaktadır. Bakla falı da eski Ön Asya ve Orta Asya menşelidir. Orta Asya Kazak ve Kırgızları ile Özbekler'de bu fal kumalak adıyla bilinir.

Yahudilik'te de geleceği keşfetme, bilinmezi anlama ihtiyacı ile bu işi yapanlar ve özel yöntemler mevcuttur. Bu ihtiyacın karşılanması için meşru olan ve olmayan yollar vardır. Geleceği keşfetme ve bilinmezi anlamanın meşru kabul edilen yolları peygamberi haber, sâdık rüya, Urim ve Thummim yoludur. Peygamberler gelecekle ilgili şeyleri Tanrı'dan öğrenip insanlara bildirmekte (I. Krallar, 22/5-23; II. Krallar, 3/11-16) onların gelecekle ilgili söyledikleri mutlaka tahakkuk etmektedir (Tensiye, 18/20-22), Ahd-i Atîk'te rüya yoluyla çeşitli kişilerin gelecek hakkında bilgilendirildiğine dair malumat vardır (Meselâ bk. Tekvîn, 37/5-10; 40/5-22, 41/1-8, 25-36, Daniel, 2/1-45; 4/4-27). Ahd-i Atîk'te meşru kabul edilen bir diğer yol da Urim ve Thummim yoludur. Urim ve Thummim, İsrâiloğulları'nın onlar vasıtasıyla Tanrı'nın iradesini anladıkları mahiyeti bilinmeyen nesnelerdir. Tanrı Hz. Musa'ya Urim ve Thummim'i hüküm göğüslüğü içine koymasını emretmiştir (Çıkış, 28/30), Başkâhin, İsrail milletiyle ilgili şüpheli ve tehlikeli durumlarda bunları kullanarak Tanrı'nın iradesini öğreniyordu (Sayılar, 27/21: I. Samuel, 14/41). Buna rağmen halk arasında yalancı peygamberlere, ücretle iş yapan kâhinlere ve falcılara müracaat edenler de vardı (Hezekiel, 13/17; Mika, 3/11).

Geleceği bildiren kâhinlerle peygamberler arasında ilişki kurulan Yahudilik'te bazı peygamberler kâhinlerin kullandığı bir kısım yöntemleri (müzik gibi) kullanıyordu (I. Samuel, 10/5; II. Krallar, 3/15). Peygamber de kâhin de gelecekten haber vermekle birlikte ikisi arasında verilen bilginin kaynağı itibariyle fark vardı. Kâhinlerin faaliyetleri Allah'ın mutlak kudretine, ona ait olana müdahale kabul edildiği için yasaklanmıştı. Diğer taraftan niyet tutma, tefe'ülde bulunma ve Allah'tan bir işaret bekleme

caizdir. Hz. İbrahim'in kölesi Eliezer Hz. İshak'a eş seçerken (Tekvîn, 24/14) ve Saul'ün oğlu Yonatan Filistin kampına giderken tefe'ülde bulunmuştu (I. Samuel, 14/9-10).

Yahudi kutsal kitabına göre gelecekle ilgili gizli bilgiler, peygamberi haberlerin dışında çeşitli isimlerle anılan kişilerce muhtelif yöntemler kullanılarak anlaşılmaya veya ortaya çıkarılmaya çalışılır. Bu tür insanları ifade eden üç ana terim vardır. Bunlardan menaheş "işaretleri gözlemek" anlamındaki nahaş kökünden gelir ve bazı işaretleri yorumlayarak gelecekten haber veren kişiyi ifade eder. Meonenin menşei tartışmalıdır; kuşları gözleyip uçuşlarını ve seslerini yorumlayan kişiyi anlatır. Kelimeye "ruh veya cin çağıran, bulutların durumunu inceleyerek yorum yapan" anlamı da verilmektedir. Kosem, kesem ise "ip. ok vb. araçlarla kehanette bulunma ve fal bakma" anlamında kullanılmaktadır.

Ahd-i Atîk'te ve yahudi dinî literatüründe zikredilen başlıca fal türleri şunlardır: Kâse falı (İki değişik uygulaması için bk. Tekvîn, 44/5, 15; Sayılar, 5/12-31); karaciğer falı (Hezekiel, 21/21); fal oklarıyla gerçekleştirilen fal (Hezekiel, 21/21); terafim falı (Hezekiel, 21/21; Zekarya, 10/2); çubuk, değnek falı (Tekvin, 30/37; Hoşea, 4/12, I. Samuel, 20/20, II. Krallar, 13/15; Hezekiel, 21/21); ağaç falı (Hoşea, 4/12; Hâkimler, 9/37, II. Samuel, 5/24; Talmud döneminde "ağaçların dili" denilen bir fal türü vardı); kuş falı (Sifra Keduşim, 6; Sifrei Deuteronomy, 171); yıldız falı (İşaya, 47/13); gölge falı (Sayılar, 14/9); ölülerle konuşarak geleceği öğrenme (necromancie) (Samuel, 28/3, 7, 9; II. Krallar, 21/6: II. Tarihler, 33/6; İşaya, 8/19).

Bu fal türlerine rağmen yahudi kutsal kitabında her tür kehanet ve fal yasaklanmıştır. Tevrat'ta. "Gizli şeyler Allahımız Rabbindir" (Tesniye, 29/29) cümlesiyle gayb bilgisinin Allah'a ait olduğu ve bu alandan uzak durulması gerektiği vurgulanmış, "Aramızda oğlunu ve kızını ateşten geçiren, yahut falcı, yahut müneccim, yahut sihirbaz, yahut afsuncu, yahut büyücü, yahut cinci, yahut bakıcı, yahut ölülere danışan bulunmayacak" (Tesniye, 18/10-11) denilerek bunlar yasaklanmış, bu işlerle meşgul olanların öldürülmeleri emredilmiştir (Levililer, 19/31; 20/6, 27). Kral Saul bütün cincileri ve bakıcıları ülkeden kovmuş (I. Samuel, 28/3, 9). Yoşiya'nın dinî reformu çerçevesinde bunlar ortadan kaldırılmıştır (II.

Krallar, 23/24). Diğer taraftan Yahuda Kralı Manasse bütün bu yasakları çiğnemiştir (11. Krallar, 21/6; II. Tarihler, 33/6).

Talmud'da rabbiler kehanete karşı kararsız bir tavır benimsemişlerdir. Bir yanda her tür kehanet ve falcılığı yasaklayan ifadeler, öte yanda Babilonya bilginlerinin (amoraim) yaşadığı bölgedeki yaygın uygulama rabbileri, yasak olan kehanetle (nahaş) izin verilen "işaretler" (simanim) arasında belli bir ayırım yapmaya sevketmiştir. Maimonides bütün kehanet çeşitlerinin yasak olduğunu belirtirken Abraham b. David Posquieres işaretlerin câiz olduğunu ileri sürdü. Bununla beraber bazı olaylarda neyin işaret neyin kehanet olduğu tam olarak ayırt edilememektedir.

Ortaçağ süresince hem yahudiler hem de hıristiyanlar gökyüzündeki cisimlere ve insan bedenine, el, yüz gibi organlarla aksırma gibi hallere bakarak falcılık yapmaktaydılar. Hayvanların hareket ve sesleri de bu doğrultuda değerlendiriliyordu. Meselâ acı acı havlayan bir köpek ölmüş birinin ruhunun şehirde gezdiğine, arkasını sürüyen bir köpek ise ölüm meleğinin yakınlarda olduğuna işaret sayılırdı. Diğer taraftan bazı yiyecekler hayra yorulurdu. Nitekim yıl başında (Roşha-şana) yenilen yiyeceklerin hepsinin hayra yorulan anlamları vardı. Ortaçağ Yahudiligi'nde hıristiyan kaynaklarından ve Greko-Romen geleneklerden gelen inanışlar da vardı. Meselâ yılbaşı ile büyük kefaret günü (Yom Kipur) arasındaki on gün boyunca mum yakma âdeti bunlardandır. Eğer bu süre içinde mum sönerse fal bakan kişinin o yılın sonu gelmeden öleceğine, sönmezse yaşayacağına inanılırdı. Hem yahudiler hem de hıristiyanlar Kitâb-ı Mukeddes'i bir fal aracı olarak kullanmışlardır. Ayrıca Ortaçağ'larda özellikle Almanya'da define bulmak İçin çubuk falı uygulanmıştı.

Yahudilikteki kadar olmasa bile fal ve kehanet Hıristiyanlık için de önemli bir gelenek teşkil etmekteydi. Hıristiyanlık'ta falcılığın temelleri Grek-Roma ve yahudi geleneğine dayanır. Ahd-i Cedîd'de falcılıkla ilgili bilgiler oldukça azdır. Rüya yoluyla bilgilendirme Ahd-i Cedîd'de de vardır (Örnekleri için bk. Matta, 1/20; 2/13; 27/19). Ahd-i Cedîd'in "Resullerin İşleri" bölümünde hıristiyan olmayanlar arasındaki sihirbaz ve falcılarla ilgili bilgiler verilmiş (8/9'da Sâmiriyeli Simun, 13/6'da Kıbrıslı sihirbaz Elimas, 16/16'da kendisinde falcı ruhu olan kadın gibi), ancak bunlar hoş

görülmemiştir.

İlk hıristiyanlar fal ve kehaneti büyünün bir kolu olarak kabul ediyorlardı. Hıristiyan teolojisinde insanla gerçek Tanrı arasındaki ilişki ortadan kalktığı, bunun yerine insanla insan tanrı Îsâ arasındaki yakınlık ortaya konduğu için kehanet ve faldaki iyi-kötü mücadelesi îsâ ile şeytan arasındaki savaşın bir parçası olarak algılanmış, insana musallat olan

kötülükler, medyumluk ve benzeri şeyler cinlerin işi sayılmıştır. Ancak astrolojik alâmetler, rüya yoluyla olması gerekeni anlama ve bir işi kura ile belirleme iyi karşılanmıştır. Roma İmparatorluğu'nda falcılıkla ilgili halk gelenek ve yöntemleri Hıristiyanlığa girmiş ve kaynağı ne olursa olsun Hıristiyanlık'taki falcılık geleneğinin gelişimi genelde hıristiyanlara hâkim olan imparatorların tutumuyla bağlantılı olmuştur.

Kilise literatüründe kâhin ve falcılara şu adlar verilmiştir: Incantator. Kelimelerle kehanette bulunup hastaları iyi eder, ölenleri kutsar veya onlara beddua eder, hava şartlarını yönlendirir. Arioli. Bir idolün etrafında dönerek mesleğini icra eder. Aruspice. Bunlar kürek kemiği veya kümes hayvanlarının göğüs kemiklerini kullanarak falcılık yaparlardı. Augure. Kuşların uçuş yönlerine göre fala bakardı. Astrolog, genethliaci, mathematici. Yıldızlara bakarak falcılık yaparlardı. Sortilegi. Kutsal metinden rastgele bir sayfa açıp fala bakardı.

Augustin, İskenderiyeli Clement ve Tertullian gibi ilk kilise babaları fal ve kehaneti reddetmişlerdir. IV. yüzyılda kilise fal ve kehanetle daha yakından ilgilenmeye başladı. Laodicia (343-381 [?]), Vannes (461 veya 465). Agde (506), Orleans (511) konsillerinin kanunları bu işleri zararlarına dikkat çekip yasakladılar. Papa II. Gregory'nin başkanlığında 721'de toplanan konsilde Roma kilisesi arioli, aruspice, incantatorların işleriyle diğer kehanet türlerinin tamamını yasaklayıp aforoz etti. Buna rağmen kehanet ve falla ilgili telakki ve uygulamalar sürmüştür. Kilisenin göz yumduğu ve Ortaçağ-larda en çok yaygınlık kazanan tür astroloji idi.

Ortaçağ ve Yeniçağ hıristiyan dünyasında en yaygın fal türleri küreye bakma, rüya yorumculuğu, el falı ve numerolojidir. İskambil falı da oldukça yaygın olup kabalistik mistisizmin etkisini temsil eder. Doğudaki Bizans

Hıristiyanlığı'nda en gözde fal türleri aynaya bakma, su falı, tabak, fincan falı, kum falı ve rüyalardı.

Rönesans ve reform bu hareketleri suçladıysa da kehanet, rüya ve kutsal kitap falı bu çevrelerde de varlığını sürdürdü. Halk kesimlerinde bu tür faaliyetlerin devam etmesine karşılık kilise her tür kehanet ve fala olumsuz gözle bakmıştır.

Câhiliye devri Araplarında da diğer kavimlerde olduğu gibi fal, bakıcılık ve kehanet birbirine karışmış olarak yaşamaktaydı (Aş. bk).

BİBLİYOGRAFYA

F. D. Geal. "Lots", IDB, III. 164; S. G. F. Brandon. "Divination", DCR, s. 243; "Magic and Folklore, Byzantine", Dictionary of the Middle Ages, New York 1987, VIII, 18; İbnü'l-Kelbî, Kitâbü't-Esnâm: Putlar Kitabı (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 36, 40, 46; Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'orient classique, Paris 1895, s. 145-213; W. Eberhard, Çin Tarihi, Ankara 1947, s. 29, 73; Cevâd Ali, el-Mufaşşal, VI, 786-805; G. Van der Leeuw, La Religion, Paris 1970, s. 220-221, 371-374; A. Müfid Mansel, Ege ve Yunan Tarihi, Ankara 1971; R. Berthelot, La Pensèe de i'Asie et l'ast-robiologie, Paris 1972, s. 38-39; M. Eliade, Histoire des croyances et des idèes religieuses, Paris 1984, I, 81, 85, 95; Neşet Çağatay, İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi, Ankara 1989, s. 142-145; Belkıs Dinçol, "Hititlerde Fal ve Kehanet", Arkeoloji ve Sanat, sy. 4-5, İstanbul 1979, s. 6-10; "Fal ve Falcılık", TA. XVI, 90; S. Ahituv - L. I. Rabinowitz, "Divination", EJd., VI, 111-120; I. P. Culiano, "Astrology", ER, I, 472-475; M. Yuso, "Chance", a.e., III, 194-195; Evan M. Zeusse, "Divination", a.e., IV, 375-382; E. Bourguignon, "Necromancy", a.e., X, 345-347; R. Bloch, "Portents and Prodigies", a.e., XI, 454-457; H. J. Rose, "Divination (lntroductory and Primitive)", ERE, IV. 775-780; a.mlf., "Divination (Greek)", a.e., IV, 796-799; L. Spence, "Divination (American)", a.e., IV, 780-783; L. W. King, "Divination (Assyro-Babylonian)", a.e., IV, 783-786; L. A. Waddell, "Divination (Buddhist)",

a.e., IV, 786-787; G. Dottin, “Divination (Celtic)”, a.e., IV, 787-788; T. Barns, “Divination (Christian)”, a.e, IV, 788-792; G. Foucart, “Divination (Egyptian]”, a.e.. IV, 792-796; H. Jacob, “Divination (Indian)”, a.e., IV, 799-800; M. Revon, “Divination (lapanese)”, a.e., IV, 801-806; M. Gaster “Divination (jewish)”, a.e., IV, 806-814; G. Wissowa, “Divination (Roman)”, a.e., IV, 820-826; G. M. Bolling, “Divination” (Vedic)”, a.e., IV, 827-830; R. A., “Divinatoires (Techniques)” EUn., V, 713-717; T. Fahd, “Fa᾿l”, EI²(Fr.), II, 777-779.

Mehmet Aydın

İslâm’da Fal.

Etnolojik bir terim olarak özellikle gayb, gelecek ve insan karakteri hakkında bilgi verme amacı taşıyan bütün esrarengiz faaliyetleri ifade eden fal kelimesiyle, “fal tutmak” anlamına gelmekle birlikte umumiyetle gelecekle ilgili iyimser beklentileri dile getiren tefe’ül (tefe’’ül) Câhiliye döneminde de görülmektedir. Yine Arapça’da “uğursuzluk” mânasına gelen tıyere ile “herhangi bir nesne veya olayı uğursuz sayarak ondan gelecekte birtakım olumsuz durumların doğacağını vehmetme” anlamını taşıyan teşe’üm (teşe’’üm) de tefe’ü-lün karşıt anlamlısı olarak kullanılıyordu. Ancak bu kelimelerin “ileride ortaya çıkacak bazı olaylar için işaretler taşıma” noktasında birleştikleri görülmektedir.

Tarihin çok eski dönemlerine ait çeşitli kültürlerden birtakım şekil değişikliklerine uğrayarak günümüze intikal eden ve bütün toplumlarda bir bâtıl inanç ya da folklor unsuru olarak varlığını sürdüren fal kullanılan yöntem, malzeme ve yöneldiği konuya göre çeşitli adlar almıştır. Bunlardan Câhiliye dönemi Arapları arasında yaygın olduğu bilinen fal türleri şu şekilde sıralanabilir: Hattü’r-reml. Kum üzerine bazı çizgiler çizerek bakılan bir fal çeşididir. Zecr, tıyere ve iyâfe. Çeşitli hayvan ve insanların ses, davranış ve izlerinden hareket ederek açılan fallardır. Irâfe. Su falı olarak anılabilecek olan bu tür falda arrâf*, su dolu bir kaba bakarak suyun aldığı renk ve şekillerden birtakım anlamlar çıkarmakta, gelecek hakkında tahminlerde bulunmaktadır. İhtilâç. İnsan vücudundaki çeşitli organların seğirme, kaşınma gibi hareketlerinden muhtelif mânalar çıkararak bunları iyiye veya kötüye yorma şeklinde yapılan falların ortak adıdır. Ketfe. Kürek

kemiğinin rengine göre fala bakma yöntemidir. Tark (veya kehanet). Çakıl taşları, hurma çekirdekleri, nohut, bakla gibi nesnelerle açılan fal türüdür. Firâset (kıyâfe). İnsanların birtakım fizyolojik özelliklerinden onların karakter ve huylarını tesbit etme yöntemidir.

Âlemi duyular ötesi (âlemü'l-gayb) ve duyulur (âlemü'ş-şehâde) şeklinde ikiye ayıran ve her ikisinin de mutlak hâkimiyetinin Allah'a ait olduğunu bildiren (ez-Zümer 39/46; et-Talâk 65/12), duyuların idrak sahası dışında kalan her türlü gayb bilgisini de sadece Allah'ın bildiğini. Onun bu bilgilerden dilediğini ancak dilediklerine bildireceğini önemle vurgulayan (Âli İmrân 3/179, el-En'am 6/50; en-Nahl 16/77; el-Cin 72/26-27) Kur'ân-ı Kerîm'de fal kelimesi geçmemekle birlikte Câhiliye dönemi âdetlerinden biri olan şans okları ile (ezlâm) fal tutup kısmet arama uygulaması şiddetle yasaklanmaktadır (el-Mâide 5/3, 90). Tevhid akidesini zedeleyen, putlarla istişare etme veya onlardan yardım bekleme gibi Câhiliye âdeti izleri taşıyan, insanı sağlam bilgi kaynaklarına ve gerçek sebeplere başvurmaktan alıkoyan her türlü faaliyeti bâtıl addederek yasaklayan İslâm dini fal ve falcılıkla ilgili işlemleri de bu kapsamda mütalaa etmektedir.

Kehaneti ve kâhinlerin eylemlerini kesinlikle hoş karşılamayan Hz. Peygamberin, Câhiliye dönemi Arap toplumunda görülen ve kuşların adları, sesleri ve

uçuşlarından uğursuz anlamlar çıkarma yahut çakıl taşı, nohut, bakla vb. nesnelerle tefe'ülde bulunma gibi bütün fal çeşitlerini bu kapsamda mütalaa ederek yasakladığı bilinmektedir (Ebû Dâvüd, "Ṭıb", 23). Yasağın temel sebebi, herhalde Câhiliye döneminde uğur ve uğursuzluğun, iyilik veya kötülüğün doğrudan doğruya Allah'a değil söz konusu işleme konu olan varlıklara isnat edilmesidir. Fal ve benzeri işlemlerin sonuçlarına itibar ederek bunlara inananların Muhammed'e indirileni inkâr etmiş sayılacağını, namazlarının kırk gün kabul edilmeyeceğini ve bunların cennete giremeyeceğini bildiren pek çok hadis bulunmaktadır (Müsned, II, 429, III, 14; IV, 68, V, 380; Müslim, "Selâm", 125; İbn Mâce, "Ṭaharet", 122; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 21, Tirmizî, "Ṭaharet", 102). Öte yandan huzurunda tıyereden söz edilince Resûlullah'ın, "Tıyerenin aslı yoktur, onun en iyisi faldır" dediği; -Fal nedir?" şeklindeki bir soruyu da. "Sizden birinin işittiği güzel sözdür" tarzında cevaplandırdığı rivayet edilmektedir (Buhârî, "Ṭıb",

42). Bazı kaynaklarda falın Hz. Peygamber tarafından “salih”, “hasen” ve “tayyib” gibi ifadelerle nitelendirildiği kaydedilmektedir (Buhârî, “Ṭıb”, 42; Müslim, “Selâm”, 110-119). İslâm âlimleri Resûl-i Ekrem’e atfedilen bu ifade ve rivayetlerden, onun gelecek hakkında bazı karinelere dayanarak iyimser tahmin ve yorumlarda bulunmayı tasvip ettiği sonucuna varmışlar, ancak bunu hiçbir zaman geleceğe dair bilgi sağlamayı veya uğursuzluk ve ümitsizlik hislerine kapılmayı meşru saydığı şeklinde anlamamışlardır. Bu rivayetler, kişinin her şeyi Allah’tan ümit etme psikolojisini daima korumasını, bütün varlık ve olayları iyimser bir yaklaşımla değerlendirip yorumlamasını gerekli gören önemli kanıtlar olarak değerlendirilmiştir. Bazı sahâbîlere ve daha sonraki İslâm büyüklerine atfedilen farklı rivayetler içinde sahih olanlar, onların falı Hz. Peygamber de görüldüğü gibi iyimserlik mânasında telakki ettiklerini ortaya koyar.

Âyet ve hadislerde gaybı bilme, insanın kaderini değiştirme iddiası taşıyan, Allah’tan başka varlıklardan yardım alma gayesi güden, insanları sağlam bilgi kaynaklarına ve gerçek sebeplere başvurmaktan alıkoyan her türlü hurafe, bâtıl inanç ve uygulamalar yasaklanmış olmasına rağmen bir kısmı Câhiliye döneminde de mevcut olan hattü’r-reml, kelime ve isimlerle fal tutma, zarlarla fal açma, astrolojik fallar, insan vücudundaki bir kısım organların kaşınması, seğirmesi gibi fizyolojik durumları bazı sonuçlara yorma, kesilmiş koyunun kemiğine ve kurbanın ciğerine bakarak fal açma, su falı, çay falı, kahve falı, bakla, kurşun dökme, tuz falı, balmumu falı, el yazısı falı gibi fal çeşitleri uygulana gelmiştir, İslâmî dönemde en yaygın fal türlerinden olan ve hakkında birçok eser yazılmış bulunan fal çeşitlerinden biri de Kur’an ve kitap falıdır. İslâm dünyasında daha çok ilmî ve fikrî hayatın durakladığı dönemlerde Kur’ân-ı Kerîm, Dîvân-ı Hâhz, Mesnevi, Ahmediyye, Muhammediyye ve Envârü’l-âşıkîn gibi kitaplarla fal açıldığı, hatta İran’da basılan bazı mushafların sonuna beş on sayfalık falnamelerin veya fal değerlendirme cetvellerinin eklendiği görülmüştür. Kitap falı daha çok, gözü kapalı olarak Kur’an’ı veya söz konusu kitaplardan birini açarak yedi sayfa gerisinden ilk göze çarpacak âyeti veya sayfayı okumak şeklinde uygulanagelmiştir (İslâm dünyasındaki bu uygulamalara Hüseyin el-Kefevî’nin Sevâniḥu’t-tefe˒˒ül ve leva˒i-ḥu’t-tevekkül adlı eserinde işaret edilmektedir; bk. Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 821; genel olarak fal ile ilgili literatür ve uygulamalar için bk. Falname).

Batı’da da genelde tıp, simya ve astroloji gibi ilimlerle ilgili basit fakat gizemli bazı bilgilere sahip kişilerce sürdürülen falcılık faaliyetinde özellikle Ortaçağ’da iskambil kâğıdı ve kristal küre gibi araçlar kullanılmıştır. Günümüzde gök cisimlerinin hareketlerinin yeryüzündeki olayları etkilediği inancına dayanan astroloji, harf ve sayıların insan üzerindeki esrarengiz bazı tesirleri olduğunu savunan numeroloji, el yazısını inceleyen grafoloji, el, yüz ve kafatasındaki çeşitli hatların incelenmesiyle meşgul olan kiromansi, fizyognomi ve frenoloji gibi bazı modern çalışmalardan söz edilerek insanların bilhassa kişilik özelliklerini okumaya yönelik falcılık faaliyetleri sürdürülmekte, bu iş için “tarot” adı verilen birtakım kartlar da kullanılmaktadır.

Çeşitli devletler, fal ve falcılık konusunda toplumlarda meydana gelen olumsuz gelişmeler karşısında tedbir alma ihtiyacını duyarak ülkelerinde falcılık faaliyetlerini yasaklamak zorunda kalmışlardır. Türkiye’de de bu tür faaliyetler, tekke ve türbelerle ilgili 13 Aralık 1925 tarihli kanunda yer alan özel bir hükümle yasaklanmıştır. Buna rağmen günümüz insanı da kendi geleceğine, yakınlarından birinin sağlığına, uzakta bulunan birinin durumuna ilişkin bilgiler almak, çalınan ya da yitirilen değerli eşyanın yerini öğrenmek gibi çok değişik maksatlarla, falcılık ve büyücülüğün iç içe girdiği birtakım esrarengiz yöntemler uygulayan, insanların gaybı ve istikbali bilme hususundaki zaafını istismar eden ve kendilerini ilgi uyandırıcı çeşitli ad ve unvanlarla topluma duyurmaya çalışan bazı kişilere başvurmaktadır. Gazete ve dergilerde yer alan, bazı televizyon kanallarında çeşitli adlarla yayımlanan yıldız falları, modern iletişim araçlarının kullanımını özendirip körüklediği çeşitli özel hatlar, dünyada ve ülkemizde kanunlarla yasaklanmış bu faaliyetin bilhassa günümüz Türk toplumunda da ne ölçüde yaygınlaştığını ve tedbir alınması gerektiğini açıkça göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-nihâye, III. 406; Lisânü’l-ʿArab, “fʾel” md.; Tehânevî, Keşşaf, II, 758-760; Kamus Tercümesi, “fʾel” md.; Müsned, II, 429; III, 14;

IV, 68; V, 380; Buhârî, “Tıb”, 42; Müslim, “Selâm”, 67, 110-125; İbn Mâce. “Taharet”, 122; Ebû Dâvûd. “Tıb”, 21, 23-24; Tirmizî, “Siyer”, 48, “Taharet”, 102; Ezrakî. Ahbâru Mekke (Melhas), 1, 117-119; İbn Kuteybe, “Uyû-nü’l-ahbâr, Beyrut, ts (Dârül-Kitâbi’l-Arabî), I, 144-153; a.mlf.. Kitâbul-Me’âni’l-kebîr, Beyrut 1984, III, 1179-1187; Ya’kûbî, Târih, I, 259-261; İbn Abdirabbih, el-ʾikdü’l-ferîd, II, 157-159; Hattâbî. Meʿâlimü’s-sünen, Beyrut, ts. (Daru’l-Ma’rife), V, 373; Fahreddin er-Râzî, Mefâ-tîhu’l-ğayb, XI, 135; Nevevî, Şerhu Müslim. XIV, 218-224; İbn Teymiyye, el-Fetâvâ’l-kübrâ. Beyrut, ts. (Darü’l-Ma’rife), I, 208; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, III, 117-120, 143-149; İbnü’l-Hac el-Abderî, el-Medhal, Kahire 1401/1981, I, 276-282; İbn Kayyım el-Cevziyye, İʿlâmü’l muvakkıʿin, IV, 396-399; İbn Haldun, Mukaddime, I, 411-421; Kalkaşendî. Şubhu’l-aʿşâ (Şemseddin). I, 456-458; Aynî, ʿumdetü’l-kârî, Kahire 1392/1972, XVII, 414; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saʿade, I, 352-353, 360-361; Keşfüz-zunûn, I, 912; II, 1216; İbn Abidîn, Reddü’l-muhtâr (Kahire), II, 166; Âlûsî, Rûhul-meʿânî, VI, 58-59; Sıddîk Hasan Han, Ebcedül-ʿulûm, Beyrut, ts (Dârül-Kütübi’l-ilmiyye), II, 393; Elmalılı, Hak Dini, II, 764-765; III, 1566-1567; A. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş. Ankara 1955, s. 36; Ronart, CEAC. s. 176-177, 423; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 249; VI, 776-802; M. lqbal Siddiq, Why İslam Forbids Intoxicants and Gambling, Lahore, ts., s. 138-140; Marion B. Smith, “The Nature of Islamic Geomancy with a Critique of a Structuralist’s Approach”, Stl, XLIX (1979), s. 5-38; Halil Ersoylu, “Fal, Falname ve Fâl-ı Reyhân-ı Cem Sultan” , İslâm Medeniyeti Mecmuası, V/2. İstanbul 1981, s. 69-81; D. B. Macdonald, “Fal”, İA, IV, 449-450; A. Fischer, “Kâhin”, a.e., VI, 71-73; T. Fahd, “Faʾl”, EI² (İng), II, 758-760; a.mlf., “Kâhin”, a. e, IV, 420-422.

İlyas Çelebi

FALAKA

فلقه

Ayak tabanlarına uygulanan dayak cezası için geliştirilmiş alet.

Yaklaşık 1 m. boyunda, uçları arasına, başlarından itibaren İki elle tutulacak kadar birer kabza kısmı bırakıldıktan sonra 50-60 cm. uzunluğunda bir urgan parçası tesbit edilmiş kalın bir sopadan ibarettir. Sırt üstü yatırılan şahsın ayak bileklerine geçirilip iki kişi tarafından tutularak kendi ekseni etrafında çevrildiğinde urgan ayaklara sarılır ve onları hareket edemez hale getirir; üçüncü kişi de (bazan iki kişi birden) genellikle kızılcık dalından yapılmış değnekle ayak tabanlarına vurur. Bu cezaya “falaka cezası” veya kısaca “falaka”, uygulanmasına da “falakaya yatırmak, falakaya yıkmak” denilir.

Arapça sözlükler falaka kelimesini falk (yarmak, bölmek, boydan boya ikiye ayırmak) kökünden getirmekte ve “haşebe” (köşeli tahta) kelimesiyle karşılamaktadırlar (Meselâ bk. Lisânü’l-ʿArab, “flḳ” md., Tâcü’l-ʿarûs “flḳ” md). Bedros Keresteciyan kelimeyi, şeklî benzerliğinden ve adlandırdığı aletin tanımlamasından hareketle Latince’deki phalangae/palangae (İki kişi tarafından omuza alınarak ortasında bulunan zincir veya halat yardımıyla ağır yük taşımakta kullanılan kalın sopa, palanga) ve bu kelimenin aslı olan Grekçe’deki falagges ile (sopa) karşılaştırmış, modern Yunanca’daki “falaka” anlamına gelen falaggasın ise Türkler’den alındığını (yani Arapça’ya geçen falaggesin Türkler aracılığıyla Yunanca’ya geri döndüğünü) ileri sürmüştür (Quelques materiaux pour un dictionnaire ėtymologique de la langue turque, s. 243). Bu görüş, Yunan ansiklopedisi Megali Elleniki Enkyklopaideia ile (Atina 1933) Hüseyin Kâzım Kadri’nin Türk Lugatı’nda aynen tekrarlandığı gibi bu sonuncusunu kaynak kabul eden Türkçe sözlük ve ansiklopediler tarafından da benimsenmiştir. G. Lecomte ise kelimenin Arapça olduğunu vurguladıktan sonra Grekçe’den yapılan etimolojinin tutarsızlığını açıklamakta ve Türk hâkimiyetiyle birlikte Yunan hayatına giren falakanın Grekçe falanxaya (falagges) yaptığı çağrışımdan dolayı halk tarafından

falaggas şeklinde adlandırıldığını, yani halk etimolojisiyle falakanın falaggasa çevrildiğini belirtmektedir (EI² ing., II, 763-764).

Klasik Arapça sözlükler, falakaya bu adın verilmesinin sebebini değnekle vurulan ayak tabanlarının yarılmasına bağlarsa da bu yorumun dil bilimi mantığı açısından benimsenmesi mümkün değildir ve her şeyden önce aşırı sayıda değnek darbesine mâruz kalan tabanlar yarılmamakta, ezilip parçalanmaktadır. Falakanın urgansız ve Burhân-ı Kātı’ Tercümesi’nde kaydedildiği gibi tomruğa benzer bir çeşidi, bir tarafındaki uçları birbirine raptedilmiş iki uzun tahta şeklindedir. Bu ilkel falaka çeşidiyle, “boydan boya yarmak, uzunlamasına ikiye bölmek” anlamındaki Arapça felak kelimesi birlikte ele alındığında aralarında kavram açısından bir uygunluk bulunduğu görülmekte ve bu aletin adını kendi şeklinden (yarılmış ağaç) aldığı anlaşılmaktadır. Buna göre ilk falakanın, boydan boya yarılmış fakat maşa gibi tamamen iki parçaya ayrılmamış bir ağaç fidanı gövdesinden veya düzgün, kalın bir ağaç dalından ibaret olduğu ileri sürülebilir.

Falakanın Ortadoğu’da kökü çok eskilere giden bir geçmişinin olduğu sanılmaktaysa da gerek yazılı belgelerde gerekse tasvirî sanat eserlerinde günümüze kadar bunu aydınlatacak herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Kitâb-ı Mukaddes’te terbiye amacıyla çocuğa değnekle vurulabileceği belirtilmekte (Süleyman’ın Meselleri, 23/13-14), Kur’an’da ise zina eden erkek ve kadınlara 100’er, namuslu kadınlara zina iftirasında bulunanlara seksener “celde” (değnek vb. darbesi) vurulması emredilmektedir (en-Nûr 24/2, 4). Ancak her iki kitapta da kişilerin nerelerine vurulacağı belirtilmediği için bu cezaların falaka ile ilgilerini tesbit etmek mümkün değildir. Aynı şekilde Asr-ı saâdet’teki uygulamalar da konuya ışık tutmamaktadır; çünkü, meselâ Hz. Peygamber şarap içenlerin dövülmesini emrettiğinde sahâbîlerin suçluya hurma dalı, ayakkabı veya elleriyle rastgele vurdukları anlaşılmaktadır (Buhârî, “Ḥudûd”, 4; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 36). Falaka türü bir dayak uygulamasına Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in eğitim metodunda rastlanmaması yanında İslâm’ın ilk asırlarında da böyle bir uygulamaya tesadüf edilmemesi, onun İslâmî eğitimin bir gereği olmayıp sonradan ortaya çıktığını göstermektedir (Eğitimde dayağın hükmü için bk. Tâlim ve terbiye). Eğitimde falaka cezası hakkındaki en eski bilgiye Kābisî’nin (ö. 403/1012) bir risalesinde rastlanır. Burada müellif okulda çocuğun kaç yaşında, hangi şartlar altında ve ne

miktarda dövülebileceğini açıklarken baş ve yüz gibi vurulmaması gereken yerleri belirttikten sonra darbeye karşı daha dayanıklı ve bedenin diğer kısımlarına nazaran risk ihtimalinin daha zayıf olmasını göz önüne alarak ayak tabanlarına vurmanın en emin yol olduğunu ifade etmektedir (İslâmda Öğretmen ve Öğrenci Meseleleri, s. 55).

Falaka cezasını en çok Osmanlılar'ın kullandıklarını ve fethettikleri ülkelerde de yaygınlaştırdıklarını söylemek mümkündür. Meselâ her yönüyle Türk eğitim sisteminin etkisi altında kalmış olan Yunan ilköğretim okullarında 1829'da yasaklanıncaya kadar en önemli te'dib vasıtası falaka idi; aynı şekilde Kuzey Afrika ülkelerinde de yahudi Talmud okulları dahil bütün mahalle mekteplerinde falaka cezası bugün dahi uygulanmaktadır. Osmanlılar falakayı mahalle mekteplerinin dışında medreselerde ve özellikle daha sıkı bir disiplin gerektiren askerî okullarda da kullanmışlardır. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarına kadar devam eden uygulamalarda falaka cezası suçlunun canını yaktığı kadar onu aşağıladığı için daima ibret teşkil etmesi amacıyla alenen yerine getirilmiş, hatta uygulanması askerî okullarda bir tören halini almış, ayrıca falaka da gözdağı vermek amacıyla hemen görülebilecek bir yere asılmıştır. Son yıllarda uygulama sırasında aşırılıkların önlenmesi için Maarif Nizamnâmesi'ne falakayla ilgili maddeler konmuş ve değneğin hangi niteliklerde olacağı belirtilmiştir. Ancak hocaların bu kurallara her zaman uyduklarını söylemek mümkün değildir. Eserlerinde son dönem Osmanlı mektep hayatından kesitler veren Ahmed Râsim

Falaka adlı kitabında bu ceza usulünü ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Onun anlattığına göre vurulacak değnek sayısı kabahatin çeşidiyle büyüklüğüne ve hocanın o günkü hâlet-i rûhiyesine göre değişir ve ceza genellikle kalfaların yardımıyla hoca tarafından uygulanırdı. Değneğin kalınlığı ve darbelerin potin, mest, çorap üzerinden veya doğrudan yalın ayak üzerine vurulup vurulmayacağı yine çocuğun kabahatine ve vücudunun dayanma gücüne göre değişirdi.

Başta Ahmed Râsim'in eseri olmak üzere bu konudaki çeşitli hâtıralardan derlenen bilgilerden hareketle. Osmanlı döneminde çocuklara Önce Kur'an ve dinî bilgilerin öğretildiği eski mahalle mekteplerinin (sıbyan mektebi) kötülenmesi ve Cumhuriyetten sonra açılan ilkokulların bunlardan üstün

olduğunun vurgulanmasında falakanın propaganda amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Okul kitaplarına bile giren bu telkinlerde falaka eski eğitim hayatının bütün başarılı yönlerini örtecek şekilde bu devrenin tek ve vazgeçilmez eğitim aracı diye tanıtılmış ve bu propagandanın en önemli malzemesi haline getirilmiştir.

Falaka Osmanlılar'da kadıların verdiği cezalar kapsamında yargıda veya yargıya dayanmadan suçun tesbit edildiği anda infaz edilmek üzere belediye hizmetleriyle asayiş sisteminde de kullanılmıştır. Özellikle narha uymayan, eksik veya bozuk mal satan esnafla sokaklarda aşırı taşkınlık yapan, kadınlara sarkıntılık eden, sarhoş gezen ve düzeni bozacak diğer davranışlarda bulunanlar gündüzleri subaşıların, geceleri asesbaşıların maiyetinde gezen ve omuzlarında falaka taşıyan görevliler tarafından suçu işledikleri yerde falakaya yatırılırlardı. Falaka cezası ayrıca zaman zaman şehri bizzat teftişe çıkan padişah ve sadrazam ile yeniçeri ağası, intisap ağası, sekbanbaşı gibi üst düzey yöneticileri tarafından da verilir ve uygulatılırdı. Ancak suçlu askerse sokakta falakaya yıkılmaz, cezalandırılmak üzere kışlasına gönderilirdi. Falaka cezasını uygulayanlara "falakacı", âmirlerine de "falakacıbaşı denir ve falakacılar acemi oğlanları arasından seçilirdi. Bazı kaynaklarda 1192 (1778) yılında sadr-ı âlî falakacılarının altı kişi olduğu, 1204'te ise (1789-90) sayılarının yediye çıktığı kaydedilmektedir (Uzunçarşılı, Kapukuu Ocakları, I, 60). Falakacıbaşılar kıyafet olarak başlarına, üstüne beyaz sarık sarılmış kalafat (bir nevi kavuk) takar, arkalarına entari ve bunun üstüne yeşil çuhadan kolları hortumlu dolama, bacaklarına al çakşır, ayaklarına ise mest pabuç veya sarı çizme giyerlerdi.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "flk" md.; Burhân-ı Kâtı' Tercümesi, "flk" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "flk" md.; B, E. Kerestedjian, Quelques materiaux pour un dictionnaire ėtymologique de la langue turque, Londres 1912. s. 243; Buhârî, "Hudûd", 4; Ebû Dâvûd. "Hudûd", 36; Kâbisî, İslâmda Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale (trc. Süleyman Ateş-

Hıfzırrahman R. Övmen), Ankara 1966, s. 55; Ahmed Râsim, Falaka (İstanbul 1927. Haz. Şedit Yüksel), Ankara 1969, s. 76, 90-91; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 60, 177, 187-188; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 143; Reşad Ekrem Koçu. Yeniçeriler, İstanbul 1964, s. 112; Ahmed Çelebi, İslâmda Eğitim Öğretim Târihi (trc. Ali Yardım), İstanbul 1976, s. 273 vd.; İbrahim Canan, Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye, Ankara 1980, s. 290-291; "Falaka", TA, XVI, 91; "Falaka", İst. A, X, 5501 vd.; Pakalın, I, 586-588; CI. Huart, "Falaka", İA, IV, 450; G. Lecomte. "falaka", EI^{2} (İng.). II, 763-764; Uğur Göktaş, "Falaka", Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul 1993, III, 256-257.

Halis Ayhan

FALNÂME

فالنامه

Türk ve Fars kültürlerinde falla ilgili eserlerin genel adı.

Fal bakma veya baktırma bütün toplumlarda olduğu gibi İslâm toplumlarında da yaygın bir gelenektir. Falın toplumun hemen her kesiminde, özellikle önemli kararlar alınacağı zaman âdeta bir danışma ve iyiye yorma vasıtası olarak kabul görmesi ve yaygınlaşmasında, "Tıyârenin aslı yoktur, onun en iyisi faldır" (Buhârî, "Ṭıb", 42) mealindeki hadisten çıkarılan müsamahakâr yorumun rol oynadığı söylenebilir. Falın yaygınlaşmasının sonucu olarak nasıl fal bakılacağını öğreten, bu iş için kullanılacak metinlerin de yer aldığı fal kitaplarının hazırlanmasına ihtiyaç duyulmuş, fal bakmanın usul ve âdabı ile çeşitli fal türlerini konu alan Arapça, Farsça, Türkçe manzum ve mensur birçok eser kaleme alınmıştır. "Fal bakmaya yarayan, mistik folklorun gereği olarak anlaşılması kolay bir dille yazılmış resimli ve resimsiz, tıbbî folklora ait telkine dayalı kitaplar" şeklinde tanımlanan bu eserler, zamanla klasik Türk ve Fars edebiyatlarında "falnâme" adı verilen bir tür meydana getirmiştir. Bu eserlerin padişah ve devlet adamlarıyla ileri gelen kişilere takdim edilen nüshaları tanınmış hattat ve müzehhiplerin elinden çıktığı gibi bazılarına minyatür ve şekiller de ilâve edilmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Hazine, nr. 1703) ve Kalender Paşa adlı bir sanatkâr tarafından hazırlanarak I. Ahmed'e (1603-1617) takdim edilen Türkçe ve Farsça falnâme bu özelliklere sahip en güzel örneklerdendir. Aynı kütüphanedeki Farsça Fâl-i Ḳurʾbân nüshasında da (Hazine, nr. 1702) sayfa büyüklüğünde altmış minyatür bulunmaktadır.

FalnÂmelerin başında, "Gaybı ancak Allah bilir" hükmü kaydedildiği gibi fal bakmak suretiyle yapılacak işin olayları hayra yormadan (tefe'ül) ibaret olduğu özellikle vurgulanmıştır. Falnaâmelerde, tefe'ülde bulunmadan önce abdest almakla başlayan bir dizi dinî davranış tavsiye edilmiş, böylece falın caiz olmadığı konusundaki tereddütlerin giderilmesine çalışılmıştır. Meselâ halk arasında geniş kabul gören Tefe'ülnâme-i Muhyiddin Arabî adlı eserin

mukaddimesinde, bir işe başlayıp başlamama konusunda tereddüt eden bir kimsenin abdestli olarak kıbleye doğru oturup eûzü besmele, Âyetü'l-kürsî, En'âm sûresinin 59. âyetiyle üç İhlâs, bir Fatiha ve on salavât-ı şerife okuyup sevabını Hz. Peygamber'e bağışladıktan sonra tefe'ülde bulunması gerektiği ifade edilmektedir. Yine bu falnâmeden tefe'ülün bir nevi istihare mahiyeti taşıdığı anlaşılmaktadır. Bazı falnâmelerde fal bakmadan önce okunması gereken Arapça dualar da kaydedilmiştir.

Falnâmeler kıyafet (kıyafetnâme), firâset (firâsetnâme), ırâfet (ırâfetnâme) ve ta'rîfat (ta'rîfâtnâme) gibi bilinenleri yorumlayarak

yeni bilgiler elde etme yollarını gösterenler ve kura esasına dayalı olarak ileride meydana gelecek olaylar hakkında fikir yürütme usullerini açıklayanlar şeklinde iki kısımda ele alınabilir ("İstihrâcnâme", "Yıldıznâme" ve "İhtilâcnâme" adlarıyla anılan eserler de bir bakıma falla ilgili olmakla beraber falnâmelerden ayrı bazı özelliklere sahiptir). Asıl falnâme türünü meydana getiren eserler ikinci grubu oluşturanlardır. Fâtih Sultan Mehmed devri şair ve âlimlerinden Mevlânâ Hâmidî'nin Câm-ı Süẖangûy adlı kitabında olduğu gibi (Geniş bilgi İçin bk. Ertaylan, s. 66-79) bazılarına yazarları tarafından özel isimler de verilen bu ikinci tür falnameler de genel olarak hazırlayan kişilere, fal bakılmasında kullanılan metinlere göre iki grupta toplanabilir. Her grubu takip ettikleri metotlara veya tertip şekillerine göre sınıflandırmak da mümkündür. Hazırlayanların isimleriyle meşhur olan falnameler genellikle Hz. Ali, Ca'fer es-Sâdık ve Muhyiddin İbnü'l-Arabîye nisbet edilen eserlerdir. Ancak bu eserlerin onlara ait olması uzak bir ihtimal olup manevî otoriteleri dolayısıyla kendilerine izafe edildikleri söylenebilir. Hz. Ali'nin ilim şehrinin kapısı ve peygamber sırlarının vârisi olarak kabul edilmesi, Ca'fer es-Sâdık'ın güvenilir bir kişiliğe sahip oluşu, ikisinin de gizli ilimlere vâkıf ve cifri (cefr) en iyi bilen şahıslar olduğu, bilhassa Hz. Ali'nin kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyi Hz. Peygamber'den veraset yoluyla öğrendiği (DİA, VII, l, 215, 217) inancından hareketle onların falnâme müellifi olarak gösterildiklerini söylemek mümkündür. İbnü'l-Arabî ise manevî-bâtınî İlimlerdeki engin bilgisiyle tanınmış bir mutasavvıf olduğundan onun tertip ettiği kabul edilen bir tefe'ülnâme de çok yaygınlık kazanmıştır. Tefe'ülnâme-i İmâm Sühreverdî ile (İstanbul 1330), kütüphane kataloglarında Ahmed Bîcan adına kaydedilen Fâl-i Kuran ve Fâl-i Nebi

adlı eserler de (Antalya-Elmalı Halk Ktp., nr. 4986, 4987) tanınmış kişilere izâfe edilen falnâmeler olarak bu gruba dahil edilebilir.

Fal bakılmasında kullanılan metinlere göre falnâmeleri üç gruba ayırmak mümkündür.

1. Kur’an Falnâmeleri. Falnâmelerin en yaygın türü Kur’an’a dayalı olarak hazırlanan eserlerdir. “Fâlü’l-Kur’ân” adıyla anılan bu eserlere müstakil olarak veya bazı yazma Kur’an nüshalarının sonuna eklenmiş halde rastlanır (Meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nr. 9). Arapça, Farsça veya Türkçe olarak yazılan bu falnâmelerin başında genellikle Kur’an tefe’ülünün Hz. Peygamber tarafından tavsiye edildiği, hatta bazılarında bunun sünnet olduğu ifade edilip tefe’ülün âdâb ve usulünün anlatılması dikkati çeker. Bu tür falnâmeler de ikiye ayrılır,

a) Harflerin yorumuna dayalı falnameler. Bunlarda gerekli dualar okunduktan sonra Kur’ân-ı Kerîm açılır. Sağ sayfasında ilk karşılaşılan âyetin ilk harfinin Kur’an’ın hangi âyetlerine delâlet ettiği belirtilerek bu âyetlerin mânaları fala esas alınır. Bu türün daha karmaşık bir uygulaması da şöyledir: Kur’an açılıp sağ sayfada bulunan “Allah” adları sayılır. Daha sonra bu sayı kadar sayfa çevrilir. Bulunan sayfada yine aynı miktar satır sayılır. Ulaşılan satırın ilk harfinin ilgili olduğu âyetin mânasına göre hareket edilir. Her harfin ilgili olduğu âyet ve bunun yorumu falnâmede verilmiştir. “Eliften” “yâ”ya kadar her harfe ait bu gibi yorumlara, “Elif gelirse kavlühû teâlâ “ الله لا إله إلا هو الحيّ القيّوم لا تأخذه سنة ولا نوم” te’vili hayırdır ve şâdılıktır. Eğer tekrar gelirse emektir, nesne hâsıl olmaz. Eğer “dad” gelirse kavlühû teâlâ “ضرب الله مثلاً لِلذين كفروا ” hayrını şerrini Allah bilir, gayrı kimesnenin kuvveti vardır onun üzerine. Eğer tekrar gelirse evin adamı olursa dahi işlemeye” şeklindeki kayıtlar (Ertaylan, s. 14-15) örnek olarak verilebilir. “Kutbü’l-Âriffn Şeyh Fahreddin Efendi’nin kendi amel ettiği fal” diye takdim edilen bir falnâmede, “Hemen vahy menzilesindedir, şek getirmeyeler” kaydının bulunması dikkat çekicidir (a.e., s. 16).

Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye atfedilen tefe’ülnâme de bu türdendir. Bu eserde, “İstediğim iş hayırlı mı değil mi? Hacc-ı şerife gitmek nasip olur mu olmaz mı? Şol nikâh hayırlı mı yoksa değil mi?” gibi yirmi dokuz çeşit soru

altında “eliften” “yâ”ya kadar harflerin değişik şekillerde sıralanmasından meydana gelen cetveller yerleştirilmiş, sayfa kenarına da tefe’üle esas alınacak âyetler yazılmıştır. Âyetlere yani bunlardan çıkarılacak fala mevcut cetvellerdeki harfler yardımıyla ulaşılmaktadır. Millet Kütüphanesi’nde (Ali Emîrî, Şer’iyye, nr. 1096) İbnü’l-Arabî adına kayıtlı yazma bir falname de aynı şekildedir. Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi’nde (Ulucami, nr. 34) mevcut, müellifi bilinmeyen Türkçe manzum bir Kur’an falnâmesi İsmail Hikmet Ertaylan tarafından neşredilmiştir (Falnâme, s. 10-13). Bazı Kur’an falnamelerinde âyetler zikredilmeden sadece harflerin açıklamaları yapılmıştır. Fevâid mecmuaları ile cönklerde bu tür birçok falnâmeye rastlamak mümkündür.

b) Kur’an âyetlerine dayalı falnameler. Bu tür falnamelerde yirmi sûreden seçilmiş bazı âyetlerin yorumu yapılır. Ca‘fer es-Sâdık’a izafe edilen Türkçe Falname ile (Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Şer’iyye, nr. 549) bunun Farsça’sı Feʾlü’l-Ḳurʾân (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4224, vr. 151b-154a) ve Arapça’sı (Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr. 108, vr. 170-176) bu falnamelere ömek olarak gösterilebilir. Yirmi haneli bir cetvelden kura ile belirlenen rakamın sûre adlarının numaralı olarak yer aldığı bir dairede tesbiti ve bunun altında mevcut olan aynı numaralı âyetin mânası fala bakan kişiyi sonuca ulaştırır.

Ayşe Duvarcı’nn fal ve falcılık hakkında bir inceleme ile birlikte yayıma hazırladığı Risâle-i Falnâme li-Ca‘fer-i Sâdık ve Tefeülnâme adlı iki falnâme Kur’an falnâmelerinin her iki tipine örnek olarak gösterilebilir (Bk. bib). Bunlardan Nuruosmaniye Kütüphanesi”nde bulunan (nr. 4988) ilk eser âyetlere dayalı mensur, Ankara’da Millî Kütüphane’de bulunan (nr. 1968 A 329) ikinci eser ise harfleri esas alan manzum bir falnâmedir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde mevcut (Reşid Efendi, nr. 22.546) eksik bir Fâî-i Kur’an nüshasının baş tarafında sûrelerin havassı anlatıldıktan sonra doğrudan âyetlerin, ardından da peygamber isimlerinin tefe’ülü hakkında bilgi verilmiştir. Örneği az bulunan bu nüsha Kur’ân falnâmelerinin karışık yapısı hakkında fikir veren tipik bir metindir.

2. Kura Falnameleri. Bu tür falnameler, üzerinde rakam veya harfler bulunan bir nevi zar atılarak kullanıldığı için bu adı almış olmalıdır. Birçok çeşidi bulunan bu falnâmelerin her birinin usulü ve muhtevası farklıdır.

Kura falında atılan kura, harfleri gösterebileceği gibi rakamları da gösterebilir. Bir defa atılabileceği gibi üç, beş ve daha çok tek sayılarla da atılabilir. Bazan kura bir cetvel halinde düzenlenmiş harfler, rakamlar ve şekiller üzerine de atılabilmektedir. Nitekim Hurşîdnâme adlı manzum bir kura falında kuranın. “Al imdi kur‘ayı eline ey şâh/Oku bir Fatiha üç Kulhüvallah//Salât eyle resule etme ihmâl/Var imdi levh-i Hurşîd üstüne sal” beyitlerinden, kuranın “hurşîd” harflerinin yazılı olduğu bir cetvel üzerine atılacağı anlaşılmaktadır. Kitâb-ı Fâl (İstanbul 1273) adını taşıyan matbu bir Hurşîdnâme’de tefe’ül için köşeleri üzerine ha, re, şın, yâ, dal (hurşîd) harfleri yazılı bir zar kullanılacağı, üste gelen harfin delâlet ettiği yıldızın ifade ettiği anlam için o yıldızla ilgili beyitlere bakılması gerektiği, tekrar atılacak kurada gelen harfin ait olduğu kuşlar için nazmedilmiş beyitlere, oradan hayvanlara, oradan da peygamberlere ulaşılacağı anlatılmaktadır. Falın sonucu ise her peygamberin adının altında yazılmıştır.

Kura fallarının yapısı çok karmaşık olduğundan her defasında atılacak kuralar da değişebilmektedir. Önce harf veya rakam, ardından bitkiler (özellikle çiçek ve meyveler), hayvanlar (özellikle kuşlar), insanlar (Halifeler, sultanlar, beyler, erenler, kabileler, milletler vb.), yıldızlar (özellikle burçlar) için kura atılmakta, en son olarak da peygamber isimlerinde karar kılınmakta, böylece son kura fal sahibi için neticeyi belirlemektedir. Bütün bu gruplar arasında birinden diğerine intikali sağlayan karmaşık bağlantılar kurulmuştur.

Kura falnamelerinin en tanınmışları Ca‘fer es-Sâdık’a izafe edilenleridir. İsmail Hikmet Ertaylan Falnâme adlı eserinde Ca‘fer es-Sâdık’a nisbet edilen ve Fâtih Sultan Mehmed adına hazırlanmış olan Türkçe en geniş (106 sayfa) ve en eski kura falnâmesi nüshalarından birinin tıpkı basımını yayımlamıştır (İstanbul 1951). Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Nuri Arlasez, nr. 52; Tercüman, nr. 71) başka yazma nüshaları da bulunan bu falnâme 1270 (1854) ve 1333 (1917) yıllarında iki defa basılmıştır.

Hazırlayanı belli olmayan Bahtnâme adlı (İstanbul [?], ts.) risale de mensur bir kura falnâmesidir. “Tecrübe-i tâli‘ meselesini ilm-i hikmet ve fenn-i tıbba tatbîkan halletmek” ve okuyucuları safsatalardan kurtarmak amacıyla değişik kaynaklardan derlendiği belirtilen bu kitapçığın önsözünde “maksadın gaybı bilmek gibi eblehâne bir işe yeltenmek olmayıp bî-esas

tefe'üllere fünûn-ı hâzıranın üstünlüğünü göstermek olduğu" ifade edilmektedir (s. 3). Ancak incelendiğinde, vücuttaki elektriğe dayanılarak rakam tesbiti yapılması gibi kura usulünde farklı bir yol tutulan bu eserin de bir kura falı olduğu görülür. Eser, fal kısmı biraz daha geliştirilerek Bahtnâme-i Cedîd adıyla da yayımlanmıştır (Özege, I, 112). Abdülkadir adında bir kişi tarafından Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Ḳurʿa-tü'ṭ-ṭuyûr adlı eserinden tercüme edildiği belirtilerek yayımlanan Baht Aynası isimli eser de (İstanbul 1332) manzum bir kura falıdır. Tefe'ülnâme-i Hüseynî adını taşıyan bir diğer matbu falnâme ise (İstanbul 1332, 1339) Hz. Ali, Ca'fer es-Sâdık, Muhyiddin İbnü'l-Arabî başta olmak üzere çeşitli kişiler tarafından tertip edildiği kaydedilen bir kura falnâmesidir.

3. Peygamber Adlarına Göre Düzenlenen Falnameler. "Fe'lü'n-nebî" (Fâl-i Nebî) veya "Fe'lü esmâi'n-nebî" (Fâl-i Esmâ-i Nebî) adlarıyla da anılan bu eserlerde peygamberlerin isimleri bir şema veya daire halinde düzenlenmiş ve her birinin hayati, tebliğleri ve mucizelerine dayalı fallar verilmiştir. Millet Kütüphanesindeki eser (Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 569, vr. 41-48) bu türdendir. Ayrıca aynı kütüphanede bulunan (nr. 549, vr. 22-28) başka bir eserde olduğu gibi bazı fâl-i nebî türü eserlerde

peygamber isimlerine dört halife ile Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in adlan da dahil edilmiştir.

Yukarıda tanıtılan fanlâme türlerinin hiçbirine uymayan bazı falnmeler de vardır. Meselâ İranlı şair Ubeyd-i Zâkânî'nin külliyatı içinde bulunan Tâliʿnâme (Falnâme-i Burûc) adlı Farsça mensur falnâmede (İÜ Ktp., FY, nr. 123) her falın sonunda bir rubâî yer almaktadır. Bu eserde fala inananlarla ve bu alanda yazılmış eserlerle alay edilmesi dikkat çekicidir. Aynı külliyat içinde yer alan Falnâme-i Vuhûş ile Falnâme-i Tuyûr adlı risalelerde kuşlara ve diğer hayvanlara dayanılarak çıkarılan fallar alaycı bir ifadeyle anlatılmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Reşid Efendi, nr. 984) Aristo'dan nakledilen Gālib-Mağlûb Falı adlı bir falname bulunmaktadır.

Fal için kullanılmanın yanı sıra bir nevi sanat göstermek ve hoş vakit geçirmek gayesiyle çeşitli risaleler kaleme alınmıştır. Bunların en tanınmışı, Cem Sultan'ın manzum bir çiçek falı olan "Fâl-i Reyhan" adlı kırk sekiz

beyitlik mesnevisidir. Şair eserin “Der Tarîk-i Niyyet” başlıklı bölümünde, “Gel ey yâr-ı muvafık cân-ı sâdık/Gönül esrânna sensin muvafık//Bu ezhânn birin kıl dilde ihfâ/Ki sen demeden ola âşikâ-râ” diyerek çiçek adlarından tutulacak niyetlerle kalpte gizli olan şeylerin ortaya çıkacağını söyler. Son beyitlerinde ise, “Değildir hükm-i gaybî kasdım el-hak/Heman maksûd olan san’attır el-hak//Ki hükm-i gayba Hak’tır ancak ahkem/Budur söz doğrusu vallâhu a‘lem” diyerek maksadının gaybı bilmek olmadığını, gaybı Allah’ın bileceğini, eserini sadece sanat yapmak için kaleme aldığını belirtir. İsmail Hikmet Ertaylan’ın faksimilesini verdiği bu eseri Halil Ersoylu tek nüshasına dayanarak yayımlamış, daha sonra Münevver Okur Meriç de yeni tesbit ettiği bir nüshayı hakkında bilgi vererek neşretmiştir (Bk. Bibl). XVI. yüzyıl divan şairi Zaîfî de “bir gönül eğlencesi” olarak “fâl-ı mürgân” (kuş falı) tanzim etmiştir. Bazıları mükerrer elli dokuz kuş isminin her biri için yazılmış ikişer beyitten meydana gelen bu falnâme Cemal Kurnaz tarafından yayımlanmıştır (Bk. Bibl).

Amasya’da 1172 (1758) yılında Hacı Mehmed Ağa adlı bir kişiye hediye edilmek üzere istinsah edilmiş Falnâme-i Esâmî maa Remz ve Hazâ Falnâme-i Meyvehâ maa Remz adlarını taşıyan altmışar beyitlik iki manzume de çiçek ve meyve isimlerine dayalı değişik bir falnâme örneğidir (Millî Ktp., nr. 2837, vr. 77a-78b; 79a-80a). Müellifi belli olmayan bu falnâmelerden nasıl faydalanılacağı açıklanmamıştır. Son kısmında ise vr. 80b-8l b başlıksız, on altı beyitlik bir mukaddimenin ardından “eliften” “yâ”ya kadar her harfe ait falın üçer beyitle açıklandığı bir Kur’an falı yer almaktadır.

Falnâme adını taşımamakla birlikte falnâme özelliği gösteren eserler de vardır. Meselâ çok eski zamanlarda Arap kabilelerinden birisi tarafından düzenlendiği, Fransızca’ya tercüme edildikten sonra Türkçe’ye de çevrildiği kaydıyla yayımlanan Tuhfetü’t-ta‘bîrât adlı eser bir falnâmedir (İstanbul [?], ts.). Bu kitapta 100 haneli bir cetveldeki rakamlar yardımıyla ulaşılan, hemen hepsi âşık-mâşuk ilişkisi üzerine kurulmuş mâniler yer almakta olup bunlar halk içinde çok revaç bulan, niyet veya mâni falı adıyla ve özellikle genç kızlar arasında yaygın bir eğlence vasıtası olarak yaşayan türün güzel birer örneğidir.

İsmail Hikmet Ertaylan İstanbul, Anadolu ve Avrupa kütüphanelerinde

tesbit edebildiği yirmi dört falnâme nüshasının listesini vermiştir (Falnâme, s. 29-31). Bundan başka Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi yazmaları kataloglarında (Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 641-642; a.mlf., Farsça Yazmalar, I, 108-109) bazı falnâme nüshaları tanıtılmış. Mevlânâ Müzesi Yazmalar Katalogu'nda da Farsça iki falname nüshâsına işaret edilmiştir (Gölpınarlı, III, 95, nr. 2930), Ayrıca Millî Kütüphane'de çeşitli yazma falnâme nüshaları bulunmaktadır (nr. 153, 165, 592, 1133, 1881, 2461, 2703, 3793, 5179).

Bütün bu falnâme türleri dışında başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere bazı kitaplar da tefe'ül amacıyla kullanılmıştır. Kur'an'dan tefe'ül şöyle yapılır: Bir niyet tutularak Kur'an açılır. Sağ sayfada göze çarpan ilk âyetin mânasından çıkan sonuç ile tefe'ül edilir. Edebî ve tarihî kaynaklarda bu tür tefe'ül ile ilgili pek çok bilgi bulunmaktadır. II. Mehmed. 1446'da tahtı babasına terkedip Manisa'ya dönmek zorunda kaldığında Molla Hüsrev kendisini teselli etmek için Kur'an'dan tefe'ül etmiş, pek yakında yine padişah olacağı müjdesini vermişti. Özellikle sıkıntılı zamanlarda çok yaygın olarak başvurulan bu usul Kur'an'ın anlaşılıp uygulanmasını engellediği için Mehmed Akif tarafından, "İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin/Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için" beytiyle tenkit edilmiştir.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṡnevî'si ve Dîvân-ı Kebîr'i ile Sa'dî'nin Gülistân'ı, Hâfız, Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî'nin divanları da tefe'ül amacıyla kullanılmıştır. Ahmediyye, Muhammediyye ve Envârü'l âşıkîn gibi bazı eserlerle tefe'ül etmek halk arasında çok yaygın bir gelenektir. Bunların münevver zümre arasında en çok rağbet bulanı Mevlânâ'nın Meṡnevi'si ile Sa'dî nin Gülistân'ı ve Hâfiz-ı Şîrâzînin divanıdır. Özellikle Dîvân-ı Ḥâfıẓ'ın kitap falları arasında ayrı bir yeri vardır. Bu eserden fal açmak için söylenen, "Ey Hâfız-ı Şî-râzî bize bir bak! Ben bir fal açmak istiyorum, sen de bütün gizlilikleri bilirsin" mânasına gelen şu Farsça tekerleme bütün İslâm dünyasında Dîvân-ı Ḥâfıẓ'dan tefe'ülün ön şartı gibi kabul edilerek asırlarca tekrarlanmıştır: "Ey Hâfız-ı Şîrâzî/Ber mâ nazar endâzî/Men tâlib-i yek fâlem/Tu kâşif-i her râzî. Fasîh Ahmed Dede'nin divanı da Mevlevîler arasında bu maksatla çok kullanılan bir eserdir. Uygulanması kolay olduğu için eski toplum hayatında her sınıf insanın bu eserlere çok sık müracaat ettiği bilinmektedir. Bu kitaplardan fal açmak,

“kitap falı” denilen bir fal türünün doğmasına sebep olmuştur.

Halk arasında “kitap açmak” olarak adlandırılan bu davranışlar için Türkçe’de “fal açmak, fal tutmak, fal çekmek, fal bakmak, tefe’ül, tefe’ül etmek, fâl-i hayr, gözleri fal taşı gibi açılmak, falı kutlu olmak vb.” birçok deyim kullanılmış; “Fal yalancı gönül eğlenci”; “Falcı falcıya fend etmez”: “Neyse halin çıksın (odur) fâlin”; “Fala inanma, falsız da kalma” gibi atasözü ve tekerlemeler söylenmiştir. Bu arada divan şiiri kadrosunda da falla ilgili birçok mazmun ve remiz yerini almıştır (Çeşitli örnekler için bk. Onay, S. 164-165; Eyüboğlu, I, 98; II, 178).

BİBLİYOGRAFYA

Buharî, “Tıb”, 42; İbn Haldun. Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 781-808; Kitâbü Fâl, İstanbul 1273, s. 4; Tefe’ül-nâme-i Muhyiddin Arabi, İstanbul 1330, s. 3-4; Abdülkādir, Baht Aynası, İstanbul 1332, s. 3-8; Seyyid Süleyman el-Hüseynî, Tefe’ülnâme-i Hüseyni İstanbul 1339; Bahtnâme, İstanbul [?], ts., s. 3-6; Risâletü’t-tefe’ülâti’l-müteferrika, Millî Ktp., nr. 2837, vr. 77”-81b; Tuhfetut-ta‘birât, İstanbul, ts., s. 16, 20; İ. Hikmet Ertaylan. Falnâme, İstanbul 1951; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 641-642; a.mlf., Farsça Yazmalar, I, 108-109; FME, s. 273; Gölpınarlı. Katalog, III, 95; E. Kemal Eyüboğiu, Onüçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973-75, I, 98; II, 178; Özege, Katalog, I, 112, 383; IV, 1783-1784; Cemal Kurnaz, “XVI. Asır Şairlerinden Za’îfî’nin Fal-ı Murgan’ı”, Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1983, s. 221 -234; Ahmet Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (Haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 164 165; Ayşe Duvarcı, Türkiyede Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser: Risâle-i Falnâme li-Cafer-i Sâdık ve Tefeülnâme, Ankara 1993; A. Süheyl Ünver. “Türk Mitolojisinde Yaşayan Lokman Hekim ve Hipokrat”, Tıp Fakültesi Mecmuası, IV/15, İstanbul 1941, s. 1973-1979; Halil Ersoylu, “Fal, Falnâme ve Fâl-ı Reyhân-ı Cem Sultan”, İslâm Medeniyeti Mecmuası, V/2, İstanbul 1981, s. 69-81; a.mlf., “Bir Açıklama”, TT, XVII/99 (1992), s. 131-132; K. Rührdanz, “Die miniaturen des Dresdener, Falnâme”, Persica, sy.

12 (1987), s. 1-55; Chahryar Adle, “K. Rührdanz, Die miniaturen des Dresdener, ‘Falnâme’, Abstracta Iranica, XII (1989), s. 161; Münevver Okur -Meriç. “Cem Sultan’ın Yeni Bulunan Fâl-ı Reyhân-ı Cem Sultan Adlı Eseri”, TT, XVI/96 (1991), s. 24-27; XVII/97 (1992), s. 64; Dihhudâ, Luğatnâme, XXI, 34-37; “Fal-Falcılar”, İst.A, X, 5506-5508; H. Masse. “Fāl-nā-ma”, EI² (İng. II, 760-761; Mustafa Öz, “Ca‘fer es-Sâdık”, DİA, VII, 1; Metin Yurdagür, “Cefr”, a.e., VII, 215, 217.

Mustafa Uzun

FARABİ

الفارابي

Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî (ö.339/950)

İslâm felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendiren ünlü Türk filozofu.

Türkistan'ın Fârâb şehri (bugünkü Kazakistan sınırları içinde eski bir şehir olan Otrar) yakınlarındaki Vesiç'te yaklaşık 258 (871-72) yılında doğduğu sanılmaktadır.

Bir yanlış anlama sonucu İbnü'n-Nedîm filozofun Horasan bölgesindeki Fâryâb'da doğduğunu kaydeder (el-Fihrist, s. 368). Latin Ortacağı'nda Alfarabius ve Abunaser diye anılır. Babasının Vesiç Kalesi kumandanı olduğu dışında ailesi hakkında bilgi yoktur. Sâmânîler Devleti'nin hâkimiyetinde önemli bir eğitim ve kültür merkezi konumunda bulunan Fârâb'da eğitim programının dinî, eğitim dilinin ise Arapça olduğu, Farsça'nın da kısmen edebiyat dili olarak okutulduğu bilinmekte ve bu ortamda Fârâbî'nin iyi bir tahsil gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak anayurdundaki bu eğitimin ayrıntıları ve hocalarının kimler olduğu hakkında bilgi mevcut değildir. Fârâbî'nin buradaki tahsilini tamamladıktan sonra bir süre kadılık yaptığı, fakat ilim ve kültürün tadına varınca mesleğini terkederek kendisini ilme verdiği yolundaki rivayetin (İbn Ebû Usaybia, III, 224) doğruluk derecesini tesbit etmek mümkün değilse de bu yöndeki amacını gerçekleştirmek üzere bilinmeyen bir tarihte memleketinden ayrıldığı ve hayatı boyunca devam edecek olan bir seyahate başladığı bütün kaynaklar tarafından belirtilmektedir. Klasik kaynaklarda açık bilgiler bulunmamakla beraber Fârâbî'nin bu akademik seyahat esnasında önce Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi kendi bölgesinin veya İran'ın önemli ilim ve kültür merkezlerini ziyaret ettiği, daha sonra Bağdat'a vardığı tahmin edilmektedir. Bağdat'a gittiğinde kırk yaşını geçmiş bulunuyordu. Zira bütün kaynaklar onun bu şehirde, dönemin en

büyük dil âlimlerinden olan ve 929 yılında vefat etmiş bulunan İbnü’s-Serrâc’dan Arapça okuduğunu, kendisinin de ona mantık okuttuğunu bildirdiğine göre bu tarihten çok önce Bağdat’a gelmiş olması gerekir. Ayrıca dönemin en büyük dil bilginiyle buluşması ve karşılıklı olarak birbirlerinden istifade etmiş olmaları Fârâbî’nin daha önce çok iyi yetişmiş olduğunu,

mantık okutacak kadar Arapça bildiğini, ancak bu dilin incelikleriyle ilgili bazı meselelerde İbnü’s-Serrâc’a başvurduğunu göstermektedir. Dolayısıyla onun babasıyla birlikte küçük yaşta Bağdat’a gittiği (EI² (İng.), II, 778) ve Arapça’yı burada öğrendiği yolundaki rivayetlerin tutarlı bir gerekçesi yoktur.

Fârâbî Bağdat’ta, Nestûrî bir hıristiyan olan mütercim ve şârih Ebû Bişr Matta b. Yûnus’tan mantık okudu. Kaynaklar o sırada bu âlimin daha yaşlı, Fârâbî’nin ise ondan daha zeki olduğunu ve en karmaşık problemleri kolay bir üslûpla ifade etme yöntemini bu hocadan öğrendiğini belirtirler (İbn Hallikân, V, 153-154). Fakat öyle anlaşılıyor ki Fârâbî’nin mantık ve felsefe alanında kendisinden büyük ölçüde istifade ettiği kişi Harranlı Yuhannâ b. Haylân olmuştur. Ancak Kâdî Sâid ve ondan nakilde bulunan İbnü’l-Kıftî ile İbn Ebû Usaybia Fârâbî’nin İbn Haylân’dan Bağdat’ta okuduğunu belirtirken nisbeten geç dönem tarihçilerinden olan İbn Hallikân onun Harran’a gittiğini ve orada İbn Haylân’dan mantık tahsil ettiğini söyler. İbn Ebû Usaybia ise konuyla ilgili olarak Fârâbî’nin kaybolduğu sanılan bir eserinden alıntı yapar. Buna göre filozof, felsefenin doğuşunu ve Aristo’dan sonra felsefe öğretiminin Atina’dan İskenderiye’ye ve oradan da Antakya’ya nasıl geçtiğini, başlıca temsilcilerinin kimler olduğunu anlatır ve kendisinin İbn Haylân’dan Kitâbü’l-Burhân’ı (II. Analitikler) sonuna kadar okuduğunu, halbuki o zamana kadar İskenderiye okulu geleneğinde. Hıristiyanlığa zarar verir endişesiyle “el-Eşkâlü’l-Vücûdiyye”den sonrasını okutmanın yasaklanmış olduğunu belirtir ʿ Uyûnü’l-enbâ ʾIII, (225-226). Öte yandan Fârâbî’nin Dımaşk’ta tahsil gördükten sonra Bağdat’a gittiğini söyleyen çağdaş bazı felsefe tarihçilerinin (Bk. Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, s. 91) bu görüşünü destekleyen hiçbir kaynak bulunmadığına da işaret etmek gerekir.

Yirmi yıl kadar Bağdat’ta oturan ve eserlerinin çoğunu burada kaleme alan

filozof, bu şehirde meydana gelen karışıklıklar sebebiyle 330'da (941) veya bir yıl sonra Dımaşk'a gitti. İbnü'l-İbrî onun önce Halep'e geçtiğini, üzerindeki sûfi kıyafetiyle Hamdânî Emîri Seyfüddevle'nin sarayında ağırlandığını, ardından onunla birlikte Dımaşk'a gittiğini söyler (Târîẖu muẖtaṣari'd-düvel. s. 295-296). Fârâbî'nin buradaki hayatından söz eden kaynakların, özellikle Seyfüddevle ile olan yakın ilişkisine dikkat çekerek bu konuda aslı olmayan birtakım menkıbelere yer verdikleri görülür (Aş.bk). Fârâbî'nin Dımaşk'a gittiği tarihte bu şehir İhşîdîler Devleti'nin elinde bulunuyordu ve ancak 334'te (945) Seyfüddevle tarafından alınmıştı; bu tarihten bir yıl önce de emîr Halep'te iktidarı ele geçirmişti. Dolayısıyla ister Dımaşk'ta ister Halep'te olsun, filozofun Seyfüddevle ile olan ilişkisi ancak bu tarihlerden sonra gerçekleşmiş ve en çok üç yıl sürmüş olmalıdır. İlerlemiş yaşına rağmen Fârâbî 337'de (948) Mısır'a kısa bir seyahat yaptıktan sonra Dımaşk'a döndü ve Receb 339'da (Aralık 950) seksen yaşlarında orada öldü (Mes'ûdî, s. 106). Cenazesine önde gelen on beş (İbn Hallikân'a göre dört) devlet büyüğüyle birlikte Emîr Seyfüddevle katıldı ve naşı Bâbüssagir denilen semtin dışında toprağa verildi. Her ne kadar Beyhakî, o dönemin ünlü şairi Mütenebbî'nin dramatik ölümüyle ilgili olayı Fârâbî'ye isnat ederek onun Dımaşk ile Askalân arasında yolunu kesen eşkıya tarafından öldürüldüğünü iddia ediyorsa da (Tetimme, s. 19) bu rivayet tamamen bir yakıştırmadan ibarettir.

Eldeki veriler ışığında filozofun hayatını bütün yönleriyle aydınlatmak mümkün değildir. Tarihte ünlü kişilerin adı ve şahsiyeti etrafında örülen menkıbeler ağı Fârâbî için de söz konusudur. Bu menkıbelere daha ziyade, filozofun ölümünden 300 yıl kadar sonra kaleme alınan kültür tarihi niteliğindeki kaynaklarda rastlanmaktadır. Meselâ anlatıldığına göre Fârâbî ilk defa Seyfüddevle'nin sarayına hayatı boyunca giyindiği Türk kıyafetiyle girer. Emîr kendisine oturmasını söyleyince filozof, "Benim yerime mi, senin yerine mi?" diye sorar. Emîrin ondan kendisine lâyık olan yere oturmasını istemesi üzerine filozof orada bulunan topluluğu yararak geçip Seyfüddevle'nin yanına oturur; bununla da yetinmeyerek onu sıkıştırıp oturduğu yerden kaydırır. Bunun üzerine emîr önde gelen devlet büyüklerine, sadece kendi aralarında kullandıkları bir dille Fârâbî'ye bazı şeyler soracağını belirtir ve cevap veremezse edebe aykırı davranan bu ihtiyarı dışarı atmalarını emreder. Konuşulanları anlayan Fârâbî aynı dille emîre sabretmesini, işin sonunun önemli olduğunu söyler. Seyfüddevle

hayretle, “Sen bu dili biliyor musun?” deyince filozof. “Ben yetmişten fazla dil bilirim” karşılığını verir. Ardından o mecliste bulunan âlimler çeşitli konularda onunla tartışmaya girerler; Fârâbî hepsine baskın çıkınca susup onu dinlemeye, sonra da defterlerini çıkarıp not almaya başlarlar. Meclis dağıldıktan sonra filozofla başbaşa kalan Seyfüddevle’nin isteği üzerine mûsiki topluluğu bazı parçalar çalar, fakat Fârâbî hiçbirini beğenmez ve yaptıkları hataları söyler; yanında taşıdığı tablayı açarak ona düzen verdikten sonra neşeli bir parça çalar ve orada bulunan herkesi güldürüp eğlendirir. Ardından çalgı aletini bir başka şekilde düzenleyerek hüzünlü bir parça çalar ve herkesi ağlatır. Nihayet yeni bir düzen verdiği aletle ağır bir parça çalınca nöbetçilere varıncaya kadar herkes uykuya dalar; bu sırada Fârâbî de çıkıp gider (İbn Hallikân, V, 155-156) Aynı kaynak kanun denen sazı ilk defa Fârâbî’nin icat ettiğini söyler. Ünlü bir musikişinas olmakla birlikte Fârâbî’nin burada anlatılan efsanevî olayla bir ilgisinin olmaması gerekir. Aslında aynı olay, filozofun yaşadığı dönemde kaleme alınan 1334/945 civarı İhvân-ı Safa Risâleleri’nde de geçmektedir (I, 196). Ancak orada olayın kahramanından söz edilmezken burada rol Fârâbî’ye verilmiştir.

Menkıbede yer alan filozofun yetmiş dil bildiği hususuna gelince, şüphesiz bu telakki onun çok dil bildiği anlamında mecazi bir ifadedir ve abartılmış da olsa bir gerçeği vurgulamaktadır. Zira filozofun Kitâbü’l-Ḥurûf, el-Elfâẓul-müstaʿmele fi’l-manṭıḳ ve el-Mûsîḳa’l-kebîr adlı eserlerinde bazan Arapça bir kelime veya terimin Grekçe, Süryânîce, Farsça ve Soğdca’daki karşılıklarını verdiğine bakılırsa onun ana dilinden başka beş altı dili az veya çok bildiğini kabul etmek gerekir. Öte yandan Fârâbî’nin Grekçe “sofist” kelimesinin etimolojisini yanlış vermesinden (İḥṣâʾu’l-’ulûm, s. 65) onun bu dili bilmediği sonucu çıkarılamaz. Zira Arapça’ya aktarılan Helenistik kültür ürünlerinde bu tür hatalara rastlanması olağan sayılmaktadır; dolayısıyla bu durum önceki bir yanlış yorumdan kaynaklanmış olabilir.

Fârâbî’nin Dımaşk’taki hayatıyla ilgili olarak orada bostan bekçiliği yaptığı ve geceleri bekçi fenerinin ışığından faydalanarak kitap okuduğu yolundaki rivayetin de (İbn Ebû Usaybia. III, 223) gerçekle bir ilgisi yoktur. Çünkü henüz hayatta iken üne kavuşmuş bulunan ve son sekiz yılını bu bölgede

geçiren bir filozof her kesimden halk nezdinde büyük bir itibar kazanmış olmalıdır.

Şahsiyeti. Fârâbî kısa boylu, köse sakallı, zayıf nahif bir bünyeye sahip olup yaşadığı sürece giydiği Orta Asya Türk kıyafetini hiç değiştirmemiştir (İbn Hallikân, V, 155). Maddî servete değer vermeyen, şöhret ve gösterişten nefret eden. ruh ve ahlâk temizliğini her şeyin üstünde tutan bir zâhid idi. İiim ve sanat adamlarına büyük değer vermesiyle tanınan Seyfüddevle filozofa ikram ve ihsanda bulunmak istemişse de Fârâbî günlük ihtiyacını karşılayacak 4 dirhem gümüş paradan başkasını kabul etmemiştir (İbn Ebû Usaybia, III, 224). Genellikle münzevi bir hayat yaşamayı seven Fârâbî hiç evlenmemiş ve mal mülk edinmemiştir. Fırsat buldukça su kıyılarında ve bağlık bahçelik yerlerde gezinir, öğrencileriyle buralarda buluşurdu. Taḥṣîlüs-saʿâde adlı eserinde kâmil bir filozofun niteliklerinden, “Öğrenim sırasında karşılaştığı güçlüklere katlanmalı, üstün bir zekâ ve kavrayışa sahip bulunmalı, doğruluğu ve doğruları, adaleti ve âdil olanları seven, onurlu bir şahsiyet olmalı, altın, gümüş ve benzeri şeylere değer vermemeli, yeme içme konusunda aç gözlü ve nefsanî arzularına düşkün olmamalı, doğruya ulaşmak için azim ve iradesi güçlü bulunmalıdır” (s. 94) şeklinde söz ederken âdeta kendisini anlatmaktadır.

İslâm dünyasında ilk defa Kindî’nin başlattığı felsefî harekete ve onun şekülendirdiği Meşşâ akıma, kendi inanç ye kültürünün temelini oluşturan ulûhiyyet nübüvvet ve meâd akidesinin yanı sıra Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuk’tan aldığı bazı unsurları da katarak eklektik bir sistem kuran Fârâbî, kazandığı haklı şöhretten dolayı Aristo’dan sonra “Muallimi Sânî’ unvanıyla anılmıştır. Sen mi daha bilgilisin. Aristo mu?” diye soranlara, “Eğer Aristo’ya yetişseydim onun en seçkin talebelerinden olurdum” diyerek kendinden beklenen ölçülü davranışı göstermiştir. “Sürekli damlayan su taşı deler” özdeyişinden hareketle başarının sırrını belli bir konu üzerinde yoğunlaşmada gören filozof (Risâle fîmâ yenbaği, s. 63), belki de bu sebeple Aristo’ya ait Kitâbü’n-Nefs’in (De Anima) kenarına kesretten kinaye olarak. “Ben bu kitabı yüz defa okudum” diye yazmış, yine Aristo’nun es-Semâʿu’ṭ’ṭabîʿî (Fizika) adlı eseri için, “Ben bunu kırk defa okudum, yine de okumak ihtiyacını hissediyorum” demiştir (İbn Ebû Usaybia. III, 227; İbn Hallikân, V, 156).

Burada, Fârâbî’nin İmâmiyye veya İsmâiliyye Şîası’na mensup bir Şiî olduğu yolundaki iddiaları (Corbin, s. 160) destekleyici herhangi bir kaynak bulunmadığına, ayrıca vasiyet, ismet, takıyye ve Hz. Peygamber’in soyundan gelenlere karşı aşırı saygı gibi Şîa’da temel sayılan ilkelerin filozofun eserlerinde yer almadığına ve bunlara en ufak bir imada bulunulmadığına işaret etmek gerekir. Esasen Fârâbî, kendi dönemindeki mezhep ve fırkaların hiçbirinin lehinde veya aleyhinde bir tavır sergilemiş değildir. Dolayısıyla onun “medîne-i fâzıla” adını verdiği ideal devletiyle Şîa’nın devlet anlayışı arasında bir benzerlik kurmaya çalışmak zorlamadan öte bir anlam taşımamaktadır.

İlimler Tasnifi ve Mantık. İlimler Tasnifi. Bu tasnif, bir filozofun ilim ve metot anlayışının yanı sıra onun dünya görüşünü de yansıtması bakımından önemlidir. Kindî’den sonra Fârâbî de bu amaçla kaleme aldığı İḥṣâʾü’l-ʿulûmda kendi dönemindeki ilimlerin tasnifini yapmış, her ilmin tanımını, teorik ve pratik açıdan değerini belirterek eğitim ve öğretimdeki önemine işaret etmiştir. Fârâbî Taḥṣîlüs-saʿâde, et-Tenbîh ʿalâ sebîli’s-saʿâde ve et-Tevṭı’e adlı eserlerinde de daha muhtasar bazı tasnifler vermektedir. Filozof önce ilimleri beş ana başlık altında sınıflandırır, sonra da aşağıda görüldüğü şekilde her ilmin kapsamındaki diğer ilimleri sıralar

1. Dil: Sarf, nahiv.

2. Mantık: Organon’un kapsamında yer alan sekiz kitap.

3. Matematik: Aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, mekanik.

4. Fizik ve Metafizik (Burada fizikten maksat Aristo’nun tabiat ilimleri alanındaki sekiz kitabıdır).

5. Medenî İlimler: Ahlâk, siyaset, fıkıh, kelâm.

Aristo’nun ilimleri teorik, pratik ve poetik şeklindeki üçlü tasnifiyle Kindînin beşerî ve dinî ilimler tarzındaki ikili tasnifi incelendiği takdirde Fârâbî’nin daha kapsamlı ve kendine has bir tasnif yaptığı görülür. Özellikle medenî ilimler kapsamında saydığı fıkıhla kelâmı teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayırarak Ebû Hanîfe’nin bu yöndeki yaklaşımını devam

ettirmiştir. Fârâbî'nin tasnifinde yer alan fizikten maksat sadece Aristo'nun Fizika'sı olmayıp onun tabiat ilimleri alanında kaleme aldığı bütün eserleridir. Ancak bunların sayısı sekizden fazla olduğu halde Fârâbî'nin üç ayrı eserde yapmış olduğu tasnifte (Bk. Kaya, s. 128-131) bulunan kitapların ismi ve sıra düzeni değişmekte, fakat sekiz sayısı hiç değişmemektedir. Bu sayıyı sabit tutabilmek için bazan iki eseri bir başlık altında gösterilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki bundan amaç, Organon başlığı altında toplanan ve sekiz kitaptan oluşan mantık külliyatı gibi tabiat ilimleri kapsamına giren eserleri de aynı sayı altında toplamak suretiyle eğitim ve öğretimde kolaylık sağlamaktır. Ayrıca Fârâbî ilim ve sanatları taşıdıkları değer açısından da bir tasnife tâbi tutmuştur. Buna göre bir ilmin değeri konusunun şerefli oluşundan, kullandığı delillerin kesin sonuç vermesinden veya pratikte büyük yarar sağlamasından kaynaklanır. Astronomi birinciye, geometri ikinciye, dinî ilimler de üçüncüye örnek gösterilebilir. Ancak bunlardan birinci ile üçüncüyü metafizik altında toplamak mümkündür (en-Nüket, s. 77).

Mantık. Fârâbî en büyük başarısını mantık alanında göstermiştir. Filozof, kendisinden önceki şârih ve yorumcuların eserlerinden de faydalanarak Aristo'nun Organon adlı mantık külliyatı kapsamına giren her kitap üzerinde çalışmış; bunların şerh, tefsir veya muhtasarlarını hazırlamak suretiyle bu külliyatın incelenmedik ve açıklığa kavuşturulmadık hiçbir noktasını bırakmamıştır. Özellikle de Kindî ve diğer mantıkçıların görmezlikten gelerek çözümsüz bıraktıkları kıyas ve ispat teorisiyle ilgili problemleri üstün bir liyakatla çözüme kavuşturmuştur (Kâdî Sâid el-Kıırtubî, s. 61). Ayrıca kendisi de mantığın her bölümü için müstakil kitaplar kaleme alarak sonraki nesillere zengin bir literatür bırakmıştır. Bu başarısından dolayı haklı olarak Muallimi Sânî unvanıyla anılan Fârâbî yaptığı bir taksimle mantığı "tasavvurat" (kavramlar) ve "tasdîkāt" (hükümler, önermeler) olmak üzere ikiye ayırır ki (Kitâbü'l-Burhân. s. 19) böyle bir yaklaşım Aristo'da görülmez. Fârâbî'den sonra İslâm dünyasında yazılan bütün mantık kitapları bu plana bağlı kalmıştır. Her ne kadar Tj. de Boer bu ayrımın Fârâbî'den sonraki filozoflar tarafından yapıldığını iddia ediyorsa da (İA, VI, 780-781) bu iddia isabetli değildir. Fârâbî, herhangi bir şey hakkında bilgi edinirken zihnin iki aşamalı bir işlem yaptığını kabul eder; önce düşüncenin yapı taşları durumundaki kavramlara, sonra da bu kavramları kullanarak hükümlere yani önermelere ulaşır. Filozofun mantığı

bu şekilde bir ayrıma tâbi tutarak incelemesi son derece yerinde bir harekettir. Buna göre birinci bölümde terimler ve

tarifi meydana getiren temel unsurlar, ikinci bölümde de önermeler, kıyas ve çeşitli ispat şekilleri söz konusu edilmektedir.

Fârâbî Organon kadrosundaki sekiz kitabı mahiyetleri açısından üçe ayırmıştır,

a) Kategoriler, Önermeler ve I. Analitikler'den oluşan üç kitap Burhân'a (II. Analitikler) bir giriş ve malzeme hazırlama durumundadır.

b) Burhân kesin ve zorunlu bilginin ilke ve kurallarını verdiği için mantığın esasıdır ve başlıca ilim sayılmaktadır,

c) Burhan'dan sonra gelen Topika, Sofistika, Retorika ve Poetika ise kıyasın uygulama alanlarıdır (iḥṣâʾü'l-ʿulum, s. 72). Fârâbîden itibaren "beş sanat" diye anılan konulara dair bu eserlerin muhtevasını epistemolojik açıdan şöyle değerlendirmektedir: Burhânın öncüllerini oluşturan önermeler kesinlik ifade ettiği için bu tür bir kıyasın sonucu da kesin ve doğru bilgidir. Topika diyalektik kıyas şekillerini (ce-del) konu aldığından ifade ettiği bilgilerde doğruluk payı fazladır. Sofistika hayal ve kuruntuya dayanan kıyaslardan oluştuğu için burada hata payı büyüktür. Eğer bu tür kıyaslara bilerek başvurulursa sonuçta elde edilen bilgi safsata ve demagojiden başka bir şey değildir. Retorika'da (hitabet) halk arasında genel kabul gören önermelerden (müsellemât meşhûrât) oluşan kıyaslara başvurulur. Bu tür kıyaslarda doğru ve yanlış payı eşit durumdadır. Şiir sanatı demek olan Poetika da ise sanatkâr hayal ve duyguyu ön plana çıkardığı için şiirle ifade edilen bilgi edebiyat ve eğitim açısından değerli olmakla birlikte mantık bakımından geçerli değildir. Fârâbî'ye göre insan neyin doğru, neyin yanlış olduğuna ancak bu bilgi türlerini öğrendikten sonra karar verebilir. Çünkü bu beş sanat bütün söylem türlerini içermektedir (el-Elfâẓü'l-müstaʿmele, s. 96-100). Felsefî ve ilmî bilgi kesin sonuç veren burhanî kıyaslara, kelâm diyalektik kıyaslara dayanırken politikacılar hitabette çokça kullanılan temsîlî kıyas (analoji) şekillerine başvururlar. Filozof, doğru ve tutarlı düşüncenin ilke ve kurallarını veren mantığı felsefenin bir parçası veya bir başka şey için sadece bir alet olarak görmeyi uygun bulmaz. Onun

düşüncesine göre mantık bağımsız bir disiplin sayılmalıdır (a.e., s. 107-108).

Fârâbî dil ile mantık arasında yakın benzerlik ve sıkı ilişki bulunduğu hususu üzerinde önemle durur. Ona göre dil bilgisi hatasız konuşmanın, mantık da doğru düşünmenin kurallarını vermektir. Dil bir dış konuşma ise mantık da iç konuşmadır. Bir başka söyleyişle dilin lafızlarla olan ilişkisi ne ise mantığın kavramlarla olan ilişkisi de odur. Şu var ki gramer bir milletin diliyle ilgili kuralları içerirken mantık bütün insanlığın düşüncesine ait kanunları ifade etmektedir. Gramer bilmeyen hatasız konuşamaz, mantık bilmeyen de her zaman doğru düşünemez (İḥṣâʾü'l-ʿulûm, s. 54-63).

Fârâbînin mantığa sarsılmaz bir güvenle bağlandığı açıkça belli olmaktadır. Öyle ki sıradan bir mantık probleminden hareket ederek metafiziğin en karmaşık meselelerini gündeme getirir ve mantık açısından bunları çözümlemeye çalışır. Meselâ mümkün ve mütekabil önermelerin yorumunu yaparken bu bağlamda Allah'ın bilgisinin nasıl anlaşılması gerektiğini tartışır (Şerḥ li-Kitabi Arisṭoṭâlîs fi'l-ʿİbare, s. 97-101). Öte yandan Batıda Kant'la birlikte önem kazanan önermelerin analitik ve sentetik olmak üzere iki kategoride değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi Fârâbî tarafından yüzyıllar önce ortaya konmuştur (el-Mesâʾilü'l-felsefiyye, s. 97).

Fârâbî, Aristo'nun Organon'da söz konusu ettiği tam tümevarım yanında, bazı parçalardan örnekleme yapmak suretiyle bütün hakkında bir yargıda bulunmak şeklindeki eksik tümevarım üzerinde de durmuş, bunun bilimde ve gündelik hayatta en çok başvurulan bir yöntem olduğuna dikkat çekmiştir. Her ne kadar bu yönteme ilk defa Bacon'ın dikkat çektiği, Stuart Mill'in de onu geliştirdiği söylenirse de (Öner, s. 164) Fârâbî, bunun bilimde, dinde, hukuk ve ahlâk alanında yaygın bir şekilde kullanıldığını söylemektedir. Nitekim ona göre çoğunlukla iyi davranış sergileyen herkes âdildir. Öyleyse davranışlarının hepsi dikkate alınmadan âdil bir kimsenin birçok şey hakkındaki şahitliği geçerli sayılmalıdır. Uslu ve vakur olan kimsenin davranışlarının hepsi dikkate alınmaksızın sadece bu iki nitelik onun karakterinin nasıl olduğunu göstermeye yeter (el-Cemʿ, s. 82; özellikle Kitâbü'l Ḳıyâs.s. 61).

Klasik mantık alanında yeni bir şey söylemenin güçlüğünü kabul etmekle

birlikte Fârâbî'nin mantığa olan katkısı bu disiplini sağlam bir terminolojiye kavuşturmanın yanı sıra yaptığı geniş yorumlamalar, ayrıca yaşadığı toplumun düşünce, inanç ve kültür değerlerinden verdiği zengin örneklerle onu geliştirmiş ve bir metodoloji olarak bilim alanında kullanılmasını kolaylaştırmıştır.

Felsefesi. Fârâbî'nin sistemi varlığın ilkesini manevî saymakla birlikte geometri ve mantığı temel alan, fizikten (tabiat ilimleri) geçerek metafiziğe yükselen bir sistemdir. Eflâtun, Aristo ve Yeni Eflâtunculuk'tan gelen ve sistemin bütünü içinde yer yer görülen eklektisizm rastgele bir derleme tarzında olmayıp kendi mantığı içinde son derece tutarlıdır. Bu felsefede bütün kâinat sürekli hareket eden bir dönme dolap şeklinde tasavvur edilecek olursa inişli çıkışlı bu sistem içinde en ulvîsinden en süflîsine kadar maddî-mânevî, organik-inorganik her varlık türünün yeri ve işlevi belirlendiği için aynı zamanda determinist ve gayeci bir felsefedir. Bu bakımdan Fârâbî'ye göre felsefe varlık olarak varlığın bilgisidir (ez-Cemʿ, s. 80); yani bütün kâinatı önümüze seren ve her şeyi kuşatan küllî bir ilimdir. Şu halde varlığın ilk prensibini ve en son gayesini araştıran, onun işleyişini sebep-sonuç ilişkisi içinde yorumlayan filozofun bilgisi de küllî olacaktır. Bundan dolayı Fârâbî. "Filozofun yapması gereken şey kendi gücü ölçüsünde Allah'a benzemektir" derken (Risale fîmâ yenbaġî, s. 62) bundan, ruhî ve ahlâkî arınmanın yanı sıra filozofun fikren de aydınlanarak Tanrı gibi varlığın evrensel bilgisine sahip olmasını kastediyordu; buna karşılık ruhunu ve ahlâkını arındırma kaygısı taşımayan ve sadece teorik bilgilerle yetinen kimseye "sahte filozof" diyordu (Taḥṣîlü's-saʿâde, s. 95). Zira felsefe yapan kimsenin en son amacı önce kendi ahlâkını, sonra ailesinin ve ülkesindekilerin ahlâkî durumlarını düzeltip iyileştirmek olmalıdır (Risale fîmâ yenbaġî, S. 62).

Kindî matematik bilmeden felsefede başarılı olunamayacağını söylerken (Felsefî Risaleler, s. 164) Fârâbî felsefeye geometri ve mantık bilgisiyle girileceğini, fakat fizik bilmeden de bu alanda bir varlık göstermenin mümkün olamayacağını belirtir. Çünkü fizik bizim en kolay anlayabileceğimiz ve bize en yakın bir alandır (Risale fîmâ yenbaġî, s. 62). Bu konuda Fârâbî felsefe öğrencilerine de bazı öğütlerde bulunur: Gerçeğe ulaşabilmek için her şeyden önce haz ve şehvet duygusunu yenerek ahlâkını düzeltmeli, sağlam bir iradeye sahip olabilmek için zihnî melekelerini

geliştirip güçlendirmeli, hırs derecesinde bir istekle sürekli çalışmalı, başlıca meşguliyet alanı ilim olmalıdır (a.e., s. 63).

Fârâbî, kozmik düzende yer alan her varlığı ve meydana gelen her olayı sebep sonuç ilişkisi içinde yorumlamakta, onun inişli çıkışlı sisteminde bir önceki varlığı bir sonrakinin maddesi, onu da bunun sureti saymaktadır. Ancak iniş mükemmelden daha az mükemmele doğru kolay bir şekilde gerçekleştiği halde çıkış mükemmel olmayandan mükemmele geçiş tarzında olduğu için zor gerçekleşmekte ve zaman almaktadır.

1. Ontoloji. Fârâbî'ye göre insan aklının ulaşabildiği en genel kavram varlıktır. Bu yüzden varlığın tanımı yapılamaz, çünkü tanım cins ve fasıldan oluşur. Varlığı kuşatacak daha küllî bir kavram bulunmadığına göre onun tanımını yapmak mümkün değildir. Bu basit ve yalın kavramı tanımlamak için gösterilecek her çaba sadece akla yapılan bir uyarı durumunda kalacak ve bilinenin tekrarından öte herhangi bir anlam taşımayacaktır. Şu halde varlık vardır ve apaçıktır; bu konuda birtakım spekülasyonlara kalkışmak bilgimize yeni bir şey katmayacaktır (ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 65).

Fârâbî varlıkları sınıflandırırken en üstte bulunan, en salt ve en mükemmel olan "ilk sebep"ten (Tanrı) başlayarak basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye (heyûlâ) kadar iner. Buna göre varlık mertebelerinin ilki, insan aklının ulaşabildiği en kutsal varlık olan Tanrı'dır. İkincisi, filozofun "ikinciler" (es-sevânî) ve "maddeden ayrık akıllar" (el-ukūlü'l-müfârıka) adını verdiği, sayıları gökkürelerinin sayısına tekabül eden dokuz akıldan oluşan varlık alanıdır. Fârâbî'nin rûhânîler ve melekler mertebesinde gördüğü bu akıllar varlıklarını Tanrı'dan alırken kendileri hem üçüncü varlık mertebesini oluşturan faal aklın hem de gökkürelerinin varlık sebebidirler. Ona göre dinî terminolojide Cebrâil veya Rûhulkudüs adı verilen faal akıl, Tanrı ile ay altı âlemi arasında aracı durumundadır. Dördüncü mertebede yine mânevî ve basit bir varlık olan nefis bulunur. Nefis gök cisimlerinde dairevî hareketi; insan, hayvan ve bitkilerde ise biyolojik, fizyolojik, fizyonomik ve psikolojik her türlü aktiviteyi ifade etmektedir. Beşinci ve altıncı varlık mertebesini oluşturan sûret (form) bir madde basit birer varlık olmakla birlikte yetkinlikten uzaktırlar. Bunlar birbiri için gereklidir; biri olmazsa diğeri bulunamaz. Bununla beraber suret aktif ve şekil verici, madde ise pasif ve verilen şekli kabul edici

durumdadır. Bu iki basit ilkenin birleşmesiyle ay altı âleminde öncelikle dört unsur (toprak, su, hava ve ateş) oluşur. Maddî varlıklar alanının yapı taşları durumundaki bu dört unsurdan her birinde soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlıktan ibaret dört zıt nitelik vardır ki bunlardan ikisinin bulunması sonucunda karışım meydana gelir. Bu da ilk somut maddenin yani cismin meydana gelmesi demektir. Şu halde ilk aşamada inorganik varlıklar, sonra organik varlıklar oluşur. Esasen Fârâbî'nin cisimler âlemi derken kastettiği gök cisimleri, dört unsur, madenler, bitki, hayvan ve insanları içeren bütün maddî kâinattır. Ancak gök cisimlerinin ana maddesi dört unsur değil havadan da hafif olan esîrdir (es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 31-41; el-Medinetü'l-fâżıla, s. 57-58). Böylece filozofa göre âlemi çepeçevre kuşattığı farzedilen en dıştaki felekten (el-felekü'l-aksâ) en aşağıda yer alan dört unsura kadar bütün kâinatta boşluğa yer yoktur. Bu görüşüyle Fârâbî Aristo'dan beri devam eden Meşşâî geleneği takip ederek atomizmi reddeder (el-Mesâʾilu'l-felsefiyye, s. 108-109).

Küllî-Cüz'î. Fârâbî varlık bağlamında küllîler problemini tartışırken cevherleri ilk ve ikinci cevherler diye ikiye ayırır. İlk cevherler maddî varlık alanını oluşturan fertler ve tikel (cüz'î) nesnelerdir. Bunlar insanı çepeçevre kuşattığı ve duyularla algılanabilir olduğu için ilktir ve bir bakıma cevher adını almaya en lâyık olan da bu tür varlıklardır. İnsan aklının soyutlama işlevi sonucu ilk cevherlerden kalkarak elde ettiği küllî kavramlar ise ikinci cevherlerdir. Aklın birleştirme ve çokluğu birlik haline getirerek kavrama özelliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkan kavramlar bilginin yapı taşlan mahiyetindedir. Meselâ bir önermedeki hüküm, konu ve yüklem diye adlandırdığımız iki terimin bir mukayese sonucu birleştirilmesinden ibarettir. Bu bize ikinci cevherlerin yani kavramların ne kadar önemli olduğunu gösterir. Şu halde Fârâbî'ye göre kavram birleşik, küllî ve bir olana delâlet eden şeydir. Bir başka söyleyişle fertlere nisbetle cins ve tür ne ise cüz'îlere göre küllî de odur. Buna göre ikinci cevherler maddî olmadığı için değişikliğe de uğramazlar, süreklidirler. Bunlar cevher adını almaya ferdî ve cüz'î olan birinci cevherlerden daha lâyıktırlar (a.g.e., s. 95-96).

Vâcib-Mümkin. Fârâbî''nin varlıkla ilgili yaptığı tasniflerden bir diğeri de vâcib-mümkin ayrımıdır. Mutlak olarak varlık kavramı dikkate alındığında bu konuda üç ifadede bulunulabilir. Söz konusu varlığın ya zorunlu (vâcib) ya mümkin (zorunsuz) veya imkânsız (muhal) olduğu söylenebilir, a)

Zorunlu varlık, özü itibariyle zorunlu ve başkasına nisbetle zorunlu olmak üzere iki kısma ayrılır. Özü itibariyle zorunlu olan, var olması ve varlığını devam ettirmesi için hiçbir sebebe muhtaç olmayandır. Bir an için onun var olmadığı farzedilecek olursa bu durum mantıkî imkânsızlığa yol açar; yani onun hakkında yokluk düşünülemez. Bizâtihi var olan ve yokluğu düşünülemeyen bu varlık Allah'tır. Başkasına nisbetle zorunlu varlık ise özü bakımından mümkin olduğu halde başkasına nisbetle zorunlu sayılan varlıktır. Meselâ güneş özü bakımından mümkin bir varlıktır, çünkü yaratılmıştır; fakat yaratıldıktan sonra onun ısı ve ışık kaynağı oluşu bir zorunluluktur, b) Mümkin varlık sebepli, yani varlığını bir başka şeyden alan varlıktır. Mümkin olanı bir an için yok saydığımızda bu durum bizi mantık bakımından bir çıkmaza sürüklemez. Mümkin olan bir sebebe bağlı olarak varlık kazanmıştır, hem var hem de yok olabilir. Onun var olmaması genel varlık düzeninde bir eksiklik sayılmaz. Buna göre Allah'tan başka bütün varlıklar mümkin varlıklar kategorisine girmektedir, c) İmkânsız olana gelince, o hiçbir zaman varlık alanına çıkamayacağı ve yokluk anlamına geldiği için ondan söz etmenin gereksizliği ortadadır.

Her ne şekilde olursa olsun mümkin varlıklar sebepli varlıklardır. Ancak bunlarda sebeplilik zinciri sonsuza kadar sürüp gidemez. Şu halde bu tür varlıkların eninde sonunda zorunlu bir ilk varlıkta son bulmaları gerekir ki bu ilk varlık Tanrı'dır. Zorunlu varlığın hiçbir sebebi yoktur ve varlığını başkasından almış olamaz (ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 66-67).

Burada ister istemez Tanrı-varlık ilişkisi gündeme gelmekte ve mümkin varlıklar alanını oluşturan kâinatın meydana gelişinde bu ilişkinin nasıl gerçekleştiği sorulmaktadır. Filozof bunun cevabını da vermektedir.

2. Sudûr Teorisi. Bütün semavî kitaplarda, mümkin varlıklar tanımına giren kâinatın Allah'ın hür iradesi ve mutlak kudretinin sonucu olarak sonradan yaratıldığı şeklinde çok açık bir inanç ve telakki bulunmasına rağmen İslâm felsefesi tarihinde ilk defa Fârâbî dinî geleneğin dışına çıkarak Tanrı-varlık ilişkisini sudûr veya kozmik akıllar teorisi denilen bir sistemle yorumlamıştır. Her şeyden önce

burada akla gelen soru şudur: Fârâbî ve sudûru savunan sonraki filozoflar neden böylesine karmaşık bir doktrini benimsemek durumunda

kalmışlardır? Filozofların konuyla ilgili mantıkî gerekçelerini şu şekilde sıralamak mümkündür: a) Allah mutlak anlamda birdir. Kâinat ise çokluk ve çeşitliliği sergilemektedir. Eğer bu âlemin doğrudan yaratma ile meydana geldiği kabul edilecek olursa o zaman Allah'ın zâtında da çokluk bulunduğu hatıra gelir ve bu durum O'nun mutlak birliği ilkesine ters düşer. Sudûrcu filozoflar bu çıkmazdan kurtulmak için, "Birden ancak bir çıkar" hipotezine başvurarak görüşlerini temellendirmek istemişlerdir, b) Varlığın sonradan yaratıldığı kabul edilecek olursa zaman kavramından kaynaklanan bazı problemlerin ortaya çıktığı görülür. Meselâ yaratma bir fiildir ve bir süreçte gerçekleşir. Halbuki madde ve hareket (değişim) yokken zamanın varlığından söz edilmesi anlamsızdır. Ayrıca. "Âlem sonradansa Allah ondan önce ne yapıyordu?" diye bir soru akla gelebilir. Eğer bir şey yapmıyor idiyse âtıl ve pasif bir Tanrı kavramı ortaya çıkar. Problemle ilgili bir başka husus, âlem sonradansa mantıkî olarak Allah'ın âlemi yaratmadan önceki iradesiyle yarattığı andaki iradesi arasında bir fark bulunması gerekir. İrade sıfatındaki bu değişiklik O'nun zâtında da bir değişmenin olabileceğini akla getirir. Bunun ulûhiyyet kavramıyla bağdaşması mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak. "Neden Allah belli bir anda varlığı yaratma iradesinde bulunmuştur, acaba daha önce veya daha sonra yaratmasına engel olabilecek ya da iradesini o anda kullanmasını gerekli kılacak başka bir kudret ve irade mi vardı?" şeklinde bazı sorular da ileri sürülebilir, c) Fârâbî'nin yoktan yaratma akîdesine karşı sudûru temellendirmesinde etken olan önemli hususlardan biri de şer kavramına mâkul bir yorum getirerek varlıktaki kötülüğün Allah ile bir ilgisinin bulunmadığını göstermektir.

Sudûr teorisiyle Fârâbî ezelî olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkin olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek, böylece bütün kâinatı hiyerarşik bir sistem içinde yorumlamak istemiştir. Buna göre ilk varlık olan Allah her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağıdır. O hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amaç da gütmez. Zira yüce ve aşkın olan varlık süflî ve bayağı olan mümkin varlıkları amaç edinmez. Şu halde en üstün derecede cömertlik ve yetkinlikle nitelenen Allah'ın irade ve ihtiyarı olmadan kâinat tabii bir zorunlulukla O'ndan çıkarak (sudûr) meydana gelmiştir. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından olmayıp bizzat Allah'ın zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir özelliktir. Yani O'nun zorunlu ve yetkin sıfatlarıyla nitelenişi ve inayetinin bol oluşu, iradesine gerek kalmadan

varlığın kendisinden çıkmasına sebep olmuştur. Daha doğrusu mutlak olan Allah aynı zamanda salt akıldır, kendi zâtını bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Demek oluyor ki O hem akıl hem akleden (âkıl) hem de akledilendir (ma'kūl). Bu kavramların üçü de Allah hakkında aynı şeyi yani mutlak bilinci ifade etmektedir. İşte Allah'ın kendi zâtını bilmesi varlığın O'ndan çıkmasına sebep olmuş, bilgi ve düşünce eyleme illet teşkil etmiştir. Fârâbî'ye göre bu bağlamda bilme ile yaratma aynı anlamdadır.

Şüphesiz bu anlayış âlemin ezelî olduğu düşüncesini de beraberinde getirir. Çünkü Allah'ın bilgisi zâtı gibi ezelî olduğuna ve O ezelden beri kendisini bildiğine göre bu bilmenin sonucunda meydana gelen varlığın da ezelî olması mantıkî bir zorunluluktur. Dolayısıyla sudûr teorisinin semavî dinlerde, "Âlem Allah'ın hür iradesiyle sonradan yaratılmıştır" şeklinde ifade edilen "halk" ilkesiyle bağdaşması mümkün değildir. Sudûr ile yaratma kavramlarını bağdaştırmaya çalışmak insanı içinden çıkılmaz çelişkilere götürür.

"Birden ancak bir çıkar" ilkesi gereğince zorunlu varlık olan Allah'ın kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi sonucunda ondan manevî bir güç olan ilk akıl çıkmıştır. Bu akıl Allah'a nisbetle zorunlu, kendi özü itibariyle mümkin bir varlıktır ve bu sebeple çokluk karakteri taşımaktadır. İlk akıl da zorunlu varlık olan Allah gibi düşünür. Fakat bu akıl hem kendisinden sudûr ettiği Allah'ı, hem de kendisinin mümkin varlık olduğunu düşünmek zorundadır. Düşüncedeki bu farklılık sebebiyle de çoğalma başlamaktadır. Şöyle ki, İlk aklın Allah'ı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin mümkin varlık olduğunu düşünmesinden de birinci göğün (felek) nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, özü İtibariyle mümkin varlıktır. Bu aklın Allah'ı düşünmesiyle üçüncü akıl, kendisinin mümkin varlık olduğunu düşünmesi sonucunda ise ikinci felek, yani sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Böylece her akıl kendinden sonra bir başka aklı ve nefsiyle birlikte bir gökküresini meydana getirir. Bu durum güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin aklı olan faal akılda son bulur. Onuncu akıl olan faal akıl ay altı âlemindeki her türlü fizikî, kimyevî, biyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayılmaktadır (el-Medinetü'l-fâżıla, s. 61-62; ʿUyû-nü'l-mesaʾil, s. 68-69).

Fârâbî, Allah ile maddî kâinat arasında aracı bir güç olarak gördüğü faal

aklın dinî terminolojideki Cebrail'e tekabül ettiğini iddia ediyorsa da dinde Allah'tan aldığı vahyi tebliğ etmesi dışında Cebrail'e dünyayı idare etme gibi bir görev verilmiş değildir. Filozofun bu konuda Yeni Eflâtuncu ve Sâbiî doktrinlerden etkilendiği düşünülmektedir.

Feyz ve sudûrun zorunlu olduğu tezinin ilâhî iradeyi sınırlayıcı bir mahiyet taşıdığı, sudûr da bir fiil olduğuna göre tıpkı yaratma gibi zaman içinde gerçekleşmiş olması gerektiği, sudûrun gerekçesi olarak gösterilen, "Birden ancak bir çıkar" hipotezinin mantık ve tecrübeyle çeliştiği, Allah'tan maddî varlıklar çıkamayacağı fikrinden hareketle bu madde dünyasının faal akıldan doğduğunu ileri sürmenin bir çelişki doğurduğu, zira faal aklın da manevî olduğu, semavî akıllar hem Allah'ı hem de kendilerini bilirken Allah'ın sadece kendi zâtını bildiğini savunmanın Allah'ın yetkinliği ilkesiyle bağdaşmadığı gibi gerekçelerle sudûr teorisine önemli eleştiriler yöneltilmiştir (Bk. Sudur).

3-Fizik. Fârâbî'nin fizik felsefesini anlayabilmek için önce onun âlem tasavvurunu bilmek gerekir. Ona göre âlem basit cisimlerden oluşmuş bir küredir ve âlemin dışında hiçbir şey yoktur, yani onun ötesinde herhangi bir boşluk veya doluluktan söz edilmez, şu halde onun mekânı yoktur. Bu telakkiye göre âlem ay üstü ve ay altı olmak üzere iki ayrı varlık alanına ayrılmakta ve ay üstü âlemi oluşturan gökkürelerinin esîr denen, havadan daha hafif bir maddeden meydana geldiği kabul edilmektedir. Ana maddelerinin tek ve basit oluşu sebebiyle zıtları bulunmayan bu küreler bir merkez etrafında kesintisiz olarak dairevî şekilde hareket etmek durumundadır. Bir başka ifadeyle gökkürelerinin hareketi mekanik değil dinamiktir. Fakat milyarlarca yıldan beri bir düzen içinde kesintisiz

dönen bu küreler dinamizmini nereden almaktadır? Fârâbi'ye göre bunlar sınırlı birer maddî varlık oldukları için güçlerinin de sınırlı olması gerekir. Zira sınırlı bir niceliğin sınırsız güç kaynağı olması kabul edilemez. İlk ve Ortaçağ'larda maddenin çekim gücü bilinmediği için gökkürelerine bu dinamizmi sağlayanın akıl olduğu kabul ediliyordu. Bu anlayışa göre her kürenin maddeden soyutlanmış kendine özgü bir aklı vardır ve o akla ulaşmak (onun gibi soyut bir cevher olmak) için iştiyakla kesintisiz dönmektedir. Her kürenin arzu ve iştiyakı farklı olduğundan dönüş hızları da farklıdır. Fakat sonunda hepsi bir tek varlığı sevme ve arzulamada

birleşirler ki o da ilk sevgili olan Tanrı'dır. Gökkürelerinin bir düzene göre iç içe hareket ederken birbirine temas etmesiyle (birbirini etkilemesiyle) ve faal aklın da katkısıyla ay altı âleminde dört unsur meydana gelmiştir. Bu olayda gökkürelerinin farklı hareketi dört unsurun sûretlerinin farklı oluşuna, gökkürelerinin durumlarındaki değişiklikler de dört unsurun karışımına ve bunun sonucu meydana gelen cisimlerdeki oluş ve bozuluşa (kevn ve fesâd) sebep olmaktadır. Burada şu husus belirtilmelidir ki ay üstü âleminin ay altı âlemini bu derece etkilediğini kabul eden Fârâbî astrolojiye inanmamakta ve konuyla ilgili olarak kaleme aldığı en-Nüket fîmâ yeṣıḥḥu ve mâ lâ yeṣıḥḥu min aḥkâmi'n nücûm adlı eserinde astrolojiye bağlı her türlü kehaneti reddetmektedir.

Küre şeklinde basit birer varlık olan dört unsurdan her biri sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi dört zıt nitelikten ikisine sahiptir. Bunlardan ilk ikisi aktif, son ikisi pasiftir. Karışım olayında iki zıt nitelik bulunur ve bunlardan hangisi ötekine üstün gelirse meydana çıkan cisimde onun özelliği ağır basar. Bu anlayışa göre karışım sonucunda sırasıyla taşlar, madenler, bitkiler ve hayvanlar ortaya çıkmakta, yüce yaratıcının karışımdan istediği en ideal kıvam oluşunca da insan meydana gelmektedir (ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 69-71; el-Medînetu'l-fâżıla, s. 63-78).

Fârâbî'ye göre fizik, basit olsun birleşik olsun tabii cisimlerin ilkelerini, özelliklerini ve onlardaki değişimi sağlayan prensipleri araştıran bir ilimdir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki genellikle İlk ve Ortaçağ fiziği varlığın menşei, özellikle de hareket teorisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Fârâbî de bu anlayışa bağlı kalarak fizik dünyadaki organik ve inorganik varlık türlerinde görülen her türlü oluşum ve değişimi hareket kavramı bağlamında açıklamaktadır. Hareketi "güç halinden fiil alanına çıkış" diye tarif eden filozof, gök cisimlerinin dairevî şekilde hareket etmelerine karşılık ay altı âlemindeki varlıkların bir mekâna bağlı olarak düz yani çizgi boyu hareket ettiklerini belirtir. Hareketin yönünü ise maddenin ağır veya hafif oluşu belirler. Buna göre ağır cisimler çevreden merkeze, hafif cisimler ise merkezden çevreye doğru hareket ederler. Ayrıca hareketi yer değiştirme, dönüşüm, artma-eksilme, oluş ve bozuluş şeklindeki geleneksel ayrımı içinde inceleyen Fârâbî, bunlardan yer değiştirmenin doğrudan cevherle ilgili olması sebebiyle hareket kavramını daha iyi ifade ettiğini, diğerlerinin ise arazlara ilişkin olduğunu, yani cisimlerdeki biyolojik ve kimyasal

değişimleri belirlediğini söyler (el-Mesâilu'l-felsefiyye, s. 100-101), Bundan başka filozof diğer bir açıdan hareketi iradesiz ve iradeli olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bitkilerin hareketi iradesiz, hayvanların ve gökkürelerinin hareketi ise iradelidir.

Filozofun, klasik fizikte hareket kavramıyla bağlantılı olarak incelenen zaman ve mekân konularına yaklaşımında herhangi bir yenilik göze çarpmaz. Ona göre zamanın varlığı hareketle birlikte kavranır; hareket varsa zaman da vardır. Şu halde zaman, dış dünyada bir gerçekliği mevcut olmayıp sadece değişime bağlı bir şuur olayıdır. Kesintisiz bir nicelik olan zamanın en küçük birimine "an" denmektedir; bir bakıma bu çizgi ile nokta arasındaki ilişki gibidir, yani an geçmişle gelecek arasında hayalî bir sınırdır. Mekân da zaman gibi metafizik bir kavramdır ve "şudur" diye işaretle gösterilecek somut bir şey değildir. Dolayısıyla günlük dildeki bir nesnenin bulunduğu "yer" ile felsefedeki "mekân" birbirinden farklıdır. Felsefede mekân, kuşatan cismin iç yüzeyiyle kuşatılan cismin dış yüzeyi arasında var olduğu kabul edilen hayalî bir şeydir.

4-Psikoloji. Modern psikolojinin kurulduğu XIX. yüzyıla gelinceye kadar metafiziğin temel disiplinlerinden biri sayılan psikoloji fizyolojiyle bir arada mütalaa ediliyordu. Hatta Fârâbî'nin yüz defa okuduğunu söylediği Aristo'nun De Anima adlı eseri psikolojiden çok bir fizyoloji kitabı niteliğini taşımaktadır. Bunun yanı sıra Fârâbî'nin, Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuktan gelen ve ruh telakkilerini içeren literatüre de sahip olduğu bilinmektedir. İşaret edilmesi gereken bir nokta da onun tarafından kullanılan nefis teriminin biyolojik, fizyolojik ve psikolojik bütün aktiviteleri ifade ettiği için ruh teriminden daha kapsamlı olduğu hususudur.

Aristo gibi Fârâbî de bir yandan nefsi "güç halindeki tabii organik cismin ilk yetkinliği" diye tarif ederken (a.g.e., s. 108) öte yandan nefsin bedenin bir sureti olduğunu söyler. Burada nefse güç, yetkinlik (kemal) ve sûret olmak üzere üç nitelik izâfe edildiği görülmektedir. Bu husus şöyle bir örnekle açıklanabilir: Bir buğday tanesi organik bir cisim olduğu için güç halinde (potansiyel olarak) canlı sayılmaktadır. Bu tane uygun bir ortama bırakıldığı zaman çimlenmek üzere kabuğunu çatlatır. Bu olayda tanenin sahip olduğu güç fiil haline gelerek kabuğu çatlatmış ve tane önceki durumuna nisbetle gelişerek bir yetkinlik kazanmıştır ki buna ilk yetkinlik

denmektedir. Daha sonra bu aktivite devam ederek tohum kendi suretinde başka taneler meydana getirir, bu duruma da son yetkinlik denilir. Buna göre her canlı türüne sahip olduğu görünümü veren onun nefsidir.

Muhtemelen yukarıdaki Aristocu tarif kendisini tatmin etmediği İçin Fârâbî Eflâtun gibi nefis-beden ikileminden hareketle nefsin bedenden bağımsız basit bir cevher olduğu sonucuna ulaşır. Şu halde nefis fizyolojinin veya sinir hücrelerinin bir fonksiyonu değil manevî bir cevherdir. Ne var ki filozof bu iki yaklaşım arasındaki çelişkinin farkındadır; zira nefis sûret ise manevî cevher, manevî cevher ise sûret olamaz. Bu açmazdan kurtulmak için Fârâbî mahiyeti itibariyle nefsin cevher, cisimle olan sıkı ilişkisi sebebiyle de sûret olduğunu söyler. Tabiatıyla bu anlayış nefsin bedenle birlikte yaratıldığı fikrini de beraberinde getirmektedir. Fakat ölümle birlikte sûret dağılacağına göre bu durum insan nefsinin ölümlü olduğu fikrine yol açar ki bu husus aşağıda tartışılacaktır.

Fârâbî nefsin basit bir cevher oluşunu, onun maddeden bağımsız olan kavramları algılayışından, bu işi herhangi bir organa gerek duymadan yapışından ve nihayet zıtları bir hamlede birlikte kavrayışından yola çıkarak kanıtlamakta, maddî olan bir şeyin bu aktiviteyi göstermesinin mümkün olmadığını söylemektedir.

Bundan sonra filozof Eflâtuncu bir anlayışla nefsî, nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısma ayırarak inceler. Bunlardan ilki bütün canlılarda ortak olarak bulunan beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahiptir. Hayvanî nefiste bunlara hareket ve algı güçleri katılır. Bu kategorideki varlıkların hareketinin başlıca iki kaynağı vardır: Hoşa gideni elde etme doğrultusunda hayvanı tahrik eden istek gücü ile sevilmeyen, zararlı ve korkulu şeylerden uzaklaşmayı sağlayan öfke gücü. Algı gücü de iki kaynaktan beslenmektedir. Bunlar beş duyu ile hayal (mütehayyile). vehim, düşünme ve hatırlama şeklindeki psikolojik güçlerden oluşmaktadır. Bu konuda Fârâbî'nin ortak duyu ile hayal güçleri arasında kesin bir ayırım yapmadığı dikkati çekmektedir. Ayrıca filozof vehim gücünü hayvanlardaki içgüdü karşılığında kullanırken bu insanlarda düşünme gücü (müfekkire) olarak tezahür etmektedir (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 87-100; ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 74; et-Taʿlîkāt, s. 38-39, 47, 50-91). Nefsin en gelişmiş kısmı olan insanî nefse ise "düşünen nefis" (ennefsü'n-nātıka) adı verilmektedir ki bu da

akıldan ibarettir.

5. Bilgi Teorisi. Fârâbî bilginin kaynağının duyular olduğunu savunarak Eflâtun'un "doğuştan bilgi" teorisini reddeder. Ona göre yeni doğmuş bir çocuğun zihni bomboştur; fakat düşünme melekelerine ve algı aracı durumundaki duyu organlarına sahiptir. Bu organlar vasıtasıyla çocuk bilinçsiz olarak dış dünyadan sürekli izlenimler alır. Zaman içinde bölük pörçük ve gelişigüzel oluşan bu bilgi birikimi şuurun teşekkülü ile ifadesini bulunca bazıları çocuğun bunları doğuştan getirdiğini zannederler. Halbuki akıl duyu deneylerinden başka bir şey değildir. Bu deneyler ne kadar çok olursa insan zihni o kadar mükemmel akla sahip sayılır. Şu var ki duyular nesneleri bulundukları şekliyle algıladığı için duyu bilgileri tikeldir; akıl ise bunların analiz ve sentezini gerçekleştirip tümelin bilgisine ulaşır ve mukayeseler yaparak yeni bilgiler üretir. Aklî bilginin temelini duyu bilgileri oluşturduğu için filozof sonradan Kant'ın da tekrarlayacağı şu cümleyi ısrarla vurgular: "Duyu verileri dışında aklın kendisine özgü bir işi yoktur" (el-Cemʿ, s. 99).

Bilginin kaynağı konusunda buraya kadar tam bir sensualist gibi davranan Fârâbî, duyulardan gelen izlenimlerin akıl tarafından nasıl bir işleme tâbi tutulduğunu, bir başka deyişle aklın nasıl soyutlama yaptığını açıklarken Aristo'dan beri Meşşâî gelenekte devam eden psikolojik akıllar teorisine başvurur. Bu da Aristo'nun güç ve fiil ayrımından kaynaklanan bir teoridir. Bu doktrine göre güç halindeki bir şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz. Şu halde güç halindeki insan aklı kendiliğinden bilgi üretemez; onun kendi dışındaki bir etken tarafından fiil alanına çıkarılması gerekir. Bu etken sürekli fiil halinde bulunmalıdır, aksi halde etken olamaz. Böyle bir gerekçeden yola çıkan Aristo, güç halindeki insan aklına dışarıdan tesir eden ve daima aktif durumda bulunan bir faal aklın varlığından söz etmiştir. Böylece katı bir rasyonalist olarak bilinen Aristo, bilginin irrasyonel bir kaynaktan geldiğini savunmakla bu konuda eleştirdiği hocası Eflâtun'a hayli yaklaşmış gözükmekte ve faal aklın varlığını kabul etmekle de İşrâkîliğe kapı açmış bulunmaktadır.

İslâm filozofları arasında akıl kavramını çeşitli eserlerinde bütün boyutlarıyla inceleyen düşünür Fârâbî olmuştur. Özellikle Meʿâni'lʿaḳl adlı risalesinde bu terimin halk dilinde, kelâm terminolojisinde. Aristo'nun II.

Analitikler'inde, Nikomakhos Ahlâkı'nın altıncı kitabında. De Anima ve Metafizika'da hangi anlamlara geldiğini tartışmaktadır. Ona göre akıl öncelikle amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılır. Amelî akıl, insana özgü her türlü dengeli davranışı ortaya koymada etken olan akıldır. Nazarî akıl ise nefis cevherinin gelişip olgunlaşarak akıl cevherine dönüşmesinden ibarettir. Özne-nesne ilişkisinde duyulardan gelen izlenimler nazarî akıl tarafından üç aşamalı bir değerlendirmeye tâbi tutulur ve her aşamadaki bilgi akıl olarak adlandırılır. a) Güç halindeki akıl (el-aklü'l-heyûlânî, el-akl bi'l-kuvve). Bir bakıma nefis veya nefsin bir cüzü ya da gücüdür. Varlığa ait renk ve şekilleri soyutlayarak kavram haline getirme gücüne sahip olan bu akıl, üzerine damga basılmamış pürüzsüz mum gibidir; faal aklın etkisi olmadan kendiliğinden faaliyete geçip soyutlama yaparak bilgi üretemez. Filozof bu durumu güneşle göz arasındaki ilişkiyle izah eder; nasıl ki güneş ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamazsa faal akıl da feyzini göndermedikçe insanın sahip olduğu bu pasif akıl hiçbir şey bilemez. b) Fiil halindeki akıl. Güç halindeki aklın aktif duruma geçmesidir. Bu aşamada akıl soyutlama yaparak maddeden tam bağımsız bilgilere ulaşır. Bu sayede insan kendini bildiği gibi küllî ve aksiyomatik bilgilere de sahip olur. Bu mertebedeki akılla bilgi özdeşleşmiştir; tıpkı mum üzerine basılan damgadaki yazı ve motiflerin muma geçmesi, mumun da artık bir damgaya dönüşmesi gibi. c) Müstefâd akıl. Duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan bu akıl insanın ulaşabileceği en yüksek düzeydir; sezgi ve ilhama açık olduğu için faal akılla ilişki kurma imkânına sahip bulunmaktadır. İnsan teorik düzeyde düşünme ve akıl yürütme imkânına bu akıl sayesinde ulaşır. Fârâbî, sisteminin bütününe hâkim olan hiyerarşinin burada da söz konusu olduğuna dikkat çeker ve bir önceki aklın sonraki için madde, onun da suret durumunda bulunduğunu belirtir (Meʿâni'lʿakl s. 49-56; el-Medînetu l-fâżıla, s. 101-104; ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 74-75).

6. Eflâtun'la Aristo'yu Uzlaştırma Çabası. Helenistik ve patristik dönemlerde birçok filozof, felsefenin birliği tezini savunma amacıyla Eflâtun'la öğrencisi Aristo'nun felsefî doktrinlerini uzlaştırma doğrultusunda çeşitli eserler kaleme almışlardır. İslâm filozofları içinde yalnız Fârâbî, bu iki filozofun sistemleri arasında temele ilişkin bir fark bulunmadığını, farklılığın basit ve yüzeysel olduğunu ispat için el-Cemʿ beyne reʾye-yi'l-hakîmeyn adlı bir eser yazmıştır. Şüphesiz Fârâbî

açısından bu uzlaştırma teşebbüsünün arkasında yatan gerçek sebep filozofun “tek hakikat” ilkesine sıkı sıkıya bağlı oluşudur. Ona göre hakikat tektir, teaddüt etmez. Bu iki filozof da hakikati dile getirdiklerine göre, muhtelif zaman ve zeminde değişik terimlerle ortaya koydukları fikirler ilk bakışta farklıymış gibi gözükse de bunları yorumlamak suretiyle bir ortak paydada uzlaştırmak ve böylece felsefenin birliğini ortaya koymak mümkündür. Öte yandan hakikatin birliğini savunan bir filozofun dinle felsefeyi de uzlaştırmak durumunda olduğu kendiliğinden gündeme gelmektedir ki esasen onun sisteminin bütününde bu husus açıkça görülmektedir. Sonuç olarak Fârâbî Eflâtun’la Aristo’nun görüşlerini uzlaştırma çabasında başarılı olamamışsa da bu husus, onun engin bir düşünce dünyasına sahip olduğunu göstermesi ve başka eserlerinde rastlanmayan bazı görüşlerine ulaşmaya imkân sağlaması açısından önemlidir (Bk CEM‘BEYNE RE’YEYİ’-HAKÎMEYN).

7. Ahlâk. Fârâbî’nin ahlâk felsefesinin temelini eğitim ve iyi davranışlar, son hedefini ise mutluluk oluşturmaktadır. İnsan mutlu olmak için yaratılmıştır ve sınırlı da olsa bu mutluluğu tek başına gerçekleştirme güç ve imkânına sahiptir. Şüphesiz her insanın iradeli davranışlarının belli bir amacı vardır; bu husus araştırıldığında görülür ki insan daima iyi ve mükemmel olanı kendisine amaç edinmekte ve o doğrultuda hareket etmektedir. Fakat bazı amaçlar daha mükemmeli elde etmek için araç sayılırken bazıları doğrudan amaçtır ve hiçbir şeye araç olamaz. Meselâ ilâç kullanma amaç değil sağlığa kavuşmak için bir araçtır; İlim ise doğrudan amaç olacağı gibi makam, mevki, şöhret ve servete araç yapılabilmektedir. Mutluluk öyle bir değerdir ki hiçbir şeye araç olmayıp doğrudan doğruya amaçtır. Çünkü insan mutluluğu elde ettikten sonra her türlü tatmini onda bulup başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz (Fuṣûlü’l-medenî, s. 62; et-Tenbîh, s. 47-49). Ancak bazı insanlar mutluluğu servette, bazıları maddi nazlarda, bazıları politik güçte, bazıları da bilgide arar; Fârâbî’ye göre ise gerçek ve en yüksek mutluluk bilgiyle aydınlanmaktır. Bu da insan aklının olgunlaşıp faal akılla irtibat kurması (ittisal) ve evrensel bilgiyle aydınlanması olayıdır. Böyle bir mutluluğa sıradan insanlar değil ancak peygamberler ve filozoflar ulaşabilir. Şu halde bu mutluluğun gündelik dildeki mutlulukla yani bedenî hazlarla, refah veya geçici tatminlerle bir ilgisi yoktur. Gerçek mutluluk, insan aklının maddenin hâkimiyetinden bütünüyle sıyrılıp manevî bir varlık olan faal aklın feyziyle aydınlanması ve ondan pay almasıdır.

Fârâbi'ye göre her insan iyiliğe ve kötülüğe eşit ölçüde yatkın olarak doğar. Şüphesiz bu durum, ahlâk konusunda eğitimin ve alışkanlıkların son derece önemli olduğunu göstermektedir. Her şeyden önce ahlâk pratik bir ilim olduğu için yaparak ve yaşayarak öğrenilir. Nasıl ki herhangi bir sanatı öğrenip o konuda gerekli beceriyi kazanmak için çok alıştırma yapmaya ve tekrara ihtiyaç varsa ahlâklı olabilmek için de iyi ve güzel davranışları benimseyip onları huy ve ikinci bir karakter haline getirmeye ihtiyaç vardır. Ahlâk alışkanlıklar sonucu kazanıldığına göre değişebilmektedir (Fuṣûlu'l-medenî, s. 30-31). Şu halde insanın mutluluktan pay alabilmesi için kendisini mutluluğa götürecek erdemli davranışları kazanma ve kazandıktan sonra onları koruma konusunda sürekli ve ciddi çaba göstermesi gerekir. Erdemli davranışın ne olduğu hususuna gelince, bu konuda Fârâbî Aristo gibi düşünmekte ve ifrat-tefrit denen iki aşırı uçtan uzak, eksiği ve fazlası olmayan dengeli bir davranışa önem vermektedir. Meselâ yiğitlik korkaklıkla saldırganlık, cömertlik cimrilikle savurganlık arasında dengeli, dolayısıyla erdemli birer davranıştır. Ne var ki ahlâkî faziletler söz konusu olduğunda orta yolu bulmak nisbeten kolay olsa da bilgi ve adalet gibi erdemlerde bu husus yeterince belirgin değildir (a.g.e., s. 36-40).

Fârâbî bütün insanlığın sahip olduğu faziletleri nazarî, fikrî, ahlâkî ve amelî olmak üzere dört kategoride değerlendirir. Nazarî faziletler, a priori ve aksiyomatik bilgi türlerinden başlayarak bütün teorik ilim dallarını ve varlığın en son ve en yüksek ilkesi olan Allah ile manevî varlıklar hakkındaki bilgileri ifade eder. Ancak halkın teorik alandaki bilgileri yüzeysel olup genel kabullere dayanırken seçkinlerin bilgisi mantıkî kanıtlara dayanmaktadır. Fikrî faziletler, düşünme gücünün fert ve millet için en yararlı olanı araştırma çabasıdır. Özellikle bu erdemin ahlâkçılarla kanun koyucularda bulunması gerekir. Bununla birlikte sanatta ve pratik hayatta faydalı ve güzel olanı araştırıp ortaya koyma faaliyeti hep fikrî faziletlerin ürünüdür. Ahlâkî faziletler insanın iradeli davranışlarında her türlü aşırılıktan uzak olarak iyiyi, doğruyu ve güzeli amaç edinmesidir. Bu konuda eğitim ve öğretimin önemi büyüktür. Amelî faziletler, insanın çeşitli sanat ve mesleklere karşı eğilimlerini geliştirerek o alanda iyi yetişmesi anlamına gelmektedir. Fârâbî bu alandaki erdemlerin gelişmesi için teşvik, rekabet ve yerine göre zorlamanın gerekli olduğunu söyler (Taḥṣîlü's-saʿâde, s. 68-76).

Fârâbi’nin ahlâk felsefesinde nihaî amaç mutluluk olmakla birlikte tamamen metafizik ve mistik bir kuruntudan ibaret olan bu mutluluk anlayışının insanın beklentileri ve hayatın gerçekleriyle hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Çünkü mutlu olmak için düşünce hayatının ve ahlâkî faziletlerin tek başına yeterli olmayacağı tartışma götürmez bir gerçektir. Dünyevî hiçbir şeye sahip olmayan birini mutlu saymak mümkün müdür? Nitekim Aristo, bir tek kırlangıcın veya sadece güneşli bir günün baharın geldiğini göstermeye yetmeyeceğini söyleyerek mutluluk olayında dost, servet, sağlık, siyasî nüfuz, soyluluk ve mükemmel bir fizikî yapıya sahip olma gibi dış faktörlerin de önemli payı bulunduğunu belirtir (Bk Kaya, s. 242). Fakat Fârâbî bu gerçekleri hiç hesaba katmaz. Şüphesiz bu durum, onun mistik tavrından ve ay altı âleminde organik ve inorganik varlıklarda ortaya çıkan her türlü aktiviteyi mahiyeti dahi bilinmeyen faal akla bağlama düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Öte yandan Fârâbî’nin mutluluk anlayışının İslâm’daki mutluluk telakkisiyle de bağdaşır bir yanının bulunmadığına işaret etmek gerekir. Zira İslâm’a göre bir mümin için en yüce mutluluk Allah’ın rızâsını kazanmaktır. Bunun sonucunda mümin cennete ve Allah’ın cemâlini müşahedeye nâil olacaktır. Bu da ancak ilâhî emir ve yasakları titizlikle uygulamak, ahlâkî faziletleri hayatın vazgeçilmez ilkesi saymak ve takva ölçüsünde samimi bir dinî hayat sürmekle gerçekleşir. Bu şekilde davranan kimsenin sosyal ve kültürel statüsü ne olursa olsun din onu hem dünyada hem de âhirette mutlu saymaktadır.

8. Siyaset. Erdemli bir hayatın ancak ideal bir toplumda gerçekleşeceği düşüncesi tarih boyunca filozof ve şairler için tatlı bir hayal olmuştur. Eflâtun’un Devlet diyalogunda tasarımını verdiği realiteden uzak ütopik devlet düzenine benzer bir düşünceye ilk defa Fârâbrnin el-Medînetü’l-fâżıIa’sında ve kısmen diğer eserlerinde rastlanmaktadır.

Fârâbî öncelikle devletin menşei meselesini tartışır; insan toplulukları bir arada yaşama ve devlet denen en üst düzeyde teşkilâtlanma fikrini nereden almışlardır? Bu soruya şu cevaplar verilebilir:

a) Genel varlık planındaki düzeni gören insan toplulukları kendi aralarında

da böyle bir sistem kurmayı düşünmüş olabilirler (ontolojik teori).

b) Kendi vücudunda kalp, beyin ve çeşitli fonksiyonlara sahip iç ve dış organların koordineli bir şekilde çalışmasını, kalbin beyne, onun da diğer organlara kumanda etmesini örnek alan insanoğlu devleti gerçekleştirmiş olabilir (biyoorganik teori).

c) İnsan doğuştan medenî bir varlıktır. Tek başına üstesinden gelemeyeceği ihtiyaçlarını karşılayabilmek için iş bölümünün ve dayanışmanın en yüksek düzeyde gerçekleşeceği büyük çapta bir örgütlenmeyi düşünerek devleti kurmuştur (fıtrat teorisi).

d) İnsan topluluklarının

bir arada yaşamasını sağlayacak iki önemli güç vardır: Sevgi ve adalet. Mutlu olma gayesiyle yaratılan insan mutluluktan tam olarak nasibini alabilmek için adaleti gerçekleştirecek güçlü bir kuruluşa ihtiyaç duymuş ve bu amaçla devleti meydana getirmiştir (adalet teorisi).

Daha sonra Fârâbî'nin insan topluluklarını sınıflandırdığı görülür ve bunu yaparken ihtiyaç, dayanışma ve ahlâkî yetkinliği gerçekleştirebilme imkânını bir kriter olarak daima göz önünde bulundurur. Buna göre insan toplulukları tam gelişmiş ve az gelişmiş olmak üzere ikiye ayrılabilir. Tam gelişmiş olan topluluklar küçük (şehir), orta (devlet) ve büyük (birleşik devletler) diye üç gruba ayrılır. Az gelişmiş topluluklar da aile, sokak, mahalle ve köy olmak üzere dörde ayrılır.

Filozofun medenî toplulukları bu şekilde sınıflandırmasında dikkati çeken husus eski Yunan'da böyle bir sınıflandırmanın bulunmayışıdır. Çünkü onlarda aile ve sitenin ötesinde devlet veya birleşik devletler fikri yoktur. Halbuki Fârâbî'nin devlet felsefesinde nihaî amaç bütün insanlığı içine alacak, ahlâkî erdemleri ilke edinmiş, iş bölümü ve sosyal dayanışmanın en mükemmel şekilde gerçekleştiği, sevgi ve saygının yaygın olduğu, hukukî ve sosyal adaletin tam olarak uygulandığı birleşik devletlerdir.

Fârâbî, medenî toplulukların tasnifinden sonra devlet (medîne) şekilleri üzerinde durarak bu konuda faziletli olan ve olmayan devlet diye başlıca iki

topluluktan söz eder. Faziletli devletin sadece bir şekli bulunurken faziletsiz devletler sapık, fâsık, değişebilen ve cahil olmak üzere dörde ayrılır. Bunlardan cahil devletin de altı ayrı şekli bulunmaktadır. Bütün bu devlet şekillerinin sınıflandırılmasında devlet reisinin zihnî ve ahlâkî yapısının, idarecilerin adalet, hukuk, ahlâk ve insanlık anlayışlarının belirleyici rolü vardır.

Filozof, erdemli devleti biyoorganik açıdan sağlıklı bir bedene benzetir. Önemine göre bedende her organın bir görevi vardır ve bunların verimli çalışmaları kalbe bağlıdır. Tıpkı bunun gibi devletin kurum ve kuruluşlarının da verimli ve koordineli çalışmaları devlet başkanının kabiliyet ve tutumuyla ilgilidir. Ancak kalp ve diğer organlar görevlerini tabii olarak yaparken devletteki kurum ve kuruluşlar hiyerarşik sistem içinde kendi kabiliyet, irade ve sorumluluklarının bilinci içinde görevlerini yapmak durumundadırlar. Burada başkoordinatör olarak devlet başkanının önemi ortaya çıkmaktadır. Fârâbî faziletli devletin ideal başkanında şu nitelikleri arar: Mükemmel bir fizikî yapı, sağlıklı anlama ve değerlendirme yeteneği, güçlü hâfıza, kıvrak zekâ, ifade ve üslûp güzelliği, bilim sevgisi ve tutkusu, yeme, içme, oyun, eğlence ve cinsel ilişki gibi geçici kaba hazlara düşkün olmama, doğruluk ve dürüstlük sevgisi, kişilik sahibi ve insanlık onuruna düşkün olma, adalet sevgisi, kararlılık ve uygulama cesareti, gönül zenginliği ve tok gözlülük. Bu on iki temel niteliğe sahip bulunan bir kimse hem erdemli devletin hem milletin hem de bütün yeryüzünün reisi ve imamıdır.

Fârâbî, bütün bu özelliklerin bir insanda bulunmasının güç bir şey olduğunun farkındadır. Bu durumda yapılacak şey, aşağıdaki altı özelliği taşıyan yeni başkanın bir önceki başkanın koyduğu kanunları uygulaması olacaktır. Bu özellikler şunlardır: Bilge olmak, öncekilerin koyduğu kanun ve töreleri bilmek, öncekilerin görüş beyan etmediği bir konuda kanun koyabilecek kadar hukuk formasyonuna, yeni bir meseleyi çözebilecek üstün zekâya, kanunları halka kabul ettirebilmek için üstün ikna kabiliyetine ve savaş sırasında aldığı kararları yürütecek irade ve kudrete sahip bulunmak.

Bu üstün niteliklerin hepsi bir kişide bulunmayabilir. O takdirde devleti iki kişi yönetecektir. Bunlardan biri kesinlikle bilge olacak, öteki ise diğer

özelliklere sahip bulunacaktır. Bu niteliklerden her biri ayrı kişilerde bulunduğu takdirde devlet altı erdemli başkan tarafından yönetilecek demektir. Eğer devleti yöneten kadroda altı nitelikten beşi bulunup bilgelik bulunmayacak olursa o erdemli devlet başkansız sayılır ve her an tehlikeyle yüz yüzedir. Eğer bir bilge kişi bulunamayacak olursa giderek devlet yıkılır.

Fârâbî'nin faziletli bir toplum meydana getirmek üzere tasarımını verdiği erdemli devletin Eflâtun'un ütopik devletinin izlerini taşıdığında şüphe yoktur. Filozofların kral ve kralların filozof olmasını öneren Eflâtun'dan farklı olarak Fârâbî, kişinin dünya ve âhiret mutluluğunu ve toplumun dirlik ve düzenliğini sağlayacak bir nizam vaad eden Kur'ân-ı Kerîm'in ortaya koyduğu hayat tarzını da dikkate alarak "ilk reis" ve "imam" diye nitelediği ideal devlet başkanının şahsında yani İslâm halifelerinde Hz. Peygamber ile filozofun üstün özelliklerini birleştirmek istemiştir (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 117-174; es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 69-107).

9. Din Felsefesi. İslâm dünyasında henüz felsefe hareketleri başlamadan önce Mu'tezile kelâmcıları din felsefesi alanına giren meseleleri bütün boyutlarıyla tartışıp temellendirmeye çalışmışlardı. Daha sonra bu meseleler, kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan Ya'kūb b. İshak el-Kindî tarafından farklı bir yöntemle ele alınarak yorumlanmış, Fârâbî ile de en olgun düzeye kavuşturulmuştur. Filozofun, din felsefesinin en temel meseleleri olan ulûhiyet, nübüvvet ve meâd konularına dair düşünceleri şöyledir:

a) Ulûhiyyet. İnsan aklının ulaşabildiği en genel kavram varlık, en kutsal kavram ise Tanrı'dır. Fârâbî'ye göre mantık bakımından varlık denen şey hakkında "zorunludur, mümkindir" şeklinde ancak iki ifade kullanılır. Zorunlu varlık (vâci-bü'l-vücûd) özü itibariyle zorunlu olandır. Onun varlığı bir an için yok farzedildiğinde bu durum mantıkî İmkânsızlığa yol açar ve bu takdirde varlığın oluşumu, genel varlık planındaki düzen ve her şeye rağmen irade dışında meydana gelen birçok olay izah edilemez olur. Filozofa göre Tanrı hakkında yokluktan söz edilemez; varlığının hiçbir sebebi bulunmamaktadır ve var olan her şeyin ilk sebebi O'dur; hiçbir şey O'nun varlığına delil olamaz, aksine O her şeyin delilidir. Şu halde O'nun varlığı tam ve mükemmeldir.

Allah’ın varlığını ispat konusunda ilk defa Fârâbî’nin ortaya koyduğu bu ontolojik delil zorunlu ve mükemmel kavramlarından yola çıkılarak hazırlandığı için bu konudaki kozmolojik delillerden daha çok doyurucu sayılmaktadır. Daha sonra bu delil İbn Sînâ ve St. Anselm tarafından geliştirilmiş, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozoflarca da farklı şekillerde ifade edilmiştir.

Mümkin varlığa gelince o özü itibariyle zorunlu olmayandır, varlığı yok sayıldığında herhangi bir mantıkî imkânsızlık ortaya çıkmaz; onun yokluğu genel varlık düzeni içinde fark bile edilmez. Başka bir ifade ile mümkin kategorisine giren varlıkların bir sebebi bulunmakta ve bunlar varlıklarını başkasından almaktadırlar. Mümkin varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğundan en sonunda

zorunlu bir ilk varlıkta nihayet bulmaları gerekir. İşte bu ilk varlık Tanrı’dır (ʿUyunü’l-mesâilʾ, s. 66-67). Fârâbî’nin mümkin varlık kavramından yola çıkarak Tann’nın varlığını ispata yönelik bu yöntemi de “imkân delili” adıyla anılmaktadır. Bunlardan başka onun Aristo’dan beri bilinen hareket delili, kelâmcılann çokça başvurduğu hudûs delili ile gaye ve nizam delili gibi kozmolojik delillere de başvurduğu bilinmektedir.

Fârâbî, Allah’ın varlığını ontolojik ve kozmolojik delillerle ispata çalıştıktan sonra sıfatların yorumuna geçer. Şüphesiz bu mesele Allah-âlem ilişkisini de ihtiva ettiği için son derece karmaşıktır. Gerçekte filozofların bu konuda genel eğilimi. Allah’ın birliği ilkesini zedeler endişesiyle zât-sıfat arasında herhangi bir ayrım yapmama veya O’nu selbî sıfatlarla niteleme yönündedir. Bununla birlikte zâtı itibariyle hiçbir şeye benzemeyen o aşkın varlığın sadece zihnî bir kavram değil mutlak ve biricik hakikat olduğunu ifade edebilmek için sıfatlarından da söz etmenin gerekliliği ortadadır. Bundan dolayı Fârâbî Allah’a sıfat isnat etmede bir sakınca görmez. Ancak bu konuda Kur’ân-ı Kerîm’den ziyade felsefede kullanılan terimleri tercih eder. Meselâ Allah’ı ilk (evvel), bir (vâhid), ilk var olan (el-mevcüdü’l-evvel), İlk prensip (el-mebdeü’l-evvel), ilk sebep (es-sebebü’l-evvel), biricik varlık (el-vücûdu’l-vâhid), zorunlu varlık (vâcibü’l-vücûd) ve sırf iyi (hayrun mahz) şeklinde nitelediği gibi alîm, hakîm, mürîd, hak, hay, akıl, âkil ve maʿkūl sıfatlarıyla da niteler. Allah’ın kâmil bir varlık olduğunu ifade etmek üzere ona isnat edilen sübûtî ve zatî

sıfatlar ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun bir tek hakikate delâlet etmektedir; bu sıfatlar O'nun zâtında herhangi bir çokluğun bulunduğunu değil O'nun aşkın ve kâmil bir varlık olduğunu göstermektedir. Meselâ Allah mutlak anlamda şuur sahibi olduğu için akıl, kendisini bildiği için âkil ve kendisi tarafından bilindiği için de ma'kūldür; yani bu üç terim aynı zâtı ifade etmektedir. Allah kendi kendine yeterli bir varlık olduğundan O'na yetkinlik ve üstünlük ifade eden hangi sıfat izafe edilirse edilsin bu durum O'nun kemaline hiçbir şey katmış olmaz, sadece bizim O'nu daha iyi anlamamıza yardımcı olur (el-Medînetü'l-fâżıl, s.46-49, 59-60; Risâletü Zînüni'l-kebîr, s. 5-6).

Filozofun Allah'a ilim, irade ve kudret sıfatlarını da isnat ettiği görülmektedir.

Ancak Allah'ın bilgisi küllî ve zaman üstü olduğundan bu konuda geçmiş, şimdi ve gelecek gibi mümkin varlıklar alanında geçerli olan zamana ait birim ve kavramlar söz konusu değildir. Zira Allah'ın kendi zâtını bilmesi, her şeyi bilmesi ve varlığın meydana gelmesi için yeter sebep sayılmaktadır. Bu da ilim, irade ve kudret sıfatları arasında bir fark bulunmadığı anlamına gelir. O'nun bilgisi, insan bilgisi gibi özne-nesne ilişkisi sonucu herhangi bir aracıya veya organa bağlı olarak bölük pörçük bir şekilde oluşmuş değildir. Fârâbî'nin felsefesinde yer alan bu görüş, daha sonra başta Gazzâlî olrnak üzere kelâmcılar tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir (Bk. ilim). Allah zâtını bilir ve bunun sonucu olarak evreni ve evrendeki her şeyi de bilir. Allah ezelden beri zâtını bildiğine ve bu bilgisi ezelî olduğuna göre bilgisinin gereği olarak varlık kazanan âlem de ezelîdir; yani âlemin var olmadığı hiçbir zamandan söz edilemez. Ancak âlem zaman bakımından ezelî ise de zât ve mertebe bakımından Allah'tan sonra gelir (ed-deʿâva'l-ḳalbiyye, s. 7). Bununla birlikte Fârâbî sudûr şeklinde de olsa âlemin yoktan yaratılmış olduğunu ve sonunda yine yok olacağını kabul eder. Özellikle Eflâtun'la Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmaya çalışırken şöyle der: "Âlemin zaman bakımından bir başlangıcının bulunması imkânsızdır. Fakat bu konuda şöyle söylemek doğru olur: Yüce yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, onun hareketi sonucunda zaman meydana gelmiştir" (el-Cemʿ, s. 101).

Münezzeh ve müteâl bir Tanrı fikrine ulaşmak için filozofun sıfat diye

zikrettiği kavramlar Allah'ın zâtının birer yansıması şeklinde düşünülmüş olup gerçekte hepsi de zâta indirgenmektedir. Şunu belirtmek gerekir ki gerek Allah-âlem gerekse Allah-insan ilişkisi konusunda Kur'ân-ı Kerîm'in ortaya koyduğu "yaratan, yöneten, dalından düşen yaprağın düşüşünü ve kalpten geçen duyguları dahi bilen, kullarına şah damarından daha yakın olan" Allah telakkisiyle Fârâbî'nin Tanrı anlayışı arasında temelde olmasa bile sıfatların yorumundan kaynaklanan bir fark vardır.

b) Nübüvvet. Bütün semavî dinler vahye dayanır. Peygamber Allah tarafından üstün yeteneklerle donatılmış, O'nun emir ve iradesini insanlara ulaştırmakla görevlendirilmiş üstün bir şahsiyet olarak kabul edilir. Sistemini "tek hakikat" ilkesi üzerine kuran ve bir müslüman filozof olan Fârâbî nübüvveti, akılla nakli veya felsefe ile dini bir ortak paydada toplamaya en elverişli vasıta olarak görür; bunun için de vahyin mahiyetini, ulvî âlemle süflî âlem arasındaki ilişkiyi sağlayan peygamberin vahyi nasıl aldığını kendine has bir yöntemle açıklamaya çalışır. Filozofun birçok problemi çözmede sihirli bir formül gibi başvurduğu faal akla bu konuda da rol verdiği görülmektedir. Fakat vahiy gerçeğini rüya olayı ile irtibatlandırarak akılla duyu arasında aracı durumunda bulunan muhayyile gücünün etkinliğine bağladığı için önce bu ilişkinin nasıl kurulduğunu görmek gerekir. Ona göre muhayyile gücü bir yandan sürekli bir şekilde duyulardan gelen izlenimleri alarak düşünme gücüne iletmekte, öte yandan da istek gücünün etkisi altında bulunmaktadır. Muhayyile gücü ancak uykuda iken bu güçlerin etkisinden kurtulup serbest kalır. Ne var ki muhayyile gücü daha önce aldığı izlenimleri koruyup sakladığı için serbest kalabildiği uyku halinde onların üzerinde birtakım işlemlerde bulunur; meselâ onların analiz ve sentezini yaptığı gibi taklitlerini de (sembol) oluşturabilir. Bedenin mizacına göre fonksiyoner olan muhayyile duyu, düşünce ve duygulara ait izlenimleri ya oldukları gibi veya bir benzeriyle taklit ederek canlandırır. İşte rüyada yaşanan çeşitli olaylar, görülen güzel ve çirkin manzaralar uyku sırasında serbest kalan muhayyile gücünün etkinliklerinin bir sonucudur.

Faal aklın etkisiyle güç halinden fiil alanına çıkan insan aklı müstefâd akılda son yetkinliğe ulaşarak metafizik bilgiye (vahiy, ilham) açık hale gelmektedir. Bu mertebedeki akıl nazarî ve amelî olmak üzere çift yönlü bir fonksiyona sahiptir. Faal aklın etkisi müstefâd akıldan sonra muhayyile

gücüne ulaşınca, bu güç nazarî ve amelî alanlara ait olmak üzere aldığı etkileri kendi şekilleriyle muhafaza ettiği gibi başka şekillerde de canlandırır. Bunlar maddî varlık alanına aitse gerçekleşen rüyalar (rü'yâyı sâdıka), manevî varlıklarla ilgili ise gaipten haber verme (nübüvvet) tarzında ortaya çıkar. Bu durum pek nâdir olarak bazı kimselerde uyanıkken de gerçekleşir.

Bu temellendirmelerden sonra artık filozof, peygamberlerin metafizik varlıklar ve âhiret ahvaliyle ilgili verdikleri bilgilerin, kabir hayatı, cennet ve cehennem hakkında yaptıkları tasvirlerin mahiyetini rahatlıkla izah edecektir. Şöyle ki:

Bir insanın muhayyile gücü son derece gelişmiş olursa ve aldığı her türlü izlenim bu gücü pek etkilemiyorsa o zaman tıpkı uykudaki gibi uyanıkken de serbest kalabilir ve faal akıldan gelen etkileri duyu gücünde canlandırabilir. Bunlar ortak duyuda da temsilî olarak canlanınca görme gücünü etkiler ve buradan dışa yansıyarak saydam bir ortam olan havada görünmeye başlar. Sonra göz bu görüntüleri algılayarak tekrar ortak duyu ve muhayyile gücü vasıtasıyla değerlendirir. Böylece faal aklın sunduğu bilgiler o insan tarafından bizzat görülmüş olur. Bir insanın, böylesine mükemmel bir şekilde gelişmiş olan muhayyile gücü sayesinde ulaşabileceği en son mertebe nübüvvet mertebesidir. Bu mertebedeki insan faal akıldan (Cebrail) gelen feyzi (vahiy) düşünmeye ve akıl yürütmeye gerek kalmadan bir anda uyanıkken de alır. Böylece ulvî âlemlere ait varlıkları gerçekten görür, hal ve istikbale dair bilgiler verir. Dünyada bir örneğinin bulunması imkânsız olan bu son derece güzel ve mükemmel varlıkları görerek Allah'ın kudret ve azameti karsısında hayranlık duyar. Bundan daha aşağı mertebede bulunan velîler bazı keşif ve ilhamlara mazhar olsalar da ruhanî varlıkları göremezler. Sıradan halka gelince, onların muhayyile gücü zayıf olduğundan uykuda da uyanıkken de faal akılla asla ilişki kuramazlar (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 108-116; Risâletü Zînûni'l-kebîr, s. 8; es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 79-80).

Fârâbî nübüvvet kavramını bu şekilde yorumlamakla din ile felsefenin aynı kaynaktan yani faal akıldan geldiğini, dolayısıyla aralarında mahiyet farkı değil sadece derece farkının bulunduğunu göstermek istemiştir. Ona göre aynı hakikati farklı terim ve yöntemlerle değişik kesimlere aktaran din ile

felsefe arasında sanıldığı gibi bir uçurum yoktur, bunları bir ortak paydada toplamak mümkündür. Öte yandan bazılarının iddia ettiği gibi (Bk. İbn Tufeyl, s. 63) bu teziyle Fârâbî, akıl ve düşünce gücü sayesinde faal akılla ilişkiye geçen filozofu bu ilişkiyi muhayyile gücüyle gerçekleştiren peygamberden daha üstün tutmuş değildir. Yukarıda belirtildiği üzere faal aklın etkisi önce peygamberin müstefâd aklına, oradan da son derece gelişmiş olan muhayyile gücüne ulaşmaktadır. Şu halde böylesine mükemmel iki algı gücüne sahip bulunan peygamber sadece akıl gücüyle yetinen filozoftan üstün olacaktır. Buna göre her peygamber filozoftur, fakat her filozof peygamber değildir.

Din ile felsefeyi uzlaştırmanın ötesinde Fârâbî'nin nübüvvet meselesini bu derece temellendirmek isteyişinin önemli bir sebebi de Asr-ı saâdet'ten sonra hızla yayılan fetihlerin neticesinde İslâm dünyasında peygamberlik karşıtı hareketlerin ortaya çıkmış olmasıdır. Kaynağını çeşitli inanç ve düşüncelerden alan bu tür hareketlere İslâm toplumundan da katılanlar olmuş ve yaygın kanaate göre İbnü'r-Râvendî ile Ebû Bekir er-Râzî gibi düşünürler peygamberlik kurumunu eleştirerek İslâm toplumunda inanç bunalımına yol açmak istemişlerdir. Başta Mu'tezilî ve Sünnî kelâmcılarla filozof Kindî olmak üzere birçok âlim bunlara karşı müstakil eserler kaleme almışlardır. Fârâbî de yaşadığı dönemin güncel meselelerinden biri olan nübüvvet konusunda üzerine düşen görevi yerine getirmek amacıyla peygamberliği aklî ve ilmî açıdan yorumlayarak vahyin ve mucizenin aklen de mümkün olduğunu ispat etmek istemiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki hiçbir zaman bu teoriden nübüvvetin kesbî olduğu sonucu çıkarılamaz. Çünkü faal akıl kanalıyla gelen ilâhî vahyi ancak üstün yaratılıştaki peygamberler alabilir.

Nübüvvet konusunda ortaya koyduğu bu orijinal teziyle Fârâbî, peygamberlik düşüncesine yabancı olan ve rüya vasıtasıyla da olsa metafizik âlem hakkında bilgi edinmenin imkânsızlığını savunan Aristo'dan büsbütün ayrılmıştır. Ayrıca onun bu tezi İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Meymûn, Albertus Magnus ve Spinoza tarafından benimsenmiştir.

c) Meâd. İnsanın yapısında var olan ebediyet duygusu, onu ruhun ölümsüzlüğü fikrine ve ölümden sonra ikinci bir hayatın varlığı üzerinde düşünmeye sevketmiştir. Hayatın ölümle noktalanacağı gerçeği karşısında

insanın duyduğu kaygı ve korkuyu gidermek için birçok iyimser görüş ortaya konmuşsa da bunlardan hiçbiri ferdî ruhun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra ikinci bir hayatın varlığı fikri kadar doyurucu olmamıştır. Fârâbî de meselenin çözümünü ruhun ölümsüzlüğü fikrine bağlamaktadır. Filozof nefsin bedenden bağımsız manevî bir cevher olduğunu, ölümden etkilenecek bir yapıya sahip bulunmadığını, bundan dolayı bedenden sonra da varlığını devam ettireceğini söyler. Ayrıca nefsin var olabilmesi için bedenin şart olduğunu, fakat nefsin bir defa varlık alanına çıktıktan sonra varlığını devam ettirmesi için bedene ihtiyacı bulunmadığını belirtir. Bu arada Fârâbî Eflâtun'un savunduğu ruh göçü (metampsikoz) fikrini reddederek her bedenin bir ruhu bulunduğunu, ruhun bedenden bedene göç eden bir seyyah olmadığını kesin bir dille ifade eder (ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 75; et-Taʿlî-ḳāt. 51).

Fârâbi'ye göre nefis manevî bir cevher olduğuna ve akıl da onun en gelişmiş fonksiyonu sayıldığına göre ister güç ister fiil isterse müstefâd seviyesinde bulunsun akla sahip bulunan her nefsin ölümsüz olması gerekir; yani ölümsüzlük aklın bilgiyle aydınlanmasına bağlı olmayıp tamamen iradesi dışında insana verilen bir olgudur. Ancak Fârâbî ölümsüzlüğün aklî melekelerini çalıştırıp geliştirenlerin hakkı olduğunu da savunarak bir çelişkiye düşmektedir. Bu ikinci açıdan filozof nefisleri üç kategoride değerlendirir. 1. Doğuştan sahip oldukları akıl gücünü çalıştırıp (fiil alanına çıkarıp) bilgiyle aydınlanmayan cahillerin nefsi bedenle birlikte ebediyen yok olacaktır. 2. Güç halindeki akıllarını çalıştırıp fiil alanına yükselttikleri (bilgi ürettikleri) halde davranışlarını olgunlaştırmak için herhangi bir çaba göstermeyen fâsıkların nefsi ölümsüzdür, fakat ebedî olarak işkence görecektir. 3. Müstefâd akıl düzeyine yükselen ve ahlâkî erdemlerle de bezenmiş bulunanların, yani nazarî ve amelî hikmete sahip olanların nefisleri ise ebediyen mutlu olacaktır (el-Medînetü'l-fâżıla, s 142-144).

Fârâbî'nin ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili görüşleri arasındaki bu çelişkiye İbn Tufeyl dikkat çekmekte ve bu konuda daha büyük sakıncalar içeren bir başka iddiada bulunmaktadır. Ona göre Fârâbî, Aristo'nun Ethica Nicomachea'sı üzerine yazdığı ve günümüze ulaşmayan şerhinde mutluluğun sadece bu dünyada gerçekleşen bir olgu olduğunu, bunun dışında anlatılan her şeyin hurafeden ibaret bulunduğunu söylemiştir (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 62-63). Fakat İbn Tufeyl'in aktardığı bu bilgiyi eldeki veriler

karşısında kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Fârâbî temel eserlerinde ruhun ölümsüzlüğünü ve âhiret hayatının varlığını her vesile ile savunmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki İbn Tufeyl, Fârâbî'nin cahil ve sapık şehir halkının âhiretteki ceza ve mükâfatıyla ilgili görüşlerini aktarırken, "Bütün bunlar, bazı kimselerin diğerlerini aldatmak için kullandığı hile ve sahtekârlıktan başka bir şey değildir" şeklindeki

ifadesini (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 160) onun kendi düşüncesi sanmıştır. Ayrıca Fârâbî'ye yönelttiği eleştirinin devamında onun nübüvvet nazariyesini de yanlış yorumladığı görülen İbn Tufeyl'in verdiği bilgileri ihtiyatla karşılama zarureti ortaya çıkmaktadır.

Fârâbî, "Beden öldükten sonra ruh için ya mutluluk veya azap vardır. Her ruh lâyık olduğu şekilde farklı bir mutluluğa erecek veya azap görecektir; bu da adaletin gereği ve zorunlu bir olgudur" (ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 75) diyerek âhiret hayatının ruhanî olduğunu savunur. Dinî naslara ters düşen bu görüş maddenin her türlü eksikliği temsil ettiği, onun bulunduğu yerde mutluluğun tam olamayacağı fikrine dayanmaktadır. Stoa ve İskenderiye felsefelerinin uzantısı olduğu bilinen bu düşünceyi daha sonra İbn Sînâ er-Risâletü'l-aḍḥaviyye adlı eserinde felsefî açıdan temellendirmeye çalışacaktır. Gazzâlî ise âhirette cesetlerin dirileceğini açık bir şekilde bildiren Kur'an âyetlerine ters düşen bu görüşlerinden dolayı iki filozofu da tekfir etmiştir. Daha sonra gelen Ebül-Hasan el-Âmirî ve İbn Rüşd gibi filozoflar âhiretteki bedenin daha mükemmel bir yapıda olacağını, sonsuz ve sınırsız bir mutluluğu veya işkenceyi tadabilecek özellikte bulunacağını söyleyerek kelâmcılarla bir ortak noktada birleşmeye çalışmışlardır.

Etkileri. Genellikle İslâm felsefesi tarihinde Meşşâî okulun İbn Rüşd dönemine kadar olan yaklaşık 250 yıllık geçmişi ana hatlarıyla Fârâbî felsefesinin izlerini taşır. Onun kurmuş olduğu felsefî doktrin gerek öğrencileri ve eserleri, gerekse onu eleştiren düşünürler kanalıyla kısa zamanda Mâverâünnehir'den Endülüs'e kadar bütün İslâm coğrafyasına yayıldı. FârâbÎ'nin en seçkin talebesi olan Yahya b. AdÎ, hocasının ölümünden sonra Bağdat mantık okulunun başkanı sayılıyordu. Onun öğrencilerinden Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebû Bekir el-Âdemî, Îsâ b. Ali, İbn Zür'a, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbnü's-Semh, İbnü'l-Hammâr ve diğerleri tarafından bu doktrin devam ettirildi. Şunu da belirtmek gerekir ki

Fârâbî’nin ortaya koyduğu mantık külliyatından sonra hıristiyan Süryânîler artık bu alanda yazılmış Süryânîce kaynaklara başvurma ihtiyacını duymamışlardır (N. Rescher, s. 160). Onun yapmış olduğu ilimler tasnifi, bu sahada eser yazan İslâm müellifleri üzerinde olduğu kadar Ortaçağ Latin yazarları üzerinde de büyük ölçüde etkili olmuştur (İḥṣâʾü’l-ʿulum, mukaddime, s. 14-22).

Kaynağını Plotin’den alan ve Fârâbî felsefesinde sisteme kavuşan sudûr teorisi, buna bağlı olarak ittisal, saadet ve nübüvvet nazariyeleri İhvân-ı Safa ile İbn Sînâ başta olmak üzere İslâm ve Latin Ortaçağ filozofları üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak etkili olmuştur. Robert Hammond The Philosophy of Alfārābī and Its Influence on Medieval Thought (New York 1947) adlı eserinde skolastik felsefenin en ünlülerinden olan St. Thomas ile Fârâbî felsefesinin karşılaştırmasını yapmış ve St. Thomas felsefesinin âdeta Fârâbî sisteminin bir tekrarı mahiyetinde olduğunu göstermiştir.

Fârâbî’nin din felsefesinin en orijinal yanını oluşturan nübüvvet nazariyesi İbn Sînâ tarafından benimsenip geliştirilmiş, yahudi filozofu İbn Meymûn ile Yeniçağ filozoflarından Spinoza da vahiy ve ilhamın muhayyile gücünün bir fonksiyonu olarak gerçekleştiğini savunmuşlardır. Öte yandan Muhyiddin Îbnü’l-Arabî’nin vahdeti vücûd felsefesinde varlık mertebeleri nazariyesinin Fârâbî’ye ait sudûr teorisinden mülhem olduğu genellikle kabul edilmektedir.

Eserleri. Fârâbî’den geriye büyük küçük 100 den fazla eser kalmıştır. Zamanla çeşitli araştırmalara konu olan bu eserlerin bir kısmı Latince, İbrânîce, Türkçe, Farsça, İngilizce, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca ve Rusça’ya tercüme edilmişse de klasik kaynaklardan modern araştırmalara kadar gerek bu eserlerin sayısı gerekse isimleri üzerindeki tereddütler henüz giderilebilmiş değildir. Meselâ filozofun çağdaşı olan İbnü’n-Nedim’in el-Fihris tindeki eser sayısı yedi, Kādî Sâid’in Ṭabaḳātü’l-ümem’inde dört, İbnü’l-Kıftî’nin İḫbârü’l-ʿulemâʾ adlı eserinde yetmiş dört. İbn Ebû Usaybia’nın ʿUyûnü’l-enbâʾ adlı eserinde 113’tür. Özellikle bunlardan önemli bir kısmının günümüze kadar ulaşmadığı dikkate alınırsa bu konuda güvenilir bir eser listesi hazırlamanın güçlüğü ortaya çıkar. Fârâbî’nin günümüze kadar gelen önemli eserleri şunlardır:

1. el-Medînetü’l-fâżıla’. Fârâbî’nin Bağdat’ta telifine başlayıp Dımaşk’ta 941 -942 yıllarında tamamladığı ve ölümünden iki yıl önce Mısır’da iken tekrar gözden geçirerek konu başlıklarını düzenlediği bu eser, onun felsefî doktrinini ana hatlarıyla ortaya koyan en olgun eseri sayılmaktadır. Kitap ilk defa F. Dieterici tarafından yayımlanmış olup (Leiden 1895) günümüze kadar on beşten fazla baskısı yapılmış, ilmî neşrini ise Albir Nasrî Nâdir gerçekleştirmiştir (Beyrut 1968). Eser Almanca, Fransızca, İngilizce ve İspanyolca’dan başka Nafiz Danışman (İstanbul 1956) ve Ahmet Arslan (Ankara 1990) tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir.

2. es-Siyâsetü’l-medeniyye. Bazı kaynaklarda yanlış olarak es-Siyâsâtü’l-medeniyye şeklinde geçen eser Mebâdîʾü’l mevcudat adıyla da anılmaktadır (İbn Ebû Usaybia, III, 232). Muhteva ve üslûptaki olgunluğa bakarak filozofun bu eseri hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı söylenebilir. Ancak eserde bölüm ve konu başlıkları tesbit edilmediğinden iç plan itibariyle el-Medînetü’l-fâżıla kadar sistematik değildir. Bu iki kitap muhteva bakımından birbirini tamamlar mahiyettedir. İlk defa Luvîs Şeyho tarafından yayımlanan (Beyrut 1902) eserin daha sonra Haydarâ-bâd (1927. 1931), Leiden (1930) ve Bombay (1937) baskıları gerçekleştirilmişse de ilmî neşrini Fevzî Mitrî en-Neccâr yapmıştır (Beyrut 1964). Mûsâ b. Samuel b. Tibbon’un İbrânîce tercümesi Z. Phiüppowski tarafından neşredilmiş (London 1850), Dieterici’nin Almanca çevirisi de ölümünden sonra yayımlanmıştır (Leiden 1904). Eseri es-Siyāsetü’l-Medeniyye veya Mebādi’ul-Mevcūdāt başlığı altında Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas Türkçe’ye çevirmişlerdir (İstanbul 1980).

3. Kitâbü’l-Mille. İki bölüme ayrılan eserin birinci bölümünde genel olarak dinin, dinî liderin ve fıkıh ilminin felsefe ile olan yakın ilişkisi üzerinde durulur. Bu kısım el-Medînetü’l-fâżıla ve es-Siyâsetü’l-medeniyye deki bilgilerin âdeta bir tekrarı gibidir. İkinci bölüm ise İḥṣâʾü’l-ʿulûm’daki “medenî ilimler” başlığını taşıyan beşinci faslın büyük ölçüde tekrarı mahiyetindedir. Eserin tenkitli neşri Kitâbü’l-Mille ve nuṣûṣun uḫrâ başlığıyla Muhsin Mehdî tarafından gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1967).

4. İḥṣâʾü’lʿulûm. Filozofun ilimlerin tasnifine dair bu eserinin beşinci faslı “fi’l-İlmi’l-medenî ve ilmi’l-fıkh ve ilmi’l-kelâm” başlığı altında çeşitli

kütüphane kataloglarında müstakil bir kitap olarak yer almaktadır. Muhsin Mehdî Kitâbü'l-Mille ile birlikte bu kısmı da yayımlamıştır (s. 69-76). İḥṣâʾü'l-ʿulûm'un ilmî neşrini ilk defa Osman Emîn yapmış (Kahire 1350/1931), ikinci baskısında da (Kahire 1949) eserin önsözünü geliştirerek konu hakkında değerli bilgiler vermiştir. Eser Latince, İbrânîce, Almanca, Fransızca, İngilizce ve İspanyolca'dan başka

Ahmet Ateş tarafından İlimlerin Sayımı adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1955).

5. Taḥṣîlü's-saʿâde. Bazı kaynaklarda Neylü's-saʿâdât şeklinde de anılan eserde filozofun içtimaî, siyasî ve ahlâkî problemleri bir arada işlediği görülür. İçinde ilimler tasnifine de yer verilmekle birlikte kitap genel muhtevası itibariyle ahlâka dair bir eser sayılmaktadır. Haydarâbâd (1345) ve Bombay'da (1354) yayımlanan eserin ilmî neşrini Ca'fer Ât-i Yâsîn gerçekleştirmiştir (2. bs., Beyrut 1403/1983). Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçe'ye çevrilen eseri (Fârâbî, İstanbul 1940, s. 154-189) ayrıca Hüseyin Atay "Mutluluğu Kazanma" başlığıyla tercüme ederek Fârâbî'nin Üç Eseri içinde yayımlamıştır (Ankara 1974, s. 3-62; diğer dillere yapılan tercümeleri için bk. Cunbur v.dğr, s. 44).

6. et-Tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde. Mutluluk ahlâkını konu alan bu eser muhtevası itibariyle bir öncekinin devamı mahiyetindedir. et-Tenbîh ʿalâ esbâbi's-saʿâde olarak da anılan kitabın çeşitli baskılarından başka (Haydarâbâd 1346/1927, 1931; Bombay 1937; Kahire 1948) Ca'fer Âl-iYâsîn (Beyrut 1405/1985) ve Sahbân Halîfât (Amman 1987) tarafından ilmî neşirleri yapılmıştır. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan eseri Türkçe'ye çevirmişlerdir (Fârâbî, İstanbul 1940, s. 127-154). Kitabın Ortaçağ'da Latince'ye yapılan çevirisini H. Salman Recherches de thėologie ancienne et mėdiėvale içinde yayımlamıştır (XII, Paris 1940, s. 33-40). İbrânîce tercümesi British Museum'da bulunmaktadır (el-Mevrid, IV/3 (Bağdad 1395/1975), s. 253).

7. Fuṣûlü'l-medenî. Fârâbî'nin başta siyaset ve ahlâk olmak üzere çeşitli meselelere dair görüşlerinin kısa fasıllar halinde ifadesinden ibaret olan bu eser ilk defa D. M. Dunlop tarafından İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlanmış (Cambridge 1961), Fevzî Mitrî en-Neccâr da başka yazma

nüshalara dayanarak Fuṣûlün münteze῾ a adıyla daha mükemmel bir neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1971). Hanifi Özcan eseri Fusûlü'l medenî-Siyaset Felsefesine Dair Görüşler başlığıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İzmir 1987).

8. el-Cem῾ beyne re᾿yeyi'l-ḥakîmeyn. Eflâtun ile Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmak amacıyla kaleme alınan eserde ihtilâf konusu olan on üç mesele tesbit edilmiş, bunların farklı açılardan yorumlanmasıyla iki filozofun ortak bir noktada birleşecekleri ispat edilmeye çalışılmıştır. Eseri ilk defa F. Dieterici, eṯ-Ṯemeretü'l-marżiyye başlığı altında topladığı Fârâbî'ye ait bazı risaleler arasında yayımlamış (Leiden 1890, s. 1-33) ve bunları Alfārābi's philosophische Abhandlungen adıyla Almanca'ya çevirmiştir (Leiden 1892). Daha sonra bu risaleler el-Mecmû῾ adıyla tekrar yayımlanmıştır (Kahire 1325/1907). Eser Mahmut Kaya tarafından "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Felsefe Arkivi, sy. 24 (İstanbul 1984), s. 221 -254; diğer dillere yapılan tercümeleri için bk. el-Mevrid, IV/3 (Bağdad 1395/1975), s. 235).

9. el-îbâne῾an ġarażi Aristotâlis fî Kitabi Mâ ba῾de'ṭ-ṭabî῾a. Fârâbî, dört sayfa tutan bu risaleyi Aristo'nun Metafizika adlı eserini tanıtmak amacıyla kaleme almıştır. Filozof, kendi döneminde birçok kimsenin Aristo'nun bu eserini kelâma dair sanarak okuduğunu, fakat muhtevasını çok farklı bulunca şaşırdığını, halbuki on birinci makale (gerçekte on ikinci olacak) dışında teolojiyle ilgili bir bahsin bulunmadığını belirtir. Fârâbî'nin tesbiti gerçekten doğrudur; zira İbn Sînâ dahi Metafizika'yı kırk defa okuduğu halde bir türlü kavrayamadığını, ancak Fârâbî'nin bu risalesini gördükten sonra anlayabildiğini söyler (Bk. İbnü'l-Kıftî, s. 270). İlk defa Dieterici tarafından eṯ-Ṯemeretü'l-marżiyye içinde yayımlanan risalenin (Leiden 1890, s. 34-38) Kahire (1907), Haydarâbâd (1349/1930), Bombay (1937) baskılarından sonra Muhsin Mehdî ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1960). İbrânîce tercümesi bulunan eseri Dieterici Almanca'ya çevirerek Alfārābī's philosophische Abhandîungen içinde neşretmiştir (Leiden 1892, s. 54-60).

10. Me῾âni'l-῾akl. Kaynaklarda isminin başına "kitab", "risale" ve "makale" kelimeleri getirilerek zikredilen bu eserde Fârâbî akıl teriminin altı ayrı anlamı bulunduğunu söyler. Bunlardan Aristo'nun, II. Analitikleri

ile De Anima’sında söz konusu ettiği akıl kavramı üzerinde durarak bu gücün nasıl soyutlama yaptığını, bilginin aşama aşama nasıl meydana geldiğini anlatır. Dieterici tarafından eṣ-Ṣemeretü’l-marżıyye içinde yayımlanan eser (Leiden 1890, s. 39-48) daha sonra Kahire’de basılmış (1907, 1927), ilmî neşrini ise M. Boyges Risale fi’l-ʿaḳl adıyla gerçekleştirmiştir (Beyrut 1938). Ortaçağ’da De Intellectu başlığı altında Latince’ye tercüme edilen bu metni (Venedik 1495; Paris 1638) E. Gilson çeşitli nüshalarla karşılaştırarak “Les Sources grėco-arabes de l’Augustinisme Avicennisant; ou le texte mėdiėval de Intellectu d’Alfarabi” başlığıyla Archives d’histoire doctorinale et littėraire du Moyen, Age’da yayımlamıştır (I (Paris 1926), s. 149; IV (1929), s. 108-141). Eser Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (Fârâbî, İstanbul 1940, s. 190-206; diğer dillere yapılan tercümeleri için bk. M. Cunbur v.dğr., s. 4).

11. Risale Fîmâ yenbaği en yüḳaddem ḳable teʿailümi’l-felsele. Felsefe öğrencilerine bir kılavuz olmak üzere yazılan bu risalede Fârâbî İlkçağdaki yedi felsefe ekolünü tanıttıktan sonra Aristo’nun eserlerinin tasnifini yapmakta ve bu filozofun doktrinini anlayabilmek için uygulanması gereken yöntem üzerinde durmaktadır. Risale ilk defa M. A. Schmölders tarafından Latince tercümesiyle birlikte Documenta Philosophiae Arabum adlı eseri içinde (Bonn 1836, s. 3-10), daha sonra F. Dieterici tarafından eṣ-Ṣemeretü’l-marżıyye’de (Leiden 1890, s. 49-55) yayımlanmıştır. Haydarâbâd (1312/1894) ve Kahire (1907, 1910) baskıları da bulunan risaleyi Dieterici Almanca’ya çevirmiş (Leiden 1892), Mahmut Kaya da “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular” başlığıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir (Felsefe Arkivi, sy. 26 (İstanbul 1987), s. 185-192).

12-ʿUyûnü’l-mesâʾil. Ahlâk ve siyaset dışında Fârâbî felsefesinin özeti sayılabilecek olan bu eser ilk defa yine M. A. Schmölders tarafından Documenta Philosophiae Arabum’da (Bonn 1836, s. 24-34), daha sonra Dieterici tarafından eṣ-Ṣemeretü’l-marżıyye içinde (Leiden 1890, s. 55-65) neşredilmiştir. Delhi (13I2/1892) ve Kahire’de de (1907, 19I0) basılan eseri Dieterici Alfārābī’s philosophische içinde Almanca’ya (Leiden I892, s. 92-107), Mahmut Kaya “Felsefenin Temel Meseleleri” adıyla Türkçe’ye (Felsefe Arkivi, sy. 25 (İstanbul 1984), s. 203-212) çevirmişlerdir (Diğer

dillere olan tercümeleri için bk. el-Mevrid. IV/3 (Bağdad 1395/1975), s. 249).

13. Fuṣûṣü'l-ḥikem. Genel muhtevası itibariyle daha çok İşrâkî bir filozofun kaleminden çıktığı izlenimini verdiği için mevsukiyeti tartışmalı olan risale Fârâbî'nin eserleri arasında üzerine en çok şerh yazılanıdır. İlk defa İstanbul'da (1291), daha sonra Dieterici tarafından eṡ-Ṡemeretü'l-marżıyye içinde (Leiden 1890, s. 66-82) neşredilen eserin başka baskıları da vardır (Kahire 1907, 1916, 1924, 1926, Bombay 1937; Haydarâbâd 1343, 1345). Dieterici'nin yaptığı Almanca tercümesi

Alfārābī's philosophische içinde yayımlanmıştır (Leiden 1890. s 108-138).

14. el-Mesâʾilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetüʿanhâ (Leiden 1890; Kahire 1907, 1925; Haydarâbâd 1925. 1931; Bombay 1931). Cevâb (Cevâbât) li-mesâʾil süʿile ʿanhâ ve Mesâʾilü müteferriḳa adlarıyla da anılan eser, felsefe ve mantık alanında sorulan kırk üç soruya verilen cevaplardan oluşmaktadır. Eserin ilmî neşrini Ca'fer Âl-i Yâsîn gerçekleştirmiş ve Risâletâni felsefiyyetân içinde yayımlamıştır (Beyrut 1407/1987, 5. 79-116). Ortaçağ'da İbrânîce'ye çevrilen eseri Dieterici Almanca'ya (Leiden 1890), Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan Türkçe'ye (Fârâbî, İstanbul 1940, s. 42-57) çevirmişlerdir.

15. en-Nüket fîmâ yeṣıḥḥu ve mâ lâ yeṣıḥḥu min aḥkâmi'n-nücûm (Leiden 1890; Kahire 1907; Haydarâbâd 1345/1926, 1931, 1368/1948). el-Cihetü'lletî yeṣıḥḥu ʿaleyha'l-ḳavlü biahkâmi'n-nücûm, Teẕâkîr fîmâ yeṣıḥḥu ve mâ lâ yeṣıḥḥu min aḥkâmi'n-nücûm ve Fażîletü'l- ʿulûm ve'ṣ-ṣımâʿât adlarıyla da anılmaktadır. Astronomi (astroloji) hakkında bir kısmı doğru, bir kısmı yanlış olmak üzere bazı bilgiler veren eser aynı zamanda müellifin felsefesine ait temel görüşleri de ihtiva etmektedir. Eserin ilmî neşrini Ca'fer Âl-i Yâsîn yapmış ve Risâletâni felseliyyetân içinde yayımlamıştır (Beyrut 1407/1987, s. 45-65). Dieterici tarafından Almanca'ya çevrilen eseri (Leiden 1890) Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan "Fażîletü'l-ʿulûm" başlığıyla Türkçe'ye tercüme etmişlerdir (Fârâbî, İstanbul 1940, s 58-73).

16-et-Taʿlîḳāt (Haydarâbâd 1927, 1931; Bombay I937). Bazı kaynaklarda

Teʿâlîḳ fi'l-ḥikme adıyla da anılan eser, çeşitli felsefe problemleriyle ilgili 101 kısa notun bir araya getirilmesiyle oluşmuş bir risaledir. İlmî neşrini Ca'fer Âl-i Yâsîn'in yaptığı eser (Beyrut 1408/I958) Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Fârâbî, İstanbul 1940, s. 73-99).

17. ed-Deʿâva'l-ḳalbiyye (Haydarâbâd 1349/1930, 1931; Bombay 1354/1935). ed-Deʿâva'l-felsefiyye ve Tecridü'd-deʿâva'l-ḳalbiyye adlarıyla da anılan eser, konu ve muhteva itibariyle ʿUyû-nü'l-mesâʾil gibi Fârâbî felsefesinin temel problemlerine ait bir özet niteliğini taşımaktadır. Eseri Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan Türkçe'ye çevirmişlerdir (Fârâbi, İstanbul 1940, s. 115-127).

18-.Risâletü Zînûni'l-Kebîr (Haydarâbâd 1349; Bombay 1937). er-Risâletü'z-Zînûniyye olarak da bilinir. Fârâbî'nin, Aristo'nun talebesi Büyük Zenon ile Şeyh-i Yûnânî'ye (Plotinus [?]) ait bazı risaleleri hıristiyanların şerhettiklerini, fakat hakkını veremediklerini söyleyerek kendisinin bu risalede daha çok din felsefesini ilgilendiren meseleleri altı madde halinde özetlediği kaydedilir. Fakat genel muhtevası itibariyle bunun Fârâbî'ye ait bir eser olduğunu söylemek zordur. Eser Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Fârâbi, İstanbul 1940, s. 108-114).

19. İs̱bâtü'l-müfâraḳāt (Kahire 1345; Haydarâbâd 1345; Bombay 1354). Ay üstü âleminde maddeden bağımsız şekilde bulunduğu ve gezegenlerin dinamik olarak hareketini sağladığı kabul edilen akılların (Yk.bk) ispatını konu alan bir risaledir. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan'ın Türkçe'ye tercüme ettiği risalenin (Fârâbî, İstanbul 1940, s. 99-108) Hüseyin Aydın tarafından yeni bir çevirisi yapılmıştır (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, I/1 [Bursa 1986], s. 9-12).

20-Felsefetü Arisṭoṭâlîs. Aristo'nun ahlâk ve siyaset dışındaki eserlerinin bir kritiği mahiyetinde olup Muhsin Mehdî tarafından tenkitli neşri yapılmış (Beyrut 1961) ve Hüseyin Atay tarafından Türkçe'ye çevrilerek Fârâbi'nin Üç Eseri içinde yayımlanmıştır (Ankara 1974, s 87-167).

21. Felsefetü Eflâṭun. Eflâtun felsefesini tanıtmak amacıyla kaleme alınan

eseri önce Franz Rosenthal ve Richard Rudolf Walzer neşretmiş (London 1943), daha sonra da Abdurrahman Bedevî Eflâṭun fi'l-İslâm (Tahran 1974) içinde yayımlamıştır. Eser Hüseyin Atay tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Fârâbi'nin Üç Eseri, Ankara 1974, s. 65-84).

22. Telḫîṣu Hevâmîsi Eflâṭun. Eftâtun'un Nomoi (Kanunlar) adlı eserinin hulâsası olup Abdurrahman Bedevî tarafından Eflâṭun fi'l-İslâm (Tahran 1974) içinde yayımlanmış ve Fahrettin Olguner tarafından Eflâtun'un Kanunlarının Özeti adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1985).

23. Kitâbü'l-Ḥurûf. Aristo'nun on dört bölümden oluşan Metafizika'sının bölümleri Grek alfabesinden bir harf ile birbirinden ayrıldığı için eser tercümeler döneminde Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa yanında Kitâbü'l-Ḥurûl olarak da literatüre geçmiştir. Fârâbî bu eseri şerhetmek amacıyla işe başlamış, fakat o dönemde güncel bir problem olan mantıkla dil ve gramer arasındaki ilişki konusuna ağırlık verdiğinden kitap bir bakıma filozofun dil felsefesi alanındaki görüşlerini içeren bağımsız bir hüviyet kazanmıştır. Buna rağmen filozof geleneği sürdürerek eserine Kitâbü'l-Ḥurûf adını vermiştir. Eserin ilmî neşri Muhsin Mehdî tarafından gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1970).

24. Risale fi'l-ḫalâʾ. Atomculuğa karşı maddî kâinatta boşluğun bulunmadığını ispat etmek üzere kaleme alınan ve bilim tarihi açısından büyük önem taşıyan eseri Necati Lugal ve Aydın Sayılı Türkçe çevirisiyle birlikte yayımlamışlardır (Ankara 1951).

25. Vücûbü ṣınâʿati'l-kimyâʾ. Aydın Sayılı tarafından "Fârâbî'nin Simya Sanatının Lüzumu Hakkındaki Risalesi" başlığıyla Türkçe'ye çevrilerek metniyle birlikte neşredilmiştir (TTK Belleten. XV/57 (Ankara 1951), s. 65-79).

26. el-Elfâẓü'l-müstaʿmele fi'l-manṭıḳ. Klasik kaynaklarda adı geçmeyen kitap, bir bakıma Fârâbî'nin mantık alanında kaleme almış olduğu eserlerin bir hulâsası mahiyetindedir. Eserde daha çok dil-mantık ve dil-düşünce arasındaki ilişki üzerinde durulmakta, sıra itibariyle Kitâbü'l-Maḳūlât'tan önce gelmektedir. Muhsin Mehdî tarafından ilmî neşri yapılan eseri (Beyrut 1968) Fevzî Mitrî en-Neccâr da yayımlamıştır (Beyrut 1971).

27. et-Tevṭıʾe. Mantıkla ilgili meselelere kısa bakışlar şeklinde telif edilmiş olan eseri önce Dunlop İngilizce çevirisiyle (IQ V/3 11956-19571. s. 224-235) daha sonra da Mübahat Türker Türkçe tercümesiyle birlikte (DTCFD, XVI/3-4 (1958), s. 187-194) neşretmişlerdir. Eserin Refik el-Acem tarafından daha sıhhatli bir neşri gerçekleştirilmiştir (el-Manṭıḳ ʿİnde'l-Fârâbî I, Beyrut 1985, s. 54-62).

28. el-Fuṣûlü'-ḫamse. Mantığa yeni başlayanlar için özet bilgiler içeren ve Fuṣûlün yuḥtâcü ileyhâ fî ṣınʿ'ati'l-mantık adıyla da anılan risale Dunlop (IQ V/2 (1955), s. 264-282), Mübahat Türker (DTCFD, XVI/3-4 (1958), s. 203-213) ve Refik el-Acem (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbî, Beyrut 1985, s. 63-73) tarafından yayımlanmıştır (Risalenin diğer dillere olan tercümeleri için bk. el-Mevrid, IV/3 (Bağdad 1395/1975), s. 253).

29. Îsâġūcî (el-Medḫal). Her ne kadar Aristo'nun Kategoriler adlı eserine giriş mahiyetinde Porphirios'un (Furfûriyüs) yazdığı, beş küllîyi konu alan eseriyle aynı adı taşıyorsa da tertip ve muhteva itibariyle ondan oldukça farklıdır. İlk defa Dunlop'ın İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlanan eserin (IQ, V/3 (1956-1957), s. 115-138) Refîk el-Acem tarafından daha sıhhatli bir neşri gerçekleştirilmiştir (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbî I, Beyrut 1985, I, 75-87).

30. Kitâbü'l-Maḳūlât Kitâbü Kataguryas olarak da bilinen eser üzerinde Nihat Keklik doktora çalışması yapmış (İTED, II/2-4 [1958], ek. s. l-48) ve daha sonra Dunlop tarafından İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (IQ, V/4 [1958], s. 168-179; V/5 [1959], s. 21-54). Refîk el-Acem ise eseri yeni baştan neşre hazırlayıp yayımlamıştır (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbi I, Beyrut 1985, s. 89-131).

31. Kitâbü'l ʿîbâre. Kitâbü Barî Ermînyas (Peri Hermeneias) olarak da anılan eser Refik el-Acem tarafından neşredilmiştir (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbi I, Beyrut 1985, s. 133-163).

32. Kitâbü'l-Ḳıyâs. Bu eseri de Refik el-Acem neşretmiştir (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbi, II, Beyrut 1986, s. 11-64).

33. Kitâbü’l-Ḳıyâsi’ṣ-ṣaġīr. Mübahat Türker’in Türkçe tercümesiyle birlikte yayımladığı eseri (DTCFD, XV (11958), s. 179-286) daha sıhhatli bir şekilde Refîk el-Acem neşretmistir (el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbi II, Beyrut 1986, s. 65-93).

34. Kitâbü’t-Taḥlîl. Refik el-Acem tarafından yayımlanmıştır (el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbi II, Beyrut 1986, s. 95-129).

35. Kitâbü’l-Emkineti’l-muġlaṭa. Eseri Refik el-Acem neşretmistir (el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbi II, Beyrut 1986, s. 131-164).

36. Kitâbü’l-Cedel. İlmî neşri Refik el-Acem tarafından gerçekleştirilmiştir (el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbi III, Beyrut 1986, s. 13-107).

37. Kitâbü’l-Burhân. Mâcid Fahrî tarafından yayımlanmıştır (el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbi içinde, Beyrut 1987, s. 19-96).

38. Kitâbü Şerâʾa-ti’l-yaḳīn. Mübahat Türker’in Türkçe tercümesiyle birlikte yayımladığı eseri (DTCF Araştırma, 1 [Ankara 1965], s. 1-63) Mâcid Fahrî de neşretmiştir (el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbi içinde, Beyrut 1978, s. 98-104).

39-Kitâbü’l-Ḫaṭâbe. J. Langhade ve M. Grignnaschi, eserin tenkitli metnini ve Fransızca tercümesini karşılıklı sayfalar halinde yayımlamışlardır (Beyrut 1971).

40. Risale fi ḳavânîni’ş-şiʿr. Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiştir (Fennü’ş-şiʿr içinde, Beyrut 1952, s. 149-158).

41. Şerḥ li-Kitâbi Arisṭoṭâlîs fi’l-ʿİbâre. Mantık kitapları arasında Fârâbi’nin en hacimli eseri olup Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow tarafından yayımlanmıştır (2. bs., Beyrut 1986).

42. el-Vâḥid ve’l-vaḥde (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3336/2, vr. 19b-41b; nr. 4839/2, vr. 13b-51b).

43-el-Mûsîḳa’l-kebîr*. Gattâs Abdulmelik Haşebe’nin neşre hazırladığı

eser, Mahmûd Ahmed el-Hafnînin karşılaştırmaları ve takdimiyle yayımlanmıştır (Kahire 1967; eserin diğer dillere çevirisi için bk. el-Mevrid, IV/3 (Bağdad 1395/1975), s. 265-267).

Literatür. Mes'udi'nin et-Tenbîh ve'l-işrâf'ından başlamak üzere İbnü'n-Nedim'in el-Fihrist'i Kâdî Sâid el-Kurtubî'nin Ṭabaḳatü'l-ümem'i, İbn Ebû Usaybia'nın ʿUyûnü'l-enbâʾ fî tabaḳāṭi'l-eṭıbbâʾ gibi klasik tabakat kitaplarında Fârâbî'nin hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında geniş malumat bulunmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbn Teymiyye gibi birçok İslâm bilgini ve düşünürünün eserleri Fârâbî felsefesinin tasvip veya tenkidiyle ilgili zengin bir literatür teşkil eder.

Fârâbî hakkındaki ilk modern çalışmalar XIX. yüzyıldan itibaren Batı'da başlamış olup bu çalışmalar monografiler, armağan kitaplar, eser tetkiki ve neşri,

makaleler, konferanslar, tebliğler, tercümeler, ansiklopedi maddeleri, yıllıklar, bibliyografyalar vb. şekillerde Batı ve Doğu ilim dünyasında halen devam etmektedir. Burada bütün bu inceleme ve araştırmalar hakkında bilgi vermenin güçlüğü dikkate alınarak özellikle Fârâbî'ye dair literatürü geniş ölçüde ihtiva etmeleri bakımından önem taşıyan birkaç bibliyografik çalışmaya işaret edilmekle yetinilecektir. Bunlardan ilki, Moritz Steinschneider'in Al-Fārābī (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften adlı Fârâbî bibliyografyasıdır (st. Petersburg 1859, 2. bs., Amsterdam 1966). Batı bilim dünyasına Fârâbî'yi ilk defa ayrıntılı şekilde tanıtan bu çalışmada daha çok onun Latince ve İbrânîce'ye çevrilen eserleri üzerinde durulmuştur. Bunun dışında belli başlı bibliyografik çalışmalar da şunlardır: Khalil Georr, Bibliographie critique de Fârâbî (Paris 1945), Ahmet Ateş, "Farâbi'nin Eserlerinin Bibliyografyası" (TTK Belleten. XV/57 1951, s. 175-192); Nicholas Rescher, Al-Fārābī An Annotated Bibliography (Pittsburgh 1962); Müjgân Cunbur-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, Fârâbî Bibliyografyası Kitap -Makale (Ankara 1973), Korkis Avad ve Mihail Avad, "Râidü'd-dirâse an Ebî Nasr el-Fârâbî" (el-Mevrid, IV/3 [Bağdad 1395/1975], s. 165-265), Hüseyin Ali Mahfuz-Caʿfer Âl-i Yâsîn, Müellefâtü'l-Fârâbî (Bağdad 1395/1975). Bu son kitaba iki cetvel ilâve edilerek müellifin eserlerinin klasik kaynaklardan hangisinde

yer aldığı ve dünya dillerinden hangisine tercüme edildiği gösterilmiştir. Buna göre listede yer alan 110 eserden altmış dördünün çeşitli dillere çevrildiği anlaşılmaktadır (Fârâbî ile ilgili diğer bazı kaynaklar, inceleme ve araştırmalar için özellikle Müjgân Cunbur-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu'nun hazırladıkları Fârâbî Bibliyografyası'na bakılmalıdır).

BİBLİYOGRAFYA

Fârâbî, el-Medînetü'l-fâzıla (nşr Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 41-44, 57-58, 59-60, 61-62, 63-78, 87-100, 101-104, 108-116, 117-174; a.mlf., es-Siyâsetü'l-medeniyye (nşr. Fevzî Mitrî en-Neccâr, Beyrut 1964, s. 31-41, 69-107; a.mlf., İhşâˀü'l-ˁulûm (nşr Osman Muhammed Emîn), Kahire 1949, s. 54-63, 65, 72, 107-108, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 14-22; a.e.: İlimlerin Sayımı (trc. Ahmet Ateş), İstanbul 1986, s. 1-23; a.mlf., Kitâbü'l-Mille (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1991; a.mlf., Tahsîlü's-saˁâde (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1403/1983, s. 68-76, 94, 95; a.mlf., et-Tenbîh ˁalâ Sebili's-saˁâde (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1405/1985, s. 47-49; a.mlf., Risâletü't-Tenbîh ˁalâ Sebîli's-saˁâde (nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1987; a.mlf., Fusûlü'l-medenî (nşr. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 30-31, 36-40, 62; a.mlf., Felsefetü Aristotâtîs (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1961; a.mlf., Felsefetü Eflâtun (nşr. Abdurrahman Bcdevî, Eflâtun fil-İslâm içinde). Tahran 1974; a.mlf., et-Taˁlikât (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1408/1988, s. 38-39. 47, 50-91; a.mlf., el-Cemˁ beyne reˀyeyi'l-hakimeyn (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1968. s. 80, 82, 99, 101; a.mlf.. el-İbâne ˁan ğarazi Aristotâlîs fî kitabi Mâ Baˁ de't-tabiˁa el-Mecmûˁ içinde), Kahire 1325/1907, s. 40-44; a.mlf., Maˁâni'l-ˁakl (a.e. içinde), s. 45-56; a.mlf., Risale fî mâ yenbaği en yükaddem kable teˁallümi'l-felsefe a.e. içinde), s. 57-64; a.mlf., "ˁUyûnü'l-mesâˀil (a.e içinde), s. 65-75; a.mlf., en-nüket fî mâ yeşıhhu ve mâ lâ yesıhhhu min ahkâmi'n-nücûm (a.e. içinde), s. 76-89; a.mlf., el-Mesâˀilül-felsefiyye vel-ecvibetü ˁanhâ (a.e. içinde), s. 90-113; a.mlf., Fusûşül-hikem (a.e. içinde), s. 115-176; a.e (nşr Hasan Âli Yâsîn), Bağdad, ts.; a.mlf., ed-Daˁâve'l-kalbiyye, Haydarâbâd 1345. s. 7; a.mlf., İsbâtü müfârakât, Haydarâbâd 1346; a.mlf., Risâletü Zînûni'l-kebîr, Haydarâbâd 1349, s. 5-6, 8; a.mlf., Telhîsu nevâmîsi Eflâtun (nşr.

Abdurrahman Bedevî. Eflâtun lî'l-islâm içinde). Tahran 1974; a.mlf., Hitâbul-Hur (nşr. Muhsin Mehdî). Beyrut 1990; a.mlf., el-Elfâzü'l-müstaʿmele fil-mantık (nşr Fevzi Mitrî en-Neccâr). Beyrut 1971, s. 107-108; a.mlf. el-Tavtıʾe (nşr Refik el-Acem. el-Mantık ʿinde'l-Fârâbî içinde), Beyrut 1985, s. 55-62; a.mlf. el-Fusûlü'l-hamse a.e. içinde), s. 63-73; a.mlf. Isâğûcî (a.e. içinde), s. 75-87; a.mlf., Kitâbül-Makulât (a.e. içinde), s. 89-131; a.mlf. Kitâbül-1 ʿİbare (a.e. içinde), s. 133-163; a.mlf. Kitâbü'l-Kıyâs (nşr Refîk el-Acem, el-Mantık ʿindel-Fârâbî II içinde), Beyrut 1986, s. 11-64; a.mlf. Kitâbü'l-Kıyâs eş-şağîr (a.e. içinde), s. 65-93; a.mlf, Kitâbü't-Tahlil (a.e. içinde), s. 95-129; a.mlf. Kitâbü'l-Emkinetil-Muğâlata (a.e. içinde), s. 131-164; a.mlf. Kitâbü'l-Cedel (nşr. Refîk el-Acem, el-Mantık ʿinde'l-Fârabi III içinde), Beyrut 1986, s. 13-107; a.mlf. Kitâbü'l-Burhan (nşr. Mâcid Fahri, el-Mantık ʿindel-Fârâbî içinde), Beyrut 1987. s. 19-96; a.mlf. Kitâbü Şerâʾiti'l-yakin (a.e. içinde), s. 98-104; a.mlf, Kitâbü'l-Hatâbe (nşr. Langhade-M. Grignaschi), Beyrut 1986; a.mlf, Risale fî Kavânîni sınâʿati'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdurrahman Bedevi, Fennü'ş-şiʿr içinde), Beyrut 1973, s. 149-158; a.mlf. Şerh li-Kitabi Aristotâlîs fi'lʿibare (nşr. Wilhelm Kutsch - Stanley Marrow), Beyrut 1986, s. 97-101; a.mlf, Risale fi'l-halâʾ (nşr. Necati Lugal-Aydın Sayılı), Ankara 1985; a.mlf, el-Mûsîkal-kebîr (nşr. Gattâs Abdülmelik Haşebe). Kahire 1967, I-II; a.mlf. el-Vâhid vel-vahde, Ayasofya Ktp., nr. 3336, 4839; Kindî, Felsefî Risaleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994. s. 164; Mes'ûdî, et-Tenbîh, Kahire 1357/1938, s. 105-106; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 368; Sâid el-Endelüsî, Tabakâtü'l-ümem, s. 61-63; Beyhakî, tetimme, s. 16-20; İbn Tufeyl, Hay b. Yakzân (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1959, s. 62-63; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 182-184, 270; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnül-enbâʾ, Beyrut 1399/1979, III, 223-233; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 153-157; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî]. Târîhu muhtasari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890 (ofset), s. 170, 178: İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik. IX, 20-25; Safedî, el-Vâfîi(nşr. H. Ritter, Wiesbaden 1961, I, 106-113; Taşköprizâde, Miftâhu'ş-şaʿâde, Haydarâbâd 1328, s. 259-261; M. Steinschneider, Al-Fârâbi (Alpharabius) des arabischen Philosophien Leben und Schriften, St. Petersburg 1859; F. Dieterici, Alfârabî's Phitosophische Abhandtungen, Leiden 1890; M. Ali Aynî, Muallimi Sânî Fârâbî, İstanbul 1332; M. Lütfi Cum'a, Târîhu felâsife-ti'l-İslâm fi'l-meşrık ve'l-magrib. Kahire 1345/1927, s. 33-52; İbrahim Medkûr, La Piace d'at-Fârâbi dans le'cole philosophique musulmane, Paris 1934; a.mlf, Fi'l-Felsefetil-İslâmiy'ye.

Kahire 1983, I, 69-76; II, 80-83, 143-148; a.mlf, “Fârâbî” (trc. Osman Bilen), islâm Düşüncesi Tarihi, İstanbul 1990, II, 67-86; a.mlf., “Ebû Nasr el-Fârâbî”, Mecelletü Külliyyet’il-âdâb, XlX/2, Kahire 1957, s. 69-91; Ali Murâd Dâvûdî. “Bekâ-yi Nefs der Nazar-ı Fârâbî”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, sy. 48, Tahran 1344, s. 364-372; Fârâbî (Neşriyye-î Dânişkede-i Edebiyyât u ʿ Ulüm-i İnsanî içinde). Tahran 1354: Kıvâmüddin Burslan, Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Fârâbî’nin Eserlerinden Seçme Parçalar. İstanbul 1935; Brockelmann. GAL, I, 232-236; Suppl., I, 374-378; Hilmi Ziya Ülken - Kıvâmüddin Burslan, Fârâbî, İstanbul 1940; Abbas Mahmûd el-Akkâd, el-Fârâbî, Kahire 1364; Mustafa Abdürrâzik, Temhîd li-târîhil-felsefeti’l-İslâmiyye, Kahire 1944, s. 49-54; a.mlf. Feylesûfül-ʿ Arab vel-Muʿ allimü’s-sânî Kahire 1945; R. Hammond. The Philosbophy Alfârâbi and Its Influence on Medieval Thought. New York 1947; Fârâbî Tetkikleri I, İstanbul 1950; Mubahat Türker-Küyel, Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, Ankara 1959; a.mlf. “Fârâbî’nin «Şerâ’i-tü’l-Yakînsi”, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 1, Ankara 1963. s. 151-172; a.mlf. “Fârâbî’ye Atfedilen Küçük Bir Eser”, a.e., III (I961) s. 1-24; a.mlf. “Fârâbî’nin Peri Hermeneias Muhtasarı”, a.e., IV (1966), s. 1-33; a.mlf, “Fârâbi’de Düşünce ve Dil Arasındaki İlişki”, a.e., XI (1979), s. 59-63; a.mlf. “Değer ve Fârâbî”, AÜİFD, XX (1975). s. 71-84; Cozef el-Hâşim, el-Fârâbî, Beyrut 1960; Tj. de Boer, İslâm’da Felsefe Tarihi Itrc. Yaşar Kutluay], Ankara 1960, s. 75-91; a.mlf. “Kıyâs”, İA, VI, 780-784; R. Walzer, Creek into Arabic, London 1962, s. 18-23, 206-219; Montgomery Watt, İslâmi Tetkikler I (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1968, s. 55-60; Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, İstanbul 1969-70, I-II; a.mlf, “Fârâbî Mantığının Kaynakları”, ŞM, IV (1961). s. 146-169; H. K. Sherwani, Studies in Müslim Political Thought and Administration. Lahor, ts., s. 58-86; Sezgin, GAS, IV, 288-289; De Lacy O’Leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (trc. Hüseyin Gazi Yurdaydın-Yaşar Kutluay), Ankara 1971, s. 94-101; Abdurrahman Bedevi, Histoire de la phliosophie en Islam, Paris 1972, II, 478 vd.; Müjgân Cunbur - İsmet Binark - Nejat Sefercioğlu, Fârâbî Bibliyografyası Kitap-Makale. Ankara 1973; Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma, Ankara 1974; Hüseyin Ali Mahfuz - Ca’fer Âli Yâsîn, Müʾellefâtül-Fârâbî, Bağdad 1395/1975; Hilmi Ziya Ülken. İslâm Felsefesi, Ankara (1976) (Selçuk yayınları), s. 51-73; Ca’fer Âli Yâsîn, Feylesofâni râʾidân el-Kindî ve’l-Fârâbî, Beyrut 1980; a.mlf, el-Fârâbî fî hudûdih ve rusûmih,

Beyrut 1405/1985; F. W. Zimmermann, Al-Farâbi's Commentary and Short Treatise on Aristotele's De Interpratatione, Orford 1981; Hannâ el-Fâhûrî - Halîl el-Cer, Tarîhu'l-felsefeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1982, II, 90-155; Nâcî et-Tikrîtî, el-Felsefetü'l-ahlâkıyye'l Eflatûniyye ʿinde müfekkiri'l-İslam, Beyrut 1402/1982, s. 302-317; Abdûsselâm b. Abdülâlî, el-Felsefe-tü's-siyâsiyye ʿinde'l-Fârâbî, Beyrut 1982; Ebû Naşr el-Fârâbî fî zikra'l-elfiyye li-vefâtih (takdim İbrahim Medkûr), Kahire 1403/1983; Bayraktar Bayraklı, Fârâbîde Devlet Felsefesi İstanbul 1983; F. Rosenthal, Merâhicü'l-ʿulemaʾi'l-müslimîn (trc. Enîs Ferîha), Beyrut 1403/1983, s. 18, 54, 65, 137, 146, 180, 185; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 128-131. 242; Atıf el-lrâkî, Sevrâtü'l-ʿakl fi'l-felsefeti'l-ʿArabiyye, Kahire 1984, s. 87-118; N. Rescher, Tetavvürû'l-mantıkü'l-ʿArabi (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985, s. 160, 295-307; H. Corbin, İslam Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 159-167;Hâmid Tahir, el-Medînetü'l-fâzıla beyne Eflâtûn ve'l-Fârabî, Kahire, 1406/1986 ; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1986, s. 164; M. Ali Ebû Reyyan, Târîhu'l-fıkri'l-felsefî fi'l İslâm, İskenderiye 1986, s. 353-396; Muhammed Âbid el-Câbirî. Nahnü ve't-türâş, Dârülbeyzâ 1986, s. 55-86; a.mlf., Bünyetü'l-ʿakli'l-ʿArabî, Beyrut 1987, s. 418-436; Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 91-104; a.mlf., "The Ontological Argument in the Arabic Tradition: Case of Al-Fārābī", Stl, LXVI (1986), s. 5-17; a.mlf., "Felsefetü'l-Fârâbî el-hulkıyye ve sılatühâ bi'l-ahlâkı'n-Nikomahya", el-Ebhâs, XXXVIII, Beyrut 1990, s. 41-61; a.mlf., "Mantıku Aristo beyne'l-Fârâbî ve İbn Rüşd", a.e., XL (1992), s. 107-128; Mustafa Çağrıcı, İslam Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1989, s, 73-95; Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1990; M. Galston, Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfārābī, Princeton 1990; M. Naci Bolay, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı, İstanbul 1990; Ahmed Şemseddin, el-Fârabî, Beyrut 1411/1990; M. J. L. Young, Religion, Lerning and Science in the Abbasid Period, Cambrîdge 1990, s. 378-388; I. R. Netton, Al-Fārābī and His School, London-NewYork 1992; Fahrettin Olguner, Fârâbî, İzmir 1993; İbrahim Mustafa İbrahim, Mefhümü'l-ʿakl fi'l-fikri'l-felsefî, Beyrut 1993, s. 71-72; Necip Taylan, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul 1994, s. 111-174; J. Lameer, Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics, Leiden 1994; Aydın Sayılı. "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", TTK Belleten, XV/57 (1951), s. 1 -60; Ahmet Ateş, 'Fârâbî'nin Eserlerinin

Bibliyografyası, a.e, s. 175-192; Fuad Haddad, “Al-Fārābī’s Views on Logic and Its Relation to Grammer”, IQ, XIII/4 (1969). s. 192-207; Halil Cerr. “Fârâbî «Füsûsü’l-Hikem»in Yazarı mıdır?” (trc. Kifayet Özaydın), AÖİFD, XVIII (1970), s. 153-162; S, Pines. “İbn Sînâ ve Risâletü’l-füsûs fil-hikme’nin Yazarı” (trc. Kifayet Özaydın), a.e., XIX (1973), s. 193-196; Korkîs Avvâd - Mîhâîl Avvâd, “Râ ͗i-dü’d-dirâse ͑ an Ebî Naşr el-Fârâbî”, el-Mevrid, IV/3, Bağdad 1395/1975, s. 165-268; Emel Esin, “Farâbî’yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı”, İTED, Vl/3-4 (1976), s. 81-140; Mehmet Aydın. “Fârâbî’nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, AÜİFD, XXI (1976), s. 303-316; a.mlf., “Fârâbînin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 5, Ankara 1982, s. 121-128; Refik el-Acem, “el-Mantık fî eb͑ âdihi’l-İslâmiyye ve’l-͑ Arabiyye beyne’l-Fârâbî ve’l-Gazzâlî”, el-Ebhaş, XXXV, Beyrut 1987, s. 21-52; Muhsin Mehdi, “Al-Fārābī’s Imperfect State”, JAOS, CX/4 (1990), s. 691-720; Cirâr Cehâmî. “Hurûfü’l-Fârâbî luğatü felsefiyye em felsefetü luğa”, Havliyyâtü fer ͗i’l-edebi’l-͑ Arabiyye, sy. 5, Beyrut 1990, s. 125-133; Rıdvan es-Seyyid, “Medînetü’l-fukahâ ͗” ve medînetü’l-felâsife”, el-İctihâd, II, Beyrut 1990, s. 123-132; S. Stroumsa, “Al Fārābī and Maimonides on the Christian Phliosopbical Tradition”, IsL, LXVIII (1991), s. 263-287; Kabir Ahmad Khan. “A Select Bibliography of Writings on al-Fārābī in English”, Müslim World Book Review, XIII/2, Leiceater 1993; Abdulhak Adnan. “Fârâbî”, İA, IV, 451-469; Richard Walzer. “al-Fārābī”, EI²(İng.), H, 778-781.

Mahmut Kaya

Mûsiki.

Felsefe dünyasında “Muallimi Sânî lakabı ile tanınan Fârâbî mûsiki alanında da birçok tarihçi ve mûsiki nazariyatçısı tarafından “Muallimi Evvel” olarak kabul edilmiştir. Fârâbî mûsiki nazariyatını Aristo, Themistius ve Eudides gibi ünlü âlimlerin Arapça’ya tercüme edilen eserlerinden tanımıştır.

Aynca Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’nin bu alandaki çalışmalarından da

haberdardı. Daha sonra yazdığı eserlerde ve özellikle el-Mûsîḳa'l-kebîr'de Yunanlılar'ın nazariyatını şerhetmekle kalmamış, iyi bir fizikçi ve matematikçi olduğu için Yunanlılar'dan eksik şekilde intikal eden nazariyat bilgilerini tamamlamış, hatta birçok noktada onların hatalarını düzeltmistir. Bundan başka çalgılarla ilgili ayrıntılı incelemeler yapmış olması ve ses fiziğiyle ilgili çalışmalarında Yunanlılar'ı aşması ona mûsiki tarihinde müstesna bir yer kazandırmıştır.

Mûsiki ilmini nazarî ve amelî olarak iki bölümde ele alan Fârâbî'nin el-Mûsîḳa'l' kebîr' i incelendiğinde onun sadece büyük bir nazariyatçı değil aynı zamanda mûsiki sanatını fiilen icra eden bir sanatkâr olduğu açıkça görülür. Mûsiki nazariyatına olan vukufu sonucunda konulan büyük bir açıklıkla ifade edebilmesi, ancak onun bu sanattaki yüksek icracılığı ile açıklanabilir. Birçok kaynakta sözü edilen, Fârâbî'nin bir mecliste saz çalarak orada hazır bulunanları önce güldürüp sonra ağlattığı ve sonunda herkesi uyutarak meclisten çıkıp gittiği şeklindeki rivayetin tamamıyla hayal mahsulü olmadığı düşünülse bile burada büyük bir abartmanın bulunduğu muhakkaktır. Aynca bazı eserlerde ud ve kanunun Fârâbî

tarafından icat edildiğine dair ifadelere rastlanmaktaysa da bu sazların Fârâbî'den önce de kullanıldığı bilindiğine göre onun belki bu sazların düzeninde bazı hamleler yapmış olabileceğini kabul etmek gerekir.

Fârâbî'nin mûsikiye dair eserleri şunlardır:

l. el-Mûsiḳa'l-kebîr. Asıl adı Kitâbü Ṣınâʿati ʿîlmi'l-mûsîḳa olan bu eser İbn Ebû Usaybia'nın ifadesiyle el-Mûsîḳa'l-kebîr adıyla şöhret bulmuştur (daha önce Kindî'nin eseri de bu adla anılmaktaydı). İki bölümden meydana gelen el-Mûsîḳa'l-kebîr'm "el-Medhal ilâ sı-nâati'l-mûsîḳa" başlıklı ilk bölümünün bazı kütüphanelerde müstakil bir nüsha halinde yer alması, başta Henry George Farmer olmak üzere birçok araştırmacının Fârâbî'nin bu adla ayrı bir eseri daha bulunduğunu ileri sürmesine sebep olmuştur. Özellikle Türkiye'de Fârâbî ile İlgili yayınlarda bu hataya sık sık rastlanmaktadır. Dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan (Shiloah, s. 106-107) eser Gattâs Abdülmelik Haşebe tarafından neşredilmiştir (Kahire 1967).

2. Kitâbü İḥṣâʾi'l-îḳāʿât. Mûsiki usullerine dair olan bu eserin tek nüshası 1958 yılında Ahmet Ateş tarafından Manisa İl Halk Kütüphanesinde tesbit edilmiştir (nr. 1705, vr. 59b-92b). Eserde îkāın terkipleri, temel usullerin taksimatı ve tasnifi gibi konuları inceleyerek îkāın amelî yönünü ele alan Fârâbî, ayrıca İshak el-Mevsılî'nin Teʾlîfü'n-naġam adlı eserindeki bazı görüşleriyle, Arap usullerini bırakıp Yunanlılar'ın usulleriyle meşgul olmasından dolayı Kindî'yi de tenkit etmiştir.

3-Kitâb ü'l-îḳāʿât. Fârâbî'nin usullere dair ikinci eseri olup burada îkāın prensipleri üzerinde durulmuştur. Eserin tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 1878, vr. 160"-I67a).

Fârâbî mûsikiyle ilgili bu eserlerinin dışında İḥṣâʾü'l-ʿulûm adlı risalesinde de mûsiki konusuna yer vermiştir. Eserde melodilerin çeşitleri, nasıl terkip edildikleri, daha tesirli olmaları için ne gibi özelliklere sahip bulunmaları gerektiğini bilmeye yarayan bir ilim şeklinde tarif edilen mûsiki müşahede ve uygulama yolu ile öğrenilen, yani matematiğin kapsamında bulunan bir ilim olarak incelenmiştir.

Fârâbî'nin Avrupa'nın muhtelif kütüphanelerinde bulunan mûsikiye dair çeşitli yazıları, Henry George Farmer tarafından kısaltılmış İngilizce tercümeleriyle birlikte al-Fārābī's Arabic-Latin Writings on Music adıyla neşredilmiştir (Glasgow 1934).

BİBLİYOGRAFYA

Fârâbî, Kitâbü ihsaʾi'l-îkâʿt, Manisa İl Halk Ktp., nr. 1705, vr. 59b-92b; a.mlf.. Kitâb fi'l-îkâʿât, TSMK, III. Ahmed, nr. 1878, vr. 160b-167"; a.mlf.. el-Mûsîka'l-kebir (nşr. Gattâs Abdülmelik Hasebe), Kahire 1967, I-II; a.mlf., İhsâu'l-ulûm (trc. Ahmet Ateş), İstanbul 1989, s. 104-106; Beyhakî, Tetimme, s. 16-20; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, Beyrut, ts-, s. 608; İbn Hallikân. Vefeyât, V, 153-157; H. G. Farmer, A History of Ambian Music to the XIII 1 Century, London 1929, s. 175-177; a.mlf., The Sources ofArabian Music (nşr. Hüseyin Nassâr), Kahire 1957, s. 159-167; a.mlf..

“The Influence of Al-Farabi’s Ihsa al-Ulum on the Writers on Music in Western Europa”, JRAS, sy. 3 (1932), s. 561 -592; A. Shiloah. The Theory of Music in Arabic Writing’s (c. 9001900), München 1979, s. 101-108; Saîd Zâyed, Nevâbiğu’l-fikri’l-ʿArabi, Kahire 1980, s. 67; Münâ Sancakdâr Şa‘rânî, Târîhu’l-mûsîka’l-ʿArabiyye ve âlâtihâ, Beyrut 1987, s. 188-195; G. D. Sawa, Music Performance Practice İn the Early ʿAbbasid Era 132-320 AH/750-932 AD, Toronto 1989, s. 1-107; Eckhard Neubauer, “Die Theorie vom îqa’“, Oriens, XXXIV, Leiden 1994, s. 103-173; Abdülhak Adnan. “Fârâbî”, İA, IV, 455-456.

Alâeddin Jebrini

FARABÎ, İshak b. İbrahim

إسحاق بن إبراهيم الفارابي

Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî (ö.350/961 [?])

Arap dili âlimi, lugatçı.

282'de (895) doğan dil âlimi ve edip Ebû Mansûr el-Ezherî'nin akranı olmasına bakarak III. (IX.) yüzyılın sonlarında veya IV. (X.) yüzyılın başlarında doğduğu söylenebilir. Türkistan'daki Fârâb şehrine nisbetle anılır. Kâtib Çelebi, nisbesini yanlışlıkla Fâryâbî şeklinde kaydetmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 774). Meşhur lugatçı İsmail el-Cevheri'nin dayısı ve hocası olan Fârâbî'yi büyük Türk filozofu Ebû Nasr el-Fârâbî ile karıştıranlar olmuştur. Yemen'e gittiğine ve Dîvânü'l-edeb adlı eserini orada yazdığına dair bilgiler doğru değildir. Dîvânü'l-edeb'in bir nüshasını Ebü'l-Alâ el-Maarrî'den ikmal eden Yemenli bir şahsın Fârâbî ile karıştırılması sebebiyle onun Yemen'e gittiği zannedilmiştir. Muhtemelen ilk öğrenimini Fârâb'da yapan Fârâbî'nin daha sonraki tahsili ve hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Vefat tarihi de kesin olarak belli değildir. Ancak Süyûtî" 350'de (961) öldüğünü zikretmektedir.

Eserleri

1-Dîvânü'l-edeb. Arapça lugatların en önemlilerinden biridir. Bu eserde fiillerin türüne ve isimlerin kalıplarına göre bab ve fasıl sistemiyle

bilinen alfabetik sıra esas alınmıştır. Lugatçılıkta Dîvânü'l-edeb'e kadar takip edilen, Halîl b. Ahmed'in harflerin mahreçlerine göre tertibi içinde uyguladığı "kalb" sistemi bazı küçük değişikliklerle birlikte devam etmiştir. Dîvânü'l-edeb'den önce de kelimeleri kök harflerine (ebniye) göre sıralayan sözlükler bulunmakla birlikte bunlar kelimelerin tamamını ihtiva etmedikleri gibi pratikte alfabetik sisteme de tâbi değillerdi (Hüseyin Nassâr, I, 58), Fârâbî Dîvânü'edeb'i kelimelerin kök harflerinin türüne göre sâlim, muzaaf, misal, ecvef, nâkıs ve mehmûz olmak üzere altı kısma

ayırmış, daha sonra da bunları isimler ve fiiller şeklinde alt bölümlerde ele almıştır. Her bölümde Önce isimler, fa‘l, fa‘le, fa‘lî, ful, fu‘le, fu‘lî, fi‘l. Fi‘le. Fi‘lî vb. olmak üzere sırayla üçlü, dörtlü, beşli ve altılı 144 kalıp içinde, ardından fiiller sülâsî mücerred, bunların mezîdleri, rubâî mücerred ve mezîdleri olarak yirmi yedi kalıp halinde ele alınıp kök harflerinden önce son harflerin, sonra da ilk harflerin dikkate alındığı bir alfabetik sistem içinde sıralanmıştır. Sarfı iyi bilen bir kimsenin bile aradığını güçlükle bulabileceği bu sistem pratik değildir. Özellikle harekeli olmayan metinlerde kelimelerin bulunabilmesi daha da güçleşmektedir. Fârâbî bu eserini, Arap dilinin müfredatının şâz ve nâdirlerini dikkate almadan sadece pratik değeri olanlarını ele alarak sarf ilmi çerçevesinde tasnif etmiştir. Eser hem sarf yönünden büyük bir değer taşımakta, hem de modern alfabetik sisteme geçişte önemli bir safha teşkil etmektedir. Müellifin yeğeni İsmail el-Cevherî, maddelerin eserin çeşitli yerlerine dağıtılmış parçalarını birleştirmek suretiyle meydana getirdiği eṣ-Ṣiḥâḥ adlı lugatta Arap alfabetik sistemine daha düzgün bir görünüm kazandırmıştır. Birçoğu İstanbul’da olmak üzere çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan Dîvânü’l-edeb Ahmed Muhtar Ömer tarafından tahkik edilerek bir indeksle birlikte neşredilmiştir (I-IV, Kahire 1394-1399/1974-1979).

2. el-Elfâẓ ve’l-ḥurûf. Günümüze ulaşmayan bu eserde Fârâbî, kendilerinden dil konusunda örnek (şâhid) getirilebilen ve getirilemeyen Arap kabilelerinin bir listesini vermektedir. Süyûtî, sahasında ilk kitap sayılan bu eserden naklen söz konusu kabilelerin bir listesini kaydetmektedir (el-Müzhir, 1, 211). Ancak gerek el-Müzhir’de gerekse Ebû Hayyân’ın İrtişâfü’ḍ-ḍrab fî lisânil-ʿArab adlı eserinde el-Elfâẓ ve’l-ḥurûf’un müellifi Ebû Nasr el-Fârâbî olarak geçmektedir. Bundan dolayı Safedî (el-Vâfî, I. 109) ve İbn Ebû Usaybia ʿUyûnü’l-enbâʾ, II, 1391 bu eseri filozof Fârâbî’ye nisbet etmişlerdir. Kaynaklarda Fârâbî’nin Şerḥu Edebi’l-kâtib ve Beyânü’l-iʿrâb adlı iki eserinden daha söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Fârâbî, Dîvânü’l-edeb (nşr. Ahmed Muhtar Ömer) Kahire 1394/1974.; nâşirin mukaddimesi, I, 1-56; Yâ’kût, Muʿcemü’l-üdebâʾ, VI, 61-65; İbnü’l-Kıftî. İnbâhü’r-rvuât., I, 52-53; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’lenbâʾ, II, 139; Safedî, el-Vâfî. I, 109; VIII, 395-396; Süyûtî, Buğye-tü’l-vuʿât, I, 437-438; a.mlf., el-Müzhir, I, 211; Keşfü’z-zunûn, I, 774-775; Sıddîk Hasan Han, el-Bulğa fî uşûli’l-luğa (nşr. Nezîr Muhammed Mektebi), Beyrut 1408/1988, s. 381-383; Brockelmann. GAL, I, 133; Suppl., I, 195-196; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 242-243; a.e. (Fethullah), I, I93; Ahmed Abdülgafûr Attâr. es-Şıhâh ve’l-medârisû’l-muʿcemâti’l-ʿArabiyye., Kahire 1375/1956. s-106-108; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü’l-ʿArabi, Kahire 1968, I, 58, 197-202; Ömer Ferruh, Târîhu’l-edeb, II, 452; İbrahim es-Sâmerrâî. Maʿa’l-Maşâdır fi’l-luğa ve’l-edeb, Amman 1402/1982, II, 69-105; a.mlf.. “Divânü’l-edeb”, el-Mevrid, IX/1, Bağdad 1980, s. 413-416; C. Avvâd, Akdemü’l-mahtûtâti’l-ʿArabiyye fî mektebâti’l-ʿâlem. Bağdad 1982. s. 128-129; Ahmed Şerkâvî İkbal, Muʿcemü’l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987. s. 252-253; Ahmed Muhtar Ömer, “el-Fârâbî el-Luğavî”, el-Lisânü’l-ʿArabî, XIV/1, Rabat 1976, s. 313-337; XVI/1 (1978), s. 37-51;XVII/1 (1979). s. 92-119.

Nasuhi Ünal Karaarslan

FARAK

الفرق

Sözlükte “iki şeyin arasını ayırmak” anlamına gelen fark kökünden Arapça bir isim olan farak İslâm’dan önce ve İslâmî dönemde Hicaz, Yemen ve Mezopotamya’da su, bal, süt ve hububat gibi maddelerin hacmini ölçmede kullanılan bir ölçü birimidir. Aynı kökten türeyen ve fark şeklinde telaffuz edilen bir başka isim daha vardır ki bazı dilciler bu ikisinin aynı kelimenin değişik okunuşları, bazıları ise iki ayrı ölçü biriminin isimleri olduğunu söylemektedirler. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî gibi bazı âlimler de aynı kelimenin hadisçilerçe fark. dilcilerce farak şeklinde telaffuz edildiğini belirtmektedirler.

Hz. Peygamber zamanında da kullanılan bu ölçü birimi gusl için yeterli su ve kefaret olarak verilecek hububat miktarını belirten muhtelif hadislerde geçmektedir (Bk. Wensinck, el-Muʿcem, “frķ” md). Ayrıca o döneme ait farakın diğer ölçü birimleri cinsinden değerlerini açıklayan sahabe sözleri de vardır.

Bütün diğer ölçüler gibi farak da bölge, toplum, devir ve ölçülecek şeyin cinsindeki farklılıklara göre değişik değerler gösterdiğinden kaynaklarda farak için 2. 3 ve 4 sâ’; 4 rubu‘; 5 ve 6 kist; 5, 12 ve 16 müd; 4, 16, 24, 36, 60, 80 ve 120 rıtl gibi çeşitli karşılıklar verilmektedir. Ancak Hz. Peygamber dönemi Medine’sinde kullanılan faraka “şer‘î farak” veya “Medine farakı” denmekte olup bazı hadislerde verilen bilgilere (Müslim, “Ḥayıż”, 41, “Ḥac”, 83; Ebû Dâvûd. “Taḥaret”, 96, Tirmizî, “Ḥac”, 107) ve çoğunluğun görüşüne göre 3 şer‘î sâ‘ değerindedir. Yine çoğunluğun görüşüne göre 1 şer‘î sâ‘ = 3 şer‘î müd = 51/3 şer‘î rıtldır ki buradan 1 şer‘î farak = (3 x 4 =) 12 şer‘î müd = (3X51/3=) 16 şer‘î rıtl -(su için)/-v/8, 26 litre = (hububat için)/-xy 6.5 kg. sonucu çıkar. Bu sonuç Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Yûsuf’un da aralarında bulunduğu âlimlerin görüşlerine de uymaktadır. Ebû Hanîfe şer‘î müddün 2 Bağdat rıtlına eşit olduğunu kabul etmektedir ki buna göre 1 şer‘î farak - (2 x 12 -) 24 Bağdat rıtlı demektir. Yine Ebû Hanîfe’ye göre şer‘î sâ‘ 8 rıtla eşdeğerdir, buradan

da 1 şer‘î farak = (3 x 8 =) 24 rıtl sonucu çıkar. Ancak Bağdat rıtlı ilk dönemin Mekke rıtlının hemen hemen yarısına tekabül ettiğinden Hanefîler'in çoğunluğuna göre de şer‘î farakın hacim veya ağırlık olarak karşılığı cumhurun görüşünden fazla farklılık göstermez (Bk rıtl). Bir başka hacim ölçüsü olan kist cinsinden ifade edildiğinde şer‘î farakın 5 ve 6 şer‘î kısta eşit olduğuna dair birbiriyle çelişir gibi görünen iki farklı rivayet vardır. Bir kıstın yarım sâa (6 kıst = 3 sâ) eşdeğer olduğunu belirten rivayetler ikinci şıkkı doğrulamaktadır. Ancak Ali Paşa Mübarek, 5 Emevî kıstının 6 mûtat kısta ve bu ikisinin de 12 müdde eşit olduğunu söylemektedir ki buna göre her iki rivayet de doğrudur. IV. (X.) yüzyıl müelliflerinden Muhammed b. Ahmed el-Hâ-rizmî'ye göre 1 Bağdat farakı 36 rıtldır (=^/12.5 litre); 1 büyük Irak kıstının 6 rıtla eşit olması (1 farak = 6 x 6 = 36 rıtl) bu bilgiyi doğrulamaktadır. Farakın 60, 80 ve 120 rıtla eşit olduğuna dair bilgiler farakın bir başka Arap ölçü birimi olan arak ile (= 15-20 sâ‘ı karıştırılmasından kaynaklanmış olmalıdır. Zira harflerde noktalama işaretlerinin bulunmadığı dönemde harf-i ta‘rif ile yazılmaları

halinde farak (الفرق) ile arak (العرق) arasında ayırım yapmak imkânsızdır. 1 sâ‘ = 51/3 rıtl eşitliği esas alınırsa 1 arak = 15 x 51/3 = 80 rıtl olur. 1 sâ‘ = 8 rıtl eşitliği esas alındığında ise 1 arak = 15 X 8 = 120 rıtl olacaktır.

Farakın Doğu Hindistan'da kullanılan yaklaşık 20 kilogramlık bir tahıl ve pirinç ölçeği olan parah ile ilgisi de ayrıca araştırılmaya değer bir konudur.

BİBLİYOGRAFYA

Tehzîbü'l-luğa, "frk" md.; Mutarrizî, el-Mugrîb fî tertibi'l-muʿrîb (nşr. Mahmûd Fâhûrî-Abdülhamîd Muhtar). Halep 1399/1979. N, 134-135; Lisânü'l-ʿArab, "frk" md.; Kâmûs Tercümesi, III, 982; Ahterî-i Kebîr, "frk" md.; Lane. Lexicon, VI, 2385; Wensinck, el-Muʿcem. "frk" md.; Müslim, "Hayız", 41, "Hac", 83: Ebû Dâvûd. "Tahâret", 96; Tirmizî. "Hac", 107; Tahâvî, Şerhu Meʿâni'l-âşâr, II, 48-49, 50; Ebû Ubeyd, el-Emvâl. s. 459. 460, 464, 465; Mak-disî. Ahsenü't-tekâsîm, Brill 1906, s. 146; Hârizmî, Mefâtîhu'-ʿulûm, Kahire 1342, s. 11; İbn Side, el-Muhaşsa, Beyrut

1398/1978, III, 265; Zemahşerî, el-Fâ᾿ik, III, 104; İbnü'l-Esîr en-Nihâye, III, 437, 440; İbnü'r-Rif'a, el-îzâh ve't-tıbyân fî marifeti'l-mikyâl ve'l-mîzân Mışr M.Ahmed İsmail el-Hârûf, Dımaşk 1400/1980, s. 69-70; Huzâî, Tahrîcü'd-delâlâti's-sem'iyye, s. 631-632; Aynî, Umdetü'l-kârî, Kahire 1382/1972, III, 81; Hasan b. İbrahim el-Cebertî, el-'İkdü s-semîn fî mâ yete'ʿallaku bi'l-mevazin, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29"; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-ma'bûd. I. 404-407; Ali Paşa Mübarek, el-Mîzan fi'l-akyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân. Kahire 1309, s. 84-88; Cevâd Ali, et-Mufaşşal, VII, 628, 636; Walter Hinz, Islamische Masse und Gewichtc. Leiden 1955. s. 37; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Harâc ve'n-nuzumü'l-maliyye, Kahire 1977, s. 320; M. Necmeddin el-Kürdî. el-Mekâdîru'ş-şeriyye ve'l ahkâmü'l-fıkhiyyetü'i müteʿallika bihâ, [baskı yeri yok) 1403/1984 (Matbaatü's-Saade, s. 168-169; Halil İnalcık. Sludies in Ottoman Social and Economic History, London 1985, s. X/320; M. H. Sauvaire, "Materiaux pour servir â l'histoire de la numismatique et de la metrologie musulmane", JA, VII (1886). s. 426-429.

Cengiz Kallek

FARAKLİT

İncil'de Hz. İsa'nın kendisinden sonra geleceğini müjdelediği kimseye verilen ad.

İslâm öncesi dinlerin hemen hepsinde ileride gelecek bir kurtarıcı inancı ve müjdesi mevcuttur (Bk. Beşairü'n-Nübüvve). Dinler tarihi araştırmalarının ortaya koyduğu bu gerçeği Kur'ân-ı Kerîm de ifade etmektedir. Kur'an'a göre Allah geçmiş peygamberlerin hepsinden ileride gelecek peygamberi müjdelemeleri, ona inanıp yardımcı olmaları hususunda ahid almıştır (Âl-i İmrân 3/81). Diğer taraftan Tevrat ve İncil'de de bu müjdenin yer aldığı (el-A'râf, 7/157), Hz. Îsâ'nın kendisinden sonra gelecek Ahmed adındaki elçiyi müjdelediği Kur'an'da belirtilmektedir (es-Saf 61/6).

Kur'ân-ı Kerim'in bildirdiği haberin Tevrat ve İncil'de mevcudiyeti meselesi müslümanlar tarafından ilk dönemlerden itibaren araştırma konusu yapılmıştır. Hıristiyanlık için yazılan reddiyelerde Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifi meselesi işlenirken mevcut İnciller'de Hz. Muhammed'in gelişiyle ilgili herhangi bir haber verilmediğini iddia eden hıristiyan tezine karşı İslâm âlimleri Hz. İsa'ya vahyedilen İncil'de bunun mevcut olduğunu, fakat daha sonra tahrif neticesinde bu haberin İncil metinlerinden çıkarıldığını belirtmişlerdir. Bu reddiyelerde "tebşîrat" konusu tahrif meselesiyle birlikte ele alınmış ve Hz. Muhammed'in gönderilmesiyle ilgili açık ifadelerin mevcut İnciller'de yer almayışı. Hz. Îsâ'ya vahyedilen İncil'in tahrif edildiğinin delili olarak gösterilmiştir.

Öte yandan İslâm âlimleri Hz. Muhammed'le ilgili müjdeyi mevcut İncil metinlerinde arama yoluna da gitmişler ve Yuhanna İncili'ndeki parakletos kelimesinin (Yuhanna İncili, 14/16-26, 15-26; 16 /7) Kur'an'da belirtilen (es-Saf 61/6) müjdeye delâlet ettiğini ileri sürmüşlerdir. İslâmî kaynaklara faraklit (فارقليط) şeklinde yer alan bu kelimenin aslı Grekçe'dir. Latince'ye paracletus olarak geçen kelime parakalö fiilinden gelmektedir ki "yanına çağırmak" demektir. Kilise dilinde ise "teselli etmek" anlamında kullanılmıştır. Parakletos da "yardıma çağrılan, müdafaa eden, şefaatçi", kilise dilinde "teselli veren" gibi anlamlar taşımaktadır (H Lesetre, IV, 2, s.

2118). Yahudi din bilginleri bu kelimeyi “yardım eden, savunan, elçi ve aracı” şeklinde anlarken bir yahudi filozofu olan Philo “savunucu, aracı” mânasında kullanmıştır (JE, IX, 514-515) Hıristiyan laragöre Hz. Îsa’nın geleceğini müjdelediği parakletos Rûhulkudüs’tür ve Îsâ Mesih’in kendilerinden ayrılması sebebiyle hüzünlenen havarilere Rûhulkudüs bir teselli olmak üzere geldiği için kelime genellikle “teselli veren” olarak tercüme edilmiştir.

Yuhanna İncili’ne göre Hz. Îsâ geleceğini müjdelediği parakletosun özelliklerini şu şekilde belirtmiştir: “Ben de babaya yalvaracağım ve o size başka bir parakleti, hakikat ruhunu verecektir, tâ ki daima sizinle beraber olsun” (14/15-16); “Fakat benim ismimle babanın göndereceği paraklet Rûhulkudüs, o size her şeyi öğretecek ve size söylediğim her şeyi hatırınıza getirecektir” (14/26); “Babadan size göndereceğim paraklet, babadan çıkan hakikat ruhu geldiği zaman benim için o şehadet edecektir” (15/ 26); “Benim gitmem sizin için hayırlıdır, çünkü gitmezsem paraklet size gelmez, fakat gidersem onu size gönderirim” (16/7); “Ve o geldiği zaman günah için, salâh için ve hüküm için dünyayı İlzam edecektir” (16/8); “Fakat o hakikat ruhu gelince size her hakikate yol gösterecek; zira kendiliğinden söylemeyecektir; fakat her ne işitirse söyleyecek ve gelecek şeyleri size bildirecektir” (16/13); “0 beni ta‘ziz edecektir; çünkü benimkinden alacak ve size bildirecektir” (16 ‘/14).

Bu ifadelerdeki “işitmek” ve “söylemek” fiilleri somut işleri belirtmektedir. Dolayısıyla bu işler ancak işitme ve konuşma organına sahip bir varlıktan beklenebilir. Bu nitelikleri Kutsal Ruh’a nisbet etmek doğru değildir. Zira Kutsal Ruh vahiy ve ilham meleğidir. İlham için ise bu organlara gerek yoktur. Bu sebeple parakleti Kutsal Ruh olarak anlamak doğru değildir (M Hucaillc. s .108 -109). Öte yandan paraklet kelimesi yine Yuhanna tarafından şefaatçi anlamında Hz. Îsâ için kullanılmıştır (Yuhanna’nın Birinci Mektubu, 2/1). Yine Yuhanna’ya göre Hz. Îsâ. “Ben de babaya yalvaracağım, O size başka bir paraklet gönderecektir” demektedir (Yuhanna İncili, 14 /16). Şu halde paraklet Kutsal Ruh olmayıp Hz. Îsâ gibi bir insandır. Söz konusu metindeki “Rûhu’l-kudüs” ibaresi ise sonradan yapılmış bir ilâvedir (a.g.e., s. 109).

Bugünkü İnciler Grekçe yazılmıştır, Hz. Îsâ ise Ârâmîce konuşmuştur.

Müslüman düşünürler, Grekçe'deki "parakletos" kelimesinin Hz. Îsâ'nın konuştuğu dildeki karşılığının ne olduğunu incelemişlerdir. İbn Hişâm, Süryânîce'deki "el-munhamenna" kelimesinin "Muhammed" anlamına geldiğini ve bu kelimenin Grekçe karşılığının "el-baraglitis" olduğunu ileri sürmüş (Es-sîre, I, 248), Abdülahad Dâvûd ise Kitâb-ı Mukaddes'in Süryânîce tercümesinde kullanılan paraqleita kelimesinin Ârâmîce karşılığının "mhamada" yahut "hamida" olduğunu ve Grekçe'deki "perikleitos"a tekabül ettiğini. İncil'deki parakletosun perikleitos kelimesinin bozulmuş şekli olduğunu ifade etmiştir (Muhammed in the Bible, s. 287-288).

Müslüman âlimler, bir taraftan "parakletos" şeklinde geçen kelimenin "Ahmed" anlamına gelen "perikleitos'un tahrif edilmiş biçimi olduğunu ileri sürerken diğer taraftan Yuhanna İncili'ndeki paraktetos kelimesinin gerek Hz. Îsâ için kullanılmış olması gerekse İncil'de zikredilen nitelikleri sebebiyle Kutsal Ruh olamayacağını, Hz. Îsâ gibi bir Allah elçisine delâlet ettiğini ve bu elçinin de Hz. Muhammed olduğunu ortaya koymuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

R. W. Moss. "Paraclete", A Dictionary of Christ and the Gospeis, London 1908, s. 318; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 248; Ali b. Rabben et-Taberî, ed-Din ve'd-devle, Beyrut 1979, s. 184-185; İbn Teymiyye, el-Cevâbü's-sahîh, Riyad, ts., IV, 8-21; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Ecvibe-tü'l-fâhire, Kahire 1407/1987, s. 423-429; Rahmetullah el-Hindî. İzhârü'l-hak (trc. Ömer Fehmi). İstanbul 1972, s. 676-682; Abdurrahrnan Bâçecîzâde, el-Fârık beyne'l-mahlûk ve'l-hâ-lik, Kahire 1407/1987, s. 377-381; Nu'man b. Mahmûd el-Âlûsî, el Cevâbü'l-fesîh, Lahor 1306, s. 79-91; Nebhânî, Hüccetullâh ʿale'l-ʿâlemin, Diyarbakır, ts., s. 99-100; M. Bucaille, la Bible le Coran et la Science, Paris 1976, s. 108-109; L. Cirillo, Evangile de Barnabė, Paris 1977, s. 143; İbrahim Saîd, Şerhu beşareti Yuhannâ, Kahire 1977, s. 614-616, 626, 653-654, 659-670; Abdülahad Dâvûd, Muhammad in the Bible, Doha 1400/1980, s. 198-223, 287-288; M. H. Durrani, Muhammad the Biblical Prophet, New Delhi 1985, s. 35-49; A. Guthrie - E.

F. F. Bishop, “The Paraclete, Almunhamanna and Ahmad”, MW, XLI (1951). s. 251-256; Kaufmann Kohler, “Paraclete”, JE, IX, 514-515; H. Lesetre, “Paraclete”, DB, IV/2, s. 2118; G. W. H. Lampe, “Paraclete”, IDB, III, 654-655; J. G. Tasker, “Advocate”, ERE, I, 139-141.

Mehmet Aydın

FÂRÂN

فاران

İslâmi kaynaklara göre Mekke bölgesinin Ahd-i Atîk'teki adı.

İbrânîce'si Paran olup Ahd-i Atîk'te bir çölün ve bir dağın adı olarak geçmektedir. Bu kelimenin Tevrat'ta yer alan (Tekvîn, 14/6) El-Paran şekli Paran çölüne yakın bir bölgeyi veya çöldeki bir mevkii ifade etmektedir (A. Molini, V/l, s. 189). Kelime Grekçe'ye Faran olarak geçmiştir.

Fârân (Paran) isminin hangi coğrafî bölgeyi ifade ettiği konusunda Ahd-i Atîk ile İslâmî kaynaklardaki bilgiler arasında farklılık vardır. Ahd-i Atîk'e göre Hz. İsmail annesi Hâcer ile birlikte Paran çölünde yaşamış (Tekvîn, 21/21); İsrâiloğulları Mısır'dan çıkışlarının ikinci yılında ikinci ayın yirminci gününde Sînâ çölünden göç ederek Paran çölünde konaklamışlar (Sayılar, 10/11-I2); Hz. Mûsâ Ken'ân diyarında (Mısır) ne olup bittiğini öğrenmeleri için her kabileden seçtiği adamları Paran çölünde iken oraya göndermiş (Sayılar, 13/3, 26); Erdenin öte tarafındaki çölde Paran ile Tofel, Laban, Hatserot ve Di-zahab arasındaki Araba'da onlara hitap etmiş (Tesniye, I/1), Samuel'in ölümü ve Rama'da defnedilmesinden sonra Hz. Dâvûd Paran çölüne inmiş (I. Samuel, 25/I); yine Hz. Dâvûd Edom'u aldığında Edomîler'in kralı Hadad Mısır'a gitmek üzere kaçmış, Midyan'dan Paran'a, oradan da Mısır'a geçmiştir (I. Krallar, II/16-18). İsrâiloğullan'nın kırk yıllık çöl hayatının otuz sekiz yılını geçirdikleri bu bölgenin (Tesniye, 2/14), yukarıdaki bilgiler ışığında Ölüdeniz ile Akabe körfezi arasında ve Sînâ yarımadasının doğusunda olduğu anlaşılmaktadır.

Ahd-i Atîk'te iki yerde ise Paran ulûhiyyetin tecelli ettiği bir dağ olarak zikredilmektedir (Tesniye, 33/2; Habakkuk, 3/3). Söz konusu bölümlerde rabbin Sînâ'dan geldiği, Seir'den doğduğu, Paran dağından parladığı (Tesniye, 33/2), Allah'ın Teman'dan, Kuddüs'ün Paran dağından geldiği (Habakkuk, 3/3) belirtilmektedir.

Ahd-i Atîk'te Paran dağı ile ilgili bilgiler dağın coğrafî konumunu tesbite

imkân vermemektedir. Bu sebeple bazıları bu dağın Aynikādis'in 46 km. güneyinde, Edom'un 80 km. batısında, Sînâ'nın 200 km. kuzeyindeki Cebelimukrah olduğunu söylerken bazıları da Sînâ'dan kuzeydoğuya doğru Akabe körfezinin batı sahili boyunca Edom'a kadar uzanan dağ silsilesi olduğunu ileri sürmektedirler (A. Molini, V/l, s. 190).

İslâmî kaynaklarda Fârân İbrânîce kelimenin Arapçalaşmış şekli olarak belirtilir ve Mekke'nin veya Mekke dağlarının Tevrat'ta zikredilen ismi olarak gösterilir ki gerçek olan da budur (Yâkūt. IV. 225). Zira Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. İbrahim'in zürriyetinden bir kısmını Beytülharâm'ın yanında ekinsiz bir vadiye yerleştirdiği (İbrahim 14/37), evin temellerinin ise İbrahim ve İsmail tarafından yükseltildiği (el-Bakara 2/127) belirtilmektedir. Bu vadi Mekke vadisi, ev de Kâbe olduğuna göre Hz. İsmail ile annesinin yerleştiği ve yaşadığı yer o bölgedir. Nitekim Tevrat'ta İsmail'in annesi Hâcer ile birlikte Paran çölünde ikamet ettiğine dair bilgi de (Tekvîn. 21/21) Paran'ın Mekke olduğunu göstermektedir. Tevrat'taki, "Rab Sinâ'dan geldi, Seir'den (Filistin dağları) doğdu, Paran dağından parladı" (Tesniye, 33/2) ifadesi, İslâmî kaynaklarda Hz. Muhammed'in geleceğinin müjdelenmesi olarak yorumlanmakta ve şu şekilde açıklanmaktadır: Rabbin Sînâ'dan gelmesi Hz. Mûsâ ile konuşması, Seir'den doğması Hz. Îsâ'ya İncil'i indirmesi, Paran dağından parlaması da Hz. Muhammed'e Kur'ân-ı Kerîm'i inzal etmesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Rabben et-Taberî, ed-Dîn ve'd-devle, Beyrut 1979, s. 138-139; Yâkut, Muʿcemü'l-büldan, IV, 245; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Ecvi-betü'l-fâhire, Kahire 1407/1987, s. 422-423; İbn Kayyım el-Cevziyye, Hidâyetü'l-hayâra ecvibeti'l yehûd ve'n-naşârâ, Kahire 1407, s. 92-93; Rahmetullah el-Hindî, İzhârü'l-hak, Kahire 1407/1986, II, 252; Abdurrahman Bâçecîzâde, el-Fârık beyne'l-mahlûk ve'l-hâlik, Kahire 1407/1987, s-652-654; Nebhânî, Hüccetullâh ʿale'l-ʿâlemîn, Diyarbakır, ts., s. 90; A. Molini, "Pharan", DB. V/1, s. 187-190; M. A. Yonah, "Paran", EJd., XIII, B8-89; J. L. Mihelic, "Paran", IDB, III, 657.

Ömer Faruk Harman

el-FÂRIK BEYNE’l-MAHLÛK ve’l-HÂLİK

الفارق بين المخلوق والخالق

Abdurrahman Bâçecîzâde’nin (ö. 1912) Hıristiyanlığa reddiye olarak kaleme aldığı eseri.

Abdurrahman b. Selîm b. Abdurrahman Bâçecîzâde 1248’de (1832) Bağdat’ta doğdu. Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Bir süre Bağdat Ticaret Mahkemesi reisliği yaptıktan sonra Osmanlı Meclisi’ne nâib olarak seçildi. Bâçecîzâde 1330’da (1912) Bağdat’ta vefat etti (İżâḥu’l-meknûn, II, 153; Ziriklî, III, 307). Gorgis Avvâd, herhalde eserinin basım tarihinden hareketle 1904 yılı dolaylarında öldüğünü kaydetmektedir.

Bâçecizâde 1894’te Bağdat’tan İstanbul’a giderken hıristiyan din adamlarının İslâm’ı eleştiren, Hz. Muhammed’in peygamberliğini inkâr ederek Hz. Îsâ hakkında yanlış fikirler ileri süren eserlerinden bir kısmını inceleme imkânı bulmuştu. İstanbul’a vardıktan sonra insanların zihnini karıştıran, yalan yanlış fikirlerle dolu bu tür eserlerin çokluğu karşısında önce hıristiyanların iddialarına temel olarak aldıkları İnciller’in gerçek

mahiyetleriyle ilgili araştırma yapmanın gerekli olduğunu düşünerek, hıristiyan mütefekkirlerin gerek Tanrı gerekse Hz. Îsâ hakkındaki inançlarının bâtıl olduğunu ortaya koymak üzere bu eserini kaleme almıştır.

el-Fârıḳ beyne’l maḫlûḳ ve’l-ḫâliḳ bir mukaddime ile dört bölümden oluşmaktadır. Müellif her bölümde bir İncil olmak üzere dört İncil’in tahlilini yapmakta ve İnciller arasındaki tutarsızlıkları ortaya koymaktadır. Mukaddimede hıristiyanların inançları hakkında. İzzeddin el-Muhammedî’nin el-Fâṣıl beyne’l-ḥaḳ ve’l-bâtıl adlı eserinden naklen bilgi vermekte, Âlûsî’nin el-Cevâbü’l-fesîḥ limâ leffeḳahû ʿ Abdülmesiḥ’inden de iktibaslarda bulunmaktadır. Kutsal kitaplar külliyatına dair hıristiyanların farklı düşüncelerini nakleden yazar bu ihtilâflara delil olarak Origėne,

Eusebius, St. Jėrôme'un görüşlerini aktarmakta, apokrif denilen İndiler hakkında bilgi vermektedir. İnciller'in Hz. Îsa'dan sonra tedvin edildiğini, bu yüzden pek çok yanlışın karışmış olduğunu, hatta çeşitli dönemlerde yapılan tercüme ve neşirlerde farklılıklar bulunduğunu ifade eden yazar, bu tür mukayeseler ve Kitâb-ı Mukaddes'ten iktibaslar için 1848'de Londra'da basılan Kitâb-ı Mukaddes ile 1884'te Beyrut'ta neşredilen Arapça tercümeyi esas aldığını belirtmektedir.

Müellif eserinin büyük bir kısmını birinci bölümde tahlil ettiği Matta İncili'ne ayırmıştır (s. 19-316). Batı kaynaklarına dayanarak Matta İncili'nin İbrânîce yazıldığını, daha sonra Grekçe'ye tercüme edildiğini, bugün İbrânîce nüshanın mevcut olmayıp Grekçe nüshanın muteber kabul edildiğini söyleyen yazar, bu İncil'i Grekçe'ye çeviren mütercimin pek çok noktada metni tahrif ettiğini kaydetmektedir. Matta İncili'nin 27. babını tahlil ederken Hz. îsa'nın çarmıha gerildiğine dair hıristiyan inancını aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışmaktadır. İkinci bölümde Markos İncili'nin yazarı ve yazılış tarihi hakkında bilgi veren müellif, bu İncil'in çeşitli bablarını tahlil ederek diğer İnciller'le karşılaştırmaktadır. Üçüncü bölümde Luka İncili'nin yazarı ve yazılış tarihi konusunda hıristiyanlar arasındaki ihtilâflar nakledilmekte, çeşitli babları tahlil edilerek çelişkileri ortaya konmaktadır. Yuhanna İncili'nin ele alındığı dördüncü bölümde bu İncil'in yazarı ve yazılış tarihi hususunda farklı görüşlerin bulunduğu belirtilir; daha sonra İncil'in muhtevasındaki çelişki ve tutarsızlıklar anlatılır. Bu arada faraklit meselesinin tahlili yapılarak Yuhanna İncili n'deki faraklitin Hz. Muhammed olduğu sonucuna varılır.

Bâçecîzâde eserini yazarken İslâm ve hıristiyan kaynaklarından faydalanmış ve bunları eserinde zikretmiştir. İslâmî kaynaklar arasında Rahmetullah el-Hindî'nin İẓhârü'l-ḥaḳḳ', Hüseyin el-Cisr'in Risâletü'l-Ḥamîdiyye'si, İzzeddin el-Muhammedî'nin el-Fâṣıl beyne'l-ḥaḳ ve'l-bâṭıl'ı, Âlûsî'nin el-Cevâbü'l-fe-sîḥ'i; hıristiyan kaynakları arasında ise Adam Clarke, J. A. Fabricius, N. Lardner, Nevfel b. Ni'metullah b. Circîs'in eserleri sayılabilir. Müellif İnciller'in yazarları, yazılış tarihleri, bugün nisbet edildikleri şahıslara aidiyetleri hususundaki bilgileri Batılı Kitâb-ı Mukaddes tenkitçilerinden nakletmekte, verdiği bilgilerden Batı'da bu konudaki en son ilmî çalışmalardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır.

el-Fârıḳ beyne’l-maḫlûḳ ve’l-ḫâliḳ 1322’de (1904) Kahire’de, kenarında Şehâbeddin el-Karâfî’nin el-Ecvibetü’l-fâḫire ʿani’l-esʾileti’l-fâcire ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Hidâyetü’l-ḥayârâ lî ecvibeti’l-yehûd ve’n-naṣârâ adlı eserleriyle birlikte yayımlanmış, daha sonra Ahmed Hicâzî es-Sekkā’nın ta‘likiyle tekrar basılmıştır (Kahire 1407/1987).

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Bâçecîzâde, el-Fârık beyne’l-mahlûk ve l-halik, Kahire 1322/1904; îzâhu’l-meknûn, II, 153; Osmanlı Müellifleri, I, 247; Serkis, Muʿcem, 507; Brockelmann, GAL Suppl., I, 665; II, 126, 506; Kehhâle, Muʿce-mü’l-müʾellifîn, V, 139; Gorgis Avvâd, Muʿce mü’l-müʾellifîne’l-ʿlrâkıyyîn, Bağdad 1969, II, 243; Ziriklî. el-Aʿlâm, (Fethullah), III, 307; Mehmed Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, s. 89-91.

Mehmet Aydın

FÂRİKİ

الفارقي

Ebû Nasr el-Hasen b. Esed b. el-Hasen el-Fârikî (ö.487/1094)

Nahiv ve lügat âlimi, edip ve şair.

Doğum tarihi, çocukluk yılları ve tahsil hayatı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Diyarbekirin bir bölgesi olan Meyyâfârikîn'den olduğu ve hayatının uzun bir devresini burada geçirdiği için Farikî nisbesiyle tanındı. Gerek kendi gözlemleri gerekse bazı yakın dostlarının kadınlarla ilgili olarak yaşadığı acı tecrübelerin verdiği ürküntü sonucu hiç evlenmemiştir. Fâriki bu hususa şiirlerinde de yer vermiştir.

Siyasî hayatı hareketli fakat sıkıntılar içinde geçen Fâriki'nin, Selçuklu Sultanı Melikşah döneminde Diyarbekirin bir bölgesi olan Âmid'de divan işlerini yürütürken zimmetine para geçirmesi sebebiyle Vezir Nizâmülmülk ile araları açıldı ve ağır cezaya çarptırılarak hapsedildi. Diyarbekir Emîri Mansûr b. Mervân'ın veya onun veziri hıristiyan tabip Ebû Salim'in yardımı ile hapisten kurtulunca Meyyâfârikin'e gitti. Burada verdiği derslerle tanınıp öğrencilerinden ve cahil halk kesiminden birçok taraftar kazanınca emirliğini ilân etti. Bölgenin hâkimi Mansûr b. Mervân kendisini tanıyarak 486 (1093) yılı başında Muhyiddevle lakabı ile vezir yaptı ve böylece Meyyâfârikîn'i de hâkimiyetine aldı. Bir süre sonra Melikşah'ın kardeşi Tutuş Meyyâfârikin'i fethedince Emîr Mansûr b. Mervân Tutuş'un veziri Ebü'n-Necm'in yardımıyla ölümden kurtulabildi; Fârikî ise Halep'e kaçtı. Selçuklu Sultanı Tutuş 487 (1094) yılında Halep, Harran ve Urfa'yı da fethederek Harran'a yerleşti. Vatan hasretine dayanamayan Fâriki Sultan Tutuş'un hizmetine girmek üzere Harran'a geldi ve hükümdara kaside sundu. Ancak sultana. Fâriki'nin daha önce Meyyâfârikîn'i Mansûr b. Mervân'a teslim eden kişi olduğu hatırlatılınca onu öldürttü. Bazı kaynaklarda Fârikī'yi Mansûr b. Mervân'ın öldürttüğü kaydediliyorsa da (Yâkūt, VIII, 61; Kütübî, I, 322) bu rivayet tarihî olaylara uygun düşmemektedir. Nitekim kendisi de bir beytinde Halep'te vatan hasretiyle

gözyaşı döktüğünü, fakat Harran'da öldürüleceğini belki de bir önseziyle ifade etmiştir.

Zamanının büyük şairlerinden olan Fârikī akıcı bir üslûba sahiptir. Şiirlerinde edebî sanatlara cok yer vermiş, özellikle cinas ve lüzûm-ı mâlâyelzem sanatlarını fazlaca kullanmıştır. Sanatını revî ve kafiyeleri sağlam, ince ve latif duygularla işlemiştir. On beş beyitlik bir şiirinde kafiye olarak getirdiği "ayn" kelimesini on beş değişik anlamda kullanması onun cinas sanatındaki gücünü göstermektedir (Yâkūt, VIII, 61-63; Hilâl Nâci, s. 116-118).

Şiirlerinin çoğunda aşk, ayrılık, hasret, acılara sabır, hayattan şikâyet, üzüntü ve vefasızlık gibi temalara yer vermekle birlikte şarap (hamriyyât) ye hikmetle (hikemiyyât) ilgili parçalarına da rastlanmaktadır. Hilâl Nâcî onun aşk şiirlerini, başta Dellâlülkütüb'ün Lümeḫu'l-mûlaḫ'ı olmak üzere Zerkeşî'nin ʿUḳūdü'l-cümân'ı, İmâdüddin el-İsfahânî'nin el-Ḫaridetul-ḳaṣr'ı gibi edebî eserlerle Yâkūt'un Muʿcemü'l-üdebâʾ adlı eseri, İbn Şâkir el-Kütübî'nin Fevâtû'l-Vefeyât'ı, Safedî'nin el-Vâfî bi'l-Vefeyât'ı gibi biyografi kitaplarından derlemiştir. Kafiyelerine göre alfabetik 380 beyitten oluşan bu eser, el-Ḥasan b. Esed el-Fâriḳī ḥayâtühû ve'ṣ-ṣabâbe min şiʿrihî adıyla yayımlanmıştır (Riyad 1398/1978). Hayatından bahseden kaynaklarda, ayrıca edebî eserlerde şiirlerinden çok sayıda parçalar bulunan Fârikī'nin müstakil divanı da vardır. Aynı zamanda iyi bir nahiv âlimi olduğu için Nahvî nisbesiyle de anılan Fârikī eski şiirlerdeki zor beyitleri çözmekte usta idi.

Eserleri.

1-el-İfṣâḥ fî şerḥi ebyâtin müşkileti'l-iʿrâb. Kaynaklarda el-İfṣâḥ fi'l-ʿavîṣ, Şerḥu'l-ebyâti'l-müşkileti'l-iʿrâb, el-İfṣâh ʿan (fî) ebyâtin müşkile-ti'l-îżâḥ, el-İfṣâh fî şerḥi ebyâtin müşkile adlarıyla da geçen eser, ihtiva ettiği lugazlardan dolayı veya nazım zaafı gibi sebeplerle mânası muğlak ve iʻrabı güç olan 256 beyti açıklamaktadır. İlk defa Saîd el-Efgānî tarafından yayımlanan eser, sadece Paris nüshasına dayanan bu neşrinde yanlışlıkla Ebü'l-Hasan er-Rummânî'ye nisbet edilerek Tevcîhü Îʿrâbi ebyâtin mülğazeti'l-İʻrâb adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk 1377/1958). Paris nüshası ile birlikte Medine (Arif Hikmet) ve Kahire (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye)

nüshalarının da karşılaştırılmasıyla Bingazi Üniversitesi'nde yapılan ikinci neşrinde (1394) bu hata düzeltilmiştir.

2. Şer-ḥu'l-Lümaʿ. İbn Cinnî'nin nahve dair el-Lümaʿ adlı eserinin şerhidir. Müellif el-İfṣâḥ'ın birçok sayfasında bu eserinden söz etmektedir (Bk. s. 78, 219, 231, 322, 365).

3. Dîvân. Tahran'da Millî Kütüphane'de (nr. 276) şerhiyle birlikte bir nüshası mevcuttur.

Fârikî'nin bunlardan başka Kitâbü'l-Ḥurûf (el-İfṣâḥ, s. 62, 200), Kitâbü'l Elġāz (İbnü'l-Kıftî, I, 297; Kütübî, I, 321) ve ezZebed fî maʿrifeti külli aḥad (Hediyyetü'l-ʿârifin, I, 277) adlı eserlerinden de söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Nasr el-Fârikî, el-İfsâh fî şerhi ebyâtin müşkileti'iʿrâb (nşr. Saîd el-Efgânî), Beyrut 1400/1980, nâşirin mukaddimesi, s. 5-41; Yâküt. Muʿcemü'l-üdebâʾ, V1I1, 54-75; Ibnü'l-Kıftî, İnbâhu'r-ruvât, Kahire 1986, I, 294-298; İbnü's-Sâbûnî, Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl, Beyrut 1406/1986, s. 199; Abdülbâkî b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyin fî-terâcimi'n-nuhât ve'l-luğaviyyin (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 85-86; Zehebî, Aʿlâmun-nübelâʾ, XIX, 80-81; Kütübî. Fevâtü'l-Vefeyât, I, 321-324; Safedî, el-Vâfî, XI, 401-404; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenan, III, 143; Süyûtî, Buğyetû'l-vuʿât. I, 500; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd el-Fâhûrî), Halep 1982, 1, 267; Keşfüz-zunûn, II, 1563; İbnü'l-İmâd, Şezerât, Beyrut, ts (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), III, 380; Hânsârî. Ravzâtü'l-cennât (nşr, Esedullah İsmailiyyân), Tahran 1391, III, 84; Brockelmann, GAL. Suppl, I, 194-195; Îzâhu'l-meknûn, II, 43; Hediyyetü'l-ʿârifîn, 1, 277; Kehhâle. Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 206; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 198; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 204; Hilâl Nâcî, el-Hasan b. Esed el-Fâriki, Riyad 1398/1978; Muhammed İbrahim el-Bennâ, "el-îfsâh fî şerhi ebyât

müşkileti'l-iʿrâb", MMMA (Kahire), XXIV/2 (1978). s. 347-381; Âzertâş Âzernûş, "İbn-i Esed-i Fâ-rikî", DMBİ, III, 10-11.

Recep Dikici

FÂRİS eş-ŞİDYÂK

فارس الشدياق

Ahmed Fâris b. Yûsuf b. Mansur (ö.1305/1887)

Modern Arap edebiyatının önde gelen temsilcilerinden, şair, gazeteci ve yazar.

XIX. asrın ilk yıllarında Cebelilübnan'ın Aşkût köyünde doğdu. Önemli şahsiyetler yetiştiren köklü ve tanınmış bir Mârûnî ailesine mensuptur. İlk öğrenimini köyünde yaptıktan sonra Kisrüvân'daki Aynivereka Medresesi'ne girdi ve Arapça'dan başka Süryânîce, mantık, hıristiyan ilahiyatı okudu; bir yandan da özel olarak Türkçe'ye ve hat sanatına çalıştı. On beş yaşında iken babasının ölümü üzerine, bulunduğu bölgede henüz matbaa işleri fazla gelişmediği için bir süre kitap istinsahı ile uğraştı. Bir ara ticaretle ilgilendiyse de başarılı olamayınca yeniden istinsah işine döndü. Bu sıralarda Amerikalı misyonerlerle tanışarak Mârûnîlik'ten Protestan mezhebine geçen ağabeyi Es'ad'ın Mârûnî rahipleri tarafından işkenceyle öldürülmesi onu çok etkiledi; bu sebeple din adamlarına karşı duyduğu nefreti hemen bütün yazılarında görmek mümkündür. Hatta kendi ifadesine göre daha sonra İslâm dinine girmesinde bu hadisenin de büyük etkisi olmuştur. Bu durumda Lübnan'da barınamayacağını anlayan Fâris, Amerikalı misyonerlerin daveti ve yardımı ile bir süre İskenderiye'de kaldıktan sonra 1826 yılında Malta'ya gitti ve orada İngilizce öğrendi. 1828'de Kahire'ye geçerek burada bir taraftan misyoner okullarında Arapça dersleri verirken bir taraftan da klasik tahsilini tamamlamaya çalıştı ve bu arada el-Veḳā3ʾiʿu'l-Mıṣriyye gazetesine de yazılar yazdı. Kahire'de iken Suriyeli Mârûnî bir ailenin kızıyla evlendi, bu ilk evliliğinden iki oğlu oldu; bunlardan biri ölmüş, Selîm adındaki oğlu ise yıllar sonra kendisiyle birlikte İstanbul'da haftalık el-Cevâʾib gazetesini çıkarmıştır.

1834'te misyoner matbaasında çalışmak ve öğretmenlik yapmak üzere yeniden Malta'ya gitti. On dört yıl kadar burada kaldıktan sonra şarkiyatçı Samuel Lee'nin başkanlığında yapılan Kitâb-ı Mukaddes tercümesi

çalışmalarına katılmak üzere Londra’ya davet edildi. Londra’da bulunduğu zaman zarfında birçok defa Paris’e gidip geldi ve bu seyahatler sırasında Fransızca’sını da geliştirdi; böylece ana dili Arapça’dan başka daha önce öğrendiği Süryânîce, Türkçe ve İngilizce’nin yanında Fransızca’yı da elde etmiş oldu. Bu sırada birinci eşinden ayrılarak bir İngiliz hanımla evlendi.

1846’da Tunus Beyi Ahmed Paşa Fransa’ya gelmiş ve Paris, Marsilya gibi başlıca şehirlerdeki fakirlere büyük İhsanlarda bulunmuştu. O yıllarda Londra’dan tekrar Malta’ya geçmiş olan Fâris eş-Şidyâk, bu tutumundan dolayı beyi övmek amacıyla Kâ’b b. Züheyr’in Hz. Peygamber için söylediği “Bânet Suâd” kasidesini tanzîr eden bir kaside yazdı. Bu şiiri çok beğenen Ahmed Paşa onu Tunus’a davet etti, Tunus’a gelince de ona

büyük ilgi ve misafirperverlik gösterdi. Fâris eş-Şidyâk burada İslâm dinine girdiğini açıkladı ve Ahmed adını aldı. Daha sonra er-Râ᾿idü’t-Tûnisî adlı resmî gazeteyi çıkardı, bu gazetede yazılar yazdı. Kırım Savaşı sırasında Abdülmecid’i öven, Rus çarını yeren bir kaside kaleme alarak padişaha gönderdi. Şiiri beğenen padişah kendisini İstanbul’a davet etti; geldiğinde (1857) törenle ve büyük bir izzet ve ikramla karşılanarak Matbaa-i Âmire musahhihliği yanında tercüme odasında da görevlendirildi. Fâris eş-Şidyâk 31 Mayıs 1861 de İstanbul’da haftalık el-Cevâ᾿ib gazetesini çıkarmaya başladı. Kısa sürede Osmanlı ülkesi dışında Fas, Tunus, Cezayir, Mısır, Hindistan, Çin, Güneydoğu Asya adaları ve Orta Asya gibi İslâmiyet’in yaygın olduğu ülkelerde geniş etki yapan gazete, müslümanları Osmanlı hükümdarı olan halife etrafında toplanmaya çağırdı. Gazetesiyle Avrupa medeniyetini müslümanlara tanıtmaya çalışan ve gerektiğinde bütün yazıları kendisi yazan Fâris eş-Şidyâk Osmanlı Devleti’nin Araplar’la meskûn vilâyetlerinde büyük bir şöhret kazandı. Son zamanlarında gözü zayıfladığı için gazeteyi oğlu Selîm’e bıraktı; fakat oğlu bu işi fazla devam ettiremedi ve 1884’te yayıma son verdi (Geniş bilgi için bk. el-Cevaib). Ahmed Fâris eş-Şid-yâk, gazetesini çıkarmak için kurduğu aynı adı taşıyan modern matbaada ayrıca birçok Arapça ve Türkçe kitap yayımlamış, büyük bir yekûne ulaşan yayınlarının katalogu basılmıştır.

1886’da Kahire’yi ziyaret eden ve başta hidiv olmak üzere devlet ve ilim adamlarından büyük ilgi gören Fâris eş-Şidyâk 20 Eylül 1887’de İstanbul’da öldü. Vasiyeti üzerine cenazesi Beyrut’a nakledilerek orada

defnedildi. Ancak onun ölümü sırasında müslüman mı, hıristiyan mı olduğu ihtilâf konusudur; Luvîs Şeyho'ya göre ölmeden önce Katolikliği seçmişti. Cenazesinin Beyrut'a nakli sırasında hem müslüman hem de hıristiyan din adamları tarafından teşyî edildiği söylenmektedir (Şefîk Cebrî, s. 51).

Fâris eş-Şidyâk Suriye, Mısır, Malta, Tunus ve Avrupa'nın çeşitli yerlerini gezerek buralarda yaşamış ve Batı medeniyetini İslâm dünyasına mukayeseli biçimde tanıtmaya çalışmıştır. Bunu yaparken kendi memleketinde gördüğü eksiklikleri -Fransız yazarı François Rabe-lais gibi- geniş kelime hazinesiyle dile hâkimiyeti sayesinde alay ederek, güldürerek ve acımasızca tenkit ederek gözler önüne sermiş, bu arada eğitim, öğretim, sosyal meseleler, iktisat, dil, gazetecilik ve matbuat konularında birçok yenilik teklif etmiş ve bunların bir kısmını bizzat kendisi gerçekleştirmiştir. Ancak basında çıkan münazara ve münakaşalarında sert, saldırgan ve çok defa mübalağalı bir üslûp kullanmıştır; bu bakımdan kitaplarında devrinin siyasi, sosyal, dinî ve edebî meseleleri üzerine verdiği bilgileri ihtiyatla karşılamak gerekir. Şahsî hayatında ise geçimsizliğiyle tanınmıştır.

Eserleri. Hayatı, edebî-ilmî şahsiyeti, gazeteciliği ve diğer faaliyetleri hakkında pek çok müstakil çalışma kaleme alınmış olan (Bk. bib) Fâris eş-Şidyâk'ın elli kadar eserinden otuz beşi basılmıştır; bunlarda ve el-Cevâʾib gazetesinde söz ettiği diğerlerinin ise nerede bulunduğu konusunda birkaçı hariç herhangi bir bilgi yoktur.

a) Sözlükler.

1. el - Lefîf fî külli maʿnen ṭarif (Malta 1839; İstanbul 1299). Seçilmiş edebî parçalar ihtiva eden eser eş anlamlı kelimelere dairdir.

2. Uṣûlü'l-luġatü'l-Arabiyyeti'l-maḥkiyye (London 1856), Arapça sözlüklerin nasıl olması gerektiği hakkındadır.

3, Sırrü'l-leyâl fi'l-ḳalbi ve'l-ibdâl (İstanbul 1284). Arapça kelimelerin etimolojisiyle dil ve dilcilik konularını inceleyen eserin II. cildi basılmamıştır.

4. el-Câsûs ʿale'l-Kāmûs (İstanbul 1299). Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) el-

Ḳāmûsü'l-muḥiṭ adlı sözlüğünü tenkit maksadıyla yazılmış bir eser olmakla birlikte diğer sözlükleri de ele almakta ve bunların ortak eksikliklerini belirttikten sonra modern bir Arapça sözlüğün nasıl olması gerektiğini anlatarak dil ve sözlükcülük üzerine birçok orijinal görüş ileri sürmektedir.

b) Gramerler.

1. el-Bâkûretü'ş-şehiyye fî naḥvi'l-luġati'l-İngiliziyye (Malta 1836; İstanbul 1299). İngilizce öğretimiyle ilgilidir.

2. el-Muhâveretü'l-insiyye fi - luġateyni - ʿArabiyye ve- İngiliziyye (Malta 1840; İstanbul 1299).

3-el-Ecvibetü'l-celiyye fi'l-uṣûli'n-naḥviyye (Malta 1841). Arap gramerine dair görüşlerine karşı yapılan tenkitlere cevap mahiyetindedir.

4. esSenedü'r-râvî fî ṣarfi'l'-Fransevî (Grammaire française â l'usage des Arabes, de l'Algėrie, de Tunis, du Maroc, de l'Egypte et de la Syrie, Paris 1854). Gustave Dugat ile müştereken yazılmıştır.

5. Ġunyetü'ṭ-ṭâlib ve münyetü'r-râğıb fi'ṣ-ṣarf ve'n-naḥv ve ḥurûfil-meânî (İstanbul 1289) Arap gramerine dair olan esere Saîd eş-Şertûnî es-Sehumü'ṣ-ṣâʾib adıyla bir reddiye yazmış (Beyrut 1874), Fâris eş-Şidyâk'ın isteğiyle İbrahim el-Ahdeb ve Yûsuf el-Esîr de ona cevap vermişler, ancak Şertûnî'nin bazı itirazlarının yerinde olduğunu da kabul etmişlerdir. Bu eser Muhammed Şükrî tarafından aynı isimle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1304).

c) Seyahatnameler.

1. es-Sâḳ ʿale's-sâḳ fî mâ hüve'l-fâryâ (Paris 1855) Dil konularına da temas etmekle birlikte aslında kadınların iyi ve kötü taraflarını göstermek için yazdığını söylediği bu eserde müellif ayrıca özel hayatını ve gezip gördüğü yerlerde başından geçen ilgi çekici olayları, günün siyasî, sosyal, dinî, ilmî ve edebî meselelerini Fransa ve İngiltere'den örnekler vererek anlatmaktadır. Bu yönüyle kitap bir otobiyografi ve seyahatname mahiyetinde olmasının dışında medeniyet tarihi açısından da önem

taşımaktadır; sonuna ilâve edilen zeyilde ise şarkiyatçılar ve çalışmaları hakkında geniş ve derin tenkitlere yer verilmiştir. Ancak yazarın aklıselime ve tarihî gerçeklere uymayan mübalağalı üslûbundan dolayı anlattığı birçok olayın ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Eser Rene R. Khawam tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir (Lajam-be sur la jambe. Paris I991).

2. el-Vâsıṭa fî maʿrifeti aḥvâli Malṭa (Tunus 1283, İstanbul 1299). Malta adasının tarihi, coğrafyası ve sosyal durumuyla ilgilidir.

3. Eḥâsinü'l-maḳāl fî meḥâsini ehli'ş-şimâl (İstanbul 1871) Almanya'ya yaptığı geziler hakkındadır.

4. Keşfü'l-müẖab-bâ ʿan fünûni Urubbâ (İstanbul 1299). Avrupa'ya, özellikle İngiltere ve Fransa'ya yaptığı gezileri anlatmaktadır.

d) Tenkide Dair Eserler.

1. Taẖṭıʾetü Matrân et-Tütüncî (Malta 1843).

2 Taṣvîbü sihâmi't-taġîṭ ʿalâ Ḳuṭri'l-muḥîṭ (İstanbul I288).

3- Ṣavtü'r - redif fî şiʿri'ş-Şeyẖ Nâṣîf (İstanbul 1288).

4. Hevâdi't-teʾlîf fî taẖṭıʾ eti İbrahim b. Nâṣîf (İstanbul 1288).

e) Çeşitli Konulara Dair Çalışmalar.

1. Ḫaberiyyetü Esʿad eş-Şidyâḳ (Malta 1833). Ağabeyi Es'ad'ın Protestan mezhebine geçmesinden dolayı Mârûnî din adamlarından gördüğü eziyetleri, onların iç yüzünü, cehaletlerini ve mezhep taassuplarını anlatan bir eserdir.

2. Ṣalîbü Mesiḥ (Malta 1836). Hıristiyanlara ait ilâhiler mecmuası niteliğindedir.

3. Muḳaddimetü Dîvâni Aḥmed Fâris (İstanbul 1277). Neşrini düşündüğü divanı münasebetiyle şiir hakkındaki görüşlerine

yer verdiği bir eserdir.

4. Mecmûʿatü Veledi'l-Cevâʾib (İstanbul 1288). el-Cevâʾib'den ayrı ve Türkçe olarak çıkardığı Veledü'l-Cevâʾib adlı gazetede yayımlanan yazılarından seçmeleri ihtiva etmektedir.

5. Kenzü'r-reġāʾib fî münteḫabâti'l-Cevâʾib (I-VII, İstanbul 1288-1298). el-Cevâʾib gazetesinde yayımlanan makalelerinden seçmelerdir.

6. el-Maḳāmetü'l-baḫşîşiyye (Cezair 1895).

7. Felsefetü't-terbiye ve'l-edeb (baskı yeri ve tarihi belli değil).

f) Tercümeler.

1. el-Kenzü'l-muḫtar fî keşfi'l-arażî ve'l-biḥâr (Maha 1833).

2. Târîḫu'l-kenîse ʿalâ vechi'l-iḫtiṣar (Malta 1839).

3. Kitâbü'ṣ-Ṣalavâti'l-ʿâmme maʿa Mezâmiri Dâvûd (Malta 1840).

4. Şerḥu ṭabaʾiʿi'l-hayvan (Malta 1841). W. F. Mair'den yaptığı zoolojiye dair bir tercümedir.

5. Kitâbü'ṣ-Ṣalâti'l-ʿâmme ve icrâʾi's-sırrin ve'ṭ-ṭuḳūsi'l-kenîsiyye (London 1850). Kilisede icra edilen âyinler hakkındadır.

6. el-ʿAhdü'l-cedîd (London 1851).

7. el-ʿAhdâni'l-ʿAtiḳ ve'l-Cedîd (London 1857).

8. Mecelletü'l-aḥkâmi'l-ʿadliyye (İstanbul 1286) Mecelle'nin Arapça'ya tercümesidir.

BİBLİYOGRAFYA

J. N. Maloof, Hizânetü'l-eyyâm fî terâcimi'l-ʿîzâm, New York 1899, s. 169-170; Philip Dî Tarrâzî, Târîhu'ş-şahâfeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, I, 61-64, 96-99; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 191;Serkîs, Muʿcem. I, 1104-1107; Bûlis Mesad, Fâris eş-Şidyâk, Beyrut 1934; Brockelmann, GAL Suppl., II, 867-868; a.mlf.. "Fârisüşşidyâk", İA, IV, 469-470; Mârûn Abbûd, Ahmed Fâris eş-Şidyâk; sakru Lübnan, Beyrut 1950; Muhammed Ahmed Halefullah, Ahmed Fâris eş-Şidyâk ve ârâʾühü'l-luğaviyye ve'l-edebiyye, Kahire 1955; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾeilifîn, II, 41; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 79-80; Mîhâîl Savâyâ, Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Beyrut 1962; H. A. Hourani, Arabic Tought in the Liberal Age. 1798-1939, London 1962, s. 97-99; Kâmûsü'l-a'lâm, V, 3326-3327; Hüseyin Gazi Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, Ankara 1971, s. 212-213; Da-d Kannâb Aide, er-Rafzü'l-mübdiʿ fî edebi Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Beyrut 1975; İmâd es-Sulh, Ahmed Fâris eş-Şidyâk: âşâruhû ve ʿaşruh, Beyrut 1980; Hilmî Halîl, ʿİlmü'l-meʿâcim ʿinde Ahmed Fâris eş-Şidyâk, İskenderiye 1987; Zirikli. el-Aʿlâm (Fethullah), I, 193; Enîs el-Makdisî, el-Fünûnü'l-edebiyye ve aʾlâmühâ, Beyrut 1980, s. 139182; C. Zeydân, Âdâb, II, 599-600; a.mlf. Meşâhîrü'ş-şark, Beyrut, ts (Dâru Mektebetil-Hayât), II, 101-114; Yûsuf Es'ad Dâğır. Meşâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1983, M, 457-464; Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, İstanbul 1983, s. 36-37; Hannâ el-Fâhürî, el-Mûcez fi târthi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1985, IV, 88-112; a.mlf., Târîhu'l-edebil-ʿArabî, Beyrut, ts., s. 1039-1046; Şevki Muhammed el-Meâmilî, el-İtticâhü's-sâhir fî edebi'ş-Şidyâk, Kahire 1988; Şefik Cebrî, Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Beyrut 1407/1987; Muhammed Ali ez-Zerkân, el-Cevânibü'l-luğaviyye ʿinde Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Dımaşk 1408/1988; Muhammed Abdülganî Hasan, Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Kahire, ts (ed-Dârü'l-Mısriyye); Atilla Çetin, "XIX. Yüzyıl Arap Kültür Dünyasında Önemli Bir Basım Organı: el-Cevâib Gazetesi", Mėlanges Professeur Robert Mantran (ed. Abdeljelîl Temîmî), Zaghouan Tunis 1988, s. 83-92; a.mlf., "el-Cevâib Gazetesi ve Yayını", TD, XXXIV (1984), s. 475-484; Yûsuf Müslim Ebü'l-Adûs, "Cühûdü Ahmed Fâris eş-Şidyâk fî tatvîri'l-muʿcemi'l-ʿArabiyyi'l-muʿâşır", Fi'l-Muʿcemiyyeti'l-ʿArabiyyeti'l-muʿaşıra, Beyrut 1407/1987, s. 27-235; a.mlf.. "Kırâʾe fî

cühûdi Ahmed Fâris eş-Şidyâk el-lüğaviyye ve'l-muʿcemiyye", Mecelletü Ebhâşi'l-Yermûk, V/l, 1987, s. 7-40; Muhammed el-Hâdî el-Matvî, Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Beyrut 1989, III; Muhammed Ali Şevâbike, eş-Şidyâku'n-nâkid, Amman 1412/1991; Najjari, "Ahmad Fâris al-Shidyak and Two of His Poetry Manuscripts", al-Adîb, sy. 87 s. 2-5; A. Q. Karam, "Fâris al-Shidyâk", EI² (Fr), II, 819-821; Bustânî, DM, X, 428-430.

Atilla Çetin

FÂRİSİ, Ebû Ali

(bk. EBÛ ALİ el-FÂRİSÎ)

FÂRİSÎ, Kemâleddin

(bk. KEMÂLEDDİN el-FÂRİSÎ)

FÂRİSİ, Muhammed b. Ebû Bekir

محمد بن أبي بكر الفارسي

Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Fârisî (ö.677/1278)

Matematik, astronomi ve tıp bilgini.

Fars bölgesinin Dârcirz şehrinden bir vezir ailesine mensuptur; soyunun Hz. Ebû Bekir’e bağlandığı söylenir. Babası Mekke’ye giderek burada on altı yıl kaldıktan sonra Yemen’e geçip Aden’e yerleşmiştir. Aden’de doğan Fârisî çeşitli âlimlerden dil, edebiyat, mantık, fıkıh, tıp, astronomi ve mûsiki okumuş, özellikle astronomi ilminde şöhrete kavuşmuştur. Bağdatlı İsmail Paşa, Fârisî’nin Dımaşk’a yerleşerek orada yaşadığını ve 627’de (1230) öldüğünü söylüyorsa da (Hediyyetü’l-ʿârifin, II, 112) onu nisbesi, adı, baba ve dede adı aynı ve doğum tarihi 627, ölümü 697 (1298) olan bir Şafiî fakihiyle (Kehhâle, IX, 118) karıştırdığı anlaşılmaktadır. Ebû Abdullah el-Fârisî’nin Aden’de yaşadığı, bazı eserlerini Resûlîler hanedanından el - Melikü’ l -Muzaffer Yûsuf b. Ömer’e ithaf ettiği ve 677’de (1278) Aden’de vefat ettiği bilinmektedir.

Eserleri.

1. Meʿâricü’l-fikri’l-vâhic fî ḥalli müşkilâti’z-zîc. İbranî harfleriyle yazılmış iki nüshası bulunan astronomi alanındaki bu kitabın, Ebü’l-Hasan Ferîdüddin Ali b. Abdülkerîm eş-Şirvânî’nin eserinden mülhem olduğu sanılmaktadır.

2. Nihâyetü’l-idrâk fî esrâri’l-eflâk. Astronomiye dair olan eser üç “maksad” (bab) üzere tertip edilmiştir.

3. Maddetü’l-ḥayât ve ḥıfẓü’n-nefs mine’l-âfât. On bir bab halinde tertip edilen eser çeşitli zehirler üzerinedir.

4. ed-Dürre-tü'l-münteḫabe fi1-edviyeti'l-mücerrebe.

5. Âyâtü'l-âfâḳ fî ḫavâṣṣi'l-evfâḳ. Astrolojiyle ilgilidir.

6. Teysîrü'l-meṭâlib fî tesyîri'l-kevâkib,

7. Aḥkâm-ı Câmâsb (Bu yedi eserin yazma nüshaları için bk. GAL, I, 625; SuppL, I, 867). Fârisî'nin et-Tebṣıra fî ʿilmi'l-baytara, ay

tutulmalarını hesaplamak üzere icat edilmiş bir âletin kullanımı hakkındaki er-Risâletü'l-muẓafferiyye fi'l-ʿamel İle (eṣ-Ṣafîḥatü'l-cevzeheriyye) mûsikiye dair Vażʿu'l-elḫân ve Dâretü'ṭ-ṭarab adlı eserleri de kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'z-zunün, II, 1574, 1985; Hazrecî, el-ʿUkûdü'l-lüʾlüʾiyye. Kahire 1329/1911, I, 204; Îzahu'l-meknûn, I, 5; II, 503; Hediyyetü'l-ʿâri-fîn, II, 112; Suter, Die Mathematiker, s. 139, 218; Brockelmann. GAL, I, 625; Suppl, I, 866-867; Sarton, Introduction, II, 1000; Ziriklî, el-Aʿlâm. VI. 279; Kehhâle, Muʿcemü'lmüʾellifîn. IX. 117, 118; Ullmann, Die Medizin, s. 340; a.mlf., Die Natur und Geheimuıissenschaften, s. 342.

Sami Şelhub

FÂRİSÎ, Nasr b. Abdülazîz

نصر بن عبد العزيز الفارسي

Ebü'l-Hüseyn Nasr b. Abdilazîz b. Ahmed el-Fârisî (ö.461/1069)

Kıraat âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Şîrâzî nisbesiyle de anıldığına göre Şîraz'da doğduğu söylenebilir. Kıraat ilmine dair ilk dersleri Ali b. Cafer er-Râzî'den aldı. Daha sonra Bağdat'a giderek burada Ebû Ahmed el-Faradî, Ebü'l-Hasan es-Süsencirdî, Ebü'l-Hasan el-Hammâmî, Mansûr b. Muhammed b. Mansûr gibi hocalardan bu ilimde faydalandı. Bizzat kendisinden rivayet edildiğine göre Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Bağdâdî'nin (ö 438/1047) er-Ravża adlı eserinde zikredilen bütün tarik ve rivayetlere uygun olarak Kur'an'ın tamamını bu kitapta adları bulunan hocalarından okuyup kıraat ilmindeki ihtisasını tamamladı. Bağdat'tan Mısır'a geçen Fârisî burada kıraat ilminin üstadı olarak seçkin yerini aldı; talebe yetiştirdi ve telifle meşgul oldu. Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Fehhâm, Ebü'l-Kāsım Hilf b. İbrahim b. Nehhâs ve Mürşid b. Yahya el-Medînî onun öğrencileri arasında yer aldılar.

Hadis ilmiyle de meşgul olduğu anlaşılan Fârisî, Ebü'l-Hüseyin b. Bişrân ve İbn Rezkuye'den hadis rivayet etmiş, kendisinden de Ahmed b. Yahya el-Cârûd el-Mısrî, Rûzbe b. Mûsâ ve Muhammed b. Ahmed b. Hattâb er-Râzî rivayette bulunmuşlardır.

Fârisî'nin bilinen tek eseri el-Câmiʿ fi ẕikri ḳırâʾâti'l-ḳurrâʾi'l-ʿaşere olup bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (nr. 4425, vr. 141-148).

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Maʿrifetü'l-kurrâʾ. I, 422; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 75; a.mlf.. Gâyetü'n-nihâye, II, 336-337; Keşfü'z-zunûn. I, 576; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 494; Brockelmann, GAL Suppl, I, 722; Salâh Muhammed el-Hiyemî, Fihrisü mahtûtâli Dâri'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Dımaşk 1403/1983, 1.348.

İbrahim Çelik

FARÎZA

(bk. FİRDA).

FARK

(bk. FASIL).

FARK

الفرق

Allah ile kul arasına madde perdesinin girmesi veya sâlikin halkın Hak'la var olduğunu bilmesi anlamına gelen tasavvuf terimi.

Sözlükte "ayırmak, ayırt etmek: ayırt edici nitelik" anlamlarına gelen fark, furkān, firkat ve firâk kelimeleri tasavvufta çeşitli mânalarda kullanılmıştır. Varlıkların Hak ile kul arasında perde oluşturması ve madde âleminin tesiri altında kalan kulun Allah'tan ayrı kalmasına fark-ı evvel, kulun, kendisini Hak'la hissetme haline (cem') ulaştıktan sonra yaratıkların Hak ile var olduklarını kavramasına ve birbirini perdelemeksizin çoklukta birliği, birlikte çokluğu görmesine fark-ı sânî denilir (et-Taʿrifât, "farḳ" md.; Tehânevî, II, 1130). Buna göre sâlikin tasavvufa intisap etmeden önceki hali fark-ı evveldir. "Maddenin etkisi altında bulunma" anlamına gelen bu hal içindeki insan Hak'tan uzaktır. Hakk'a iman etmekle beraber daha çok maddî şeyler ve dürtülerin tesiri altındadır. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, "Hak'la olmak mâsivâdan ayrı olmaktır; mâsivâ ile olmak Hak'tan ayrı kalmaktır"; Cüneyd-i Bağdadî, "Vecde gelip Hakk'a yaklaşma hali cem', beşerî ve maddî varlıkta kalma hali farktır"; Ebû Bekir el-Vâsıtî, "Kulun rabbine bakması cem', nefsine bakması farktır" şeklindeki tarifleriyle bu hale işaret etmişlerdir (Serrâc, s. 284; Sülemî, s. 157, 166, 468).

Tasavvufa intisap etmenin gayesi fark haline son vermektir. Daha sonra sâlik cem' haline ulaşır. Bu halde iken kesreti vahdette görür. Eşyanın varlığının farkedilmediği bu hal çok önemli olmakla beraber en yüce hal değildir. Bu hal geçtikten sonra sâlik yine bir fark haline döner ve bu ikinci hale fark-ı sânî denir. Bu halde sâlik varlıkları Hak'la kaim olarak görür. Hakkı görmesi varlıkları görmesine, varlıkları görmesi Hakk'ı görmesine engel olmaz. Bu haldeki sâlikin bütün söz ve davranışları şer'î hükümlere uygundur. Bu sebeple sâlik halkı irşad ehliyetine sahiptir. Sûfîlerin çok önemli gördükleri fark-ı sânî, sâlikin ruhanî bir mi'racdan sonra dinî görevleri eda edeceği zaman sahv* haline iade edilmesidir. Bu hal içindeki kul kendisini Hakk'ın yönetiminde görür (Kuşeyrî, I, 209).

Mutasavvıflara göre aslî vatanı olan ruhlar (butûn) âleminden madde âlemine gelen insan burada gariptir. Ruh esas vatanından ayrı düştüğü için bu durumdan yakınmakta ve ilk vatanına dönmeyi arzulamaktadır. Bu anlamda firkatin mukabili vuslattır. Tasavvuf edebiyatında firkat (hicran) ve vuslat terimleri daha çok bu mânada kullanılmıştır (Tehânevî, II, 1130).

Maddî kaygılar sebebiyle insanın huzursuz olmasına "tefrika", Hak'la olması sebebiyle kalben rahat ve ruhen huzurlu olması haline "cem'iyyef denir. Zât-ı mutlakın ahadiyyet halinden vâhidiyyet mertebesinde sıfatlarla zuhur etmesine "fark-ı vasf", vâhidin çeşitli mertebelerde zuhur edip çokluk göstermesine "fark-ı cem" adı verilir. Hak ile bâtılı ayırt eden ayrıntılı bilgiye "furkan" denir (et-Taˁrîfât, "furḳān" md.). Mutasavvıflar Enfâl sûresinin 29. âyetinde geçen furkan kelimesini "hakkı bâtıldan ayıran ilâhî nur ve ilham" anlamında yorumlamışlardır.

İbnü'l-Arabî furkan terimine "tenzih", bunun mukabili olarak sözlükte "toplama" mânasına gelen kur'an terimine de tenzih ve teşbihi kapsamak üzere "cem'" mânası vererek insanların Hakk'ın yoluna sadece tenzih yoluyla davet edilmeyip hem tenzih hem de teşbih yoluyla davet edilmesi gerektiğini, dine davette furkanı esas alan Hz. Nûh başarılı olmazken kur'anı esas alan Hz. Muhammed'in başarılı olduğunu belirtir (Fuṣûṣ, s. 70). İbnü'l-Arabî'nin bu açıklamasına göre furkan Allah'ın nâsûtî ve lâhûtî yönlerinin ayrıldığı, kur'an ise böyle bir ayrımın söz konusu olmadığı mertebedir.

Sâlik fenadan evvelki furkanda lâhûtla nâsûtu ayrı ayrı görür; fenadan sonraki furkanda ise farkın görünüşte olduğunu, özü itibariyle ikisinin bir olduğunu kavrar (Ebü'l-Alâ el-Afîfî, s. 82-83).

Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre kur'an makamında sadece Allah'ın zâtı vardır; bu makamda onun isim ve sıfatları mülâhaza edilmez. Furkan makamında ise isim ve sıfatlar ayrışır, bazısı diğerlerinden daha üstün hale gelir. Meselâ Allah ismi rahmân isminden, rahmân ismi rab isminden daha üstündür (el-İnsânü'l-kâmil, II, 94-96). İbnü'l-Arabî, gayri müslimlerin ve münkirlerin en genel anlamıyla fark halinde yaşadıklarını söyler (ayrıca bk. CEM').

BİBLİYOGRAFYA

Kâşânî, Istılâhâtü’s-sûfiyye, “fark” md.; et-Taʿrîfât, “fark”, “furkân” md.leri; Tehânevî, Keşşâf, II, 1130; Suâd el-Hakîm, Muʿcemü’s-sûfiyye, “fark” md.; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 212, 283-284; Kelâbâzî, et-Taʿarrûf, s. 119; Sülemî, Tabakât, Kahire 1953, s. 157, 166, 468; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 375; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, I, 207-210; Herevî, Tabakât, s. 153, 191; a.mlf., Menâzil, s. 50; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâʾ, Tahran 1346 hş., s. 455, 505, 756, 889; İbnü’l-Arabî, Fusûs, s. 66, 70, 90; a.mlf., el-Fütûhât, I, 65, 114; II, 133, 233, 516, 682; IV, 54, 105; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Beyrut 1983, III, 444: İbnü’l-Hatîb, Ravzâtü’t-taʿrîf (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, II, 493; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü’l-kâmil, İstanbul 1300, II, 94-96; Câmî, Levâmiʿ ve levâʾih (nşr. Îrec Efşâr, Se Risâle der Tasavvuf içinde), Tahran, ts., s. 6; Ebü’l-Alâ el-Afîfî, Taʿlîkâtü’l-Fusûsi’l-hikem (İbnü’l-Arabî, Fusûs içinde), Kahire 1365/1946, s. 82-83.

Süleyman Uludağ

el-FARK BEYNE’l-FIRAK

الفرق بين الفرق

Abdülkāhir el-Bağdâdî’nin (ö. 429/1037-38) İslâm mezhepleri tarihî hakkındaki eseri.

Tam adı el-Farḳ beyne’l-fıraḳ ve beyânü’l-fırḳati’n-nâciye minhüm olan eser, mukaddimesinde belirtildiğine göre kurtuluşa eren fırka ile diğerlerini açıklamak ve aralarındaki görüş farklarını göstermek maksadıyla kaleme alınmıştır. Bağdadî, ümmetin yetmiş üç fırkaya bölüneceğini, biri hariç diğerlerinin cehenneme gireceğini bildiren (Tirmizî, “Îmân”, 18; İbn Mâce, “Fiten”, 17; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1; Dârimî, “Siyer”, 74) ve sıhhati tartışmalı olan hadisi (bk. FIRKA) sahih kabul ederek eserin plan ve muhtevasını buna göre düzenlemiştir.

Beş kısma ayrılan eserin birinci kısmında yukarıdaki hadis açıklanmıştır. İkinci kısım iki bölüme ayrılmış olup bunların birincisinde “İslâm milleti” (İslâm ümmeti) sözünün anlamı verilmiş, ikinci bölümde ümmetin ihtilâf ettiği konular ve bunların sonunda ortaya çıkan başlıca fırkalar kısaca tanıtılmıştır. Fırka sayısını yetmiş üç olarak tesbit etmeyi amaçlayan Bağdadî bu bölümde birçok fırkanın kollarını birleştirerek tek fırka haline sokmuştur (meselâ pek çok koldan meydana gelen Keysaniyye iki fırka halinde özetlenmiştir; bk. Zâhid Kevserî neşri, s. 19). Üçüncü kısımda “Fıraku’l-ehvâ” (sapık fırkalar) başlığı altındaki sekiz bölümde Revâfız, Havâric, Kaderiyye - Mu‘tezile, Mürcie, Neccâriyye, Cehmiyye, Bekriyye, Dırâriyye, Kerrâmiyye, Müşebbihe fırkaları ele alınmıştır. İkinci kısımda fırkaların sayısının yetmiş iki olduğu söylendiği halde bu kısımda birleştirilmiş fırkalar hariç başlıca yetmiş dokuz fırka hakkında bilgi verilmiştir. Dördüncü kısımda, “İslâm’a mensup olmadıkları halde İslâm’a nisbet edilen fırkalar” genel başlığı altında ve on yedi kısa bölüm halinde Sebeiyye, Beyâniyye, Mugīriyye, Harbiyye, Mansûriyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye, Gurâbiyye, Şuray’iyye, Hulûliyye, Ashâbü’l-ibâha, Ashâbü’t-tenâsuh, Hâbıtiyye, Himâriyye, Yezîdiyye, Meymûniyye ve Bâtıniyye grupları anlatılır. Beşinci kısım beş bölüm halinde “el-Fırkatü’n-nâciye”

başlığı altında Ehl-i sünnet ve’l-cemaat’e ayrılmıştır.

Abdülkāhir el-Bağdâdî’nin bu eserini yazmaktaki gayesi, sayılarının yetmiş iki olduğunu söylediği, fakat aslında bu sayıyı çok aşan fırkaları reddetmek ve kurtuluşa eren fırkanın ancak Ehl-i sünnet ve’l-cemaat olduğunu ispat etmektir. el-Farḳ beyne’l-fıraḳ’ta, bu alanın diğer eserlerinde görüldüğü gibi fırkaların doğuşu ve gelişmesinde tarihî, siyasî, içtimaî, kültürel vb. şartlar ve sebepler üzerinde durulmamış, fırkayı meydana getiren âmilin bir kişi veya çeşitli kişiler olduğu esasından hareketle önce o kişinin tanıtımına, daha sonra da görüşlerinin tenkidine geçilmiştir. Sünnî olmayan muhtelif şahıs ve fırkalara ait görüşler nakledilirken tarafsızlık ilkesine riayet edilmemiş, Fahreddin er-Râzî ve son devir araştırmacılarının da belirttiği gibi akaid mezheplerinin kendi eserlerinden değil muhaliflerinin eserlerinden nakiller yapılmış, çok defa bu mezheplerin benimsemediği, hatta reddettiği görüşler kendilerine nisbet edilmiş ve bu görüşlerin onların bazı kanaatlerinin kaçınılmaz sonuçları olduğu ileri sürülmüştür (Fahreddin er-Râzî, Münâẓarât, s. 25; İbn Asâkir, nâşirin mukaddimesi, s. 20; Bağdadî, el-Farḳ, nâşirin mukaddimesi, s. 3). Hatta müellif zaman zaman muhaliflerine dair görüşleri anlatırken sert bir dil kullanarak tahkir edici sözler sarfetmekten çekinmemiştir.

İslâm mezhepleri tarihi geleneğini en kesin çizgileriyle belirlediği kabul edilen ve kendinden sonraki eserlere usul ve tasnif açısından büyük ölçüde tesir eden el-Farḳ beyne’l-fıraḳ’ın bugüne kadar üçü tahkikli, biri tahkiksiz olmak üzere dört baskısı yapılmıştır. Bunlardan Muhammed Bedr neşrinde (Kahire 1328-1910) Berlin Königlichen Bibliothek’te (nr. 2800) kayıtlı bir nüsha, Zâhid Kevserî neşrinde ise (Kahire 1367/1948) Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin soyundan gelen Çelebizâde’den alınmış yazma nüsha esas alınmıştır. Bu ikinci neşre, Berlin nüshasında bulunmayan beşinci kısmın beşinci ve daha sonraki bölümleri de eklenerek eser tamamlanmıştır. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd’in gerçekleştirdiği üçüncü neşir (Kahire 1964), anlaşıldığı kadarıyla Muhammed Bedr ve Kevserî neşirlerine dayanmaktadır. Ancak bunlardaki bazı hatalar tashih edilmiştir. el-Farḳ beyne’l-fıraḳ’ın tahkiksiz baskıları da yapılmıştır (meselâ Beyrut 1303/1973).

el-Farḳ beyne’l-fıraḳ, Ethem Ruhi Fığlalı tarafından Mezhepler Arasındaki

Farklar (el-Fark Beyne’l-Fırak) adıyla Türkçe’ye (İstanbul 1979; Ankara 1990) ve Muhammed Cevâd Meşkûr tarafından Terceme-i el-Farḳ beyne’l-fıraḳ adıyla Farsça’ya (Tahran 1367 hş.) tercüme edilmiştir. Eseri Abdürrezzâk b. Rızkullah b. Ebû Bekir b. Halef er-Res’anî (ö. 661/1263) Muḫtaṣaru Kitâbi’l-Farḳ beyne’l-fıraḳ başlığı altında ihtisar etmiş, bu muhtasarın Şam Zâhiriyye Kütüphanesi’nde kayıtlı yazma nüshasını (nr. 62/37) Philip Hitti yayımlamıştır (Kahire 1924, 1956). Eserin baş taraftan Mürcie’ye kadar olan kısmı I. cilt olarak Kate Chambers Seely tarafından (New York 1919), geri kalan kısmı da II. cilt olarak Abraham S. Halkin tarafından (Tel Aviv 1935) Moslem Schismes and Sects adıyla İngilizce’ye çevrilmiştir. Bunlardan ilki bir hayli hatalı. Muhammed Bedr’in neşrinden yapılan ikinci tercüme ise daha başarılıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Siyer”, 74; İbn Mâce, “Fiten”, 17; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1; Tirmizî, “Îmân”, 18; Bağdadî, el-Fark (Kevserî), nâşirin mukaddimesi, s. 3, ayrıca bk. s. 19; a.mlf., Mezhepler Arasındaki Farklar (Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, mütercimin önsözü, s. XXV, XXVII; Makdisî, Ahsenü’t-tekâsîm, Leiden 1906, s. 39; İbn Hazm, el-Fasl, III, 248; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi’l-müfterî (nşr. M. Zâhid Kevserî), Beyrut 1399/1979, nâşirin mukaddimesi, s. 20; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, Tahran, ts., XXII, 219; a.mlf, Münâzarât, Haydarâbâd 1355, s. 25; Brockelmann, GAL, I, 482; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 606; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 173; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 635; Bell, el-Fıraku’l-İslâmiyye, s. 107; Maʿa’l-Mektebe, s. 314-316; Fuat Sezgin, Beiträge Zur Erschliessung der Arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien, Frankfurt 1986, s. 42-43; Henri Laoust, “La Classification des sectes dans le Farq d’al-Baghdadi”, REI, XXIX (1961), s. 19-59.

Ethem Ruhi Fığlalı

FARMASONLUK

(bk. MASONLUK).

FÂRMEDÎ

(bk. EBÛ ALİ el-FÂRMEDÎ).

FARMER, Henry George

(ö. 1882-1965)

Şark mûsikisi üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan İngiliz müzikologu ve orkestra şefi.

17 Ocak 1882'de İrlanda'nın Birr şehrinde doğdu. Sekiz yaşında burada başladığı piyano, keman ve armoni eğitimini Londra'da tamamladı ve henüz on dört yaşında iken Kraliyet Topçu Bandosu'na kabul edildi. Bu toplulukta önceleri keman çaldı, daha sonra da birinci kornist olarak çalıştı. 1910 yılında yine Londra'da Broadway Tiyatrosu'nun orkestra şefliğine getirildi. Britanya ve İskoçya'daki turnelerle devam eden bu görevdeki başarılı bir dört yıldan sonra Glasgow'da önce Coliseum, arkasından da Empire tiyatrolarında orkestra şefliği yaptı ve ikincisinden 1947'de emekli oldu.

Glasgow'a yerleştiği yıl bir yayıncı Farmer'dan, Francesco Salvador Daniel'in La Musique arabe adlı eserini İngilizce'ye çevirmesini istedi. O yıllarda bu konuda Batı dillerinde yapılmış yeterli yayın mevcut olmadığı gibi XIX. yüzyıl Avrupa'sında Arap mûsikisinin tonal sistemi üzerine ileri sürülen görüşler de çelişkili idi. Bu sebeple Farmer ana kaynaklara inme lüzumunu hissederek Glasgow Üniversitesi'ne kaydoldu ve burada Thomas Hunter Weir'den Arapça okudu. Hayatının bundan sonraki kısmında hiç ara vermeden, müzikologlarca henüz yeteri kadar araştırılmamış olan Yakındoğu mûsikisinin teorisi, tarihi ve çalgıları üzerinde çalıştı; bu alanda yüksek lisans (1924) ve doktora (1926) dereceleri aldı. Bu arada İbrânîce, Süryânîce, Farsça ve Türkçe öğrendi. Bu konuda William Barron Stevenson, James Robson, Cecil Mullo Weir gibi İskoç şarkiyatçılarından da büyük bir ilmî destek gördü; ayrıca 1930-1933 arasında Carnegie, 1933-1935 yılları arasında Leverhulme araştırma burslarını aldı. 1921'de üye olduğu Büyük Britanya ve İrlanda Kraliyet Asya Cemiyeti ile Glasgow Üniversitesi Şarkiyat Cemiyeti'nin dergilerine makaleler yazdı. Bunlardan ikincisinin idare heyetinde kırk yıl kadar görev yaptı ve 1947'de kurumun ikinci başkanlığına getirildi.

Farmer, 1932'de Kahire'de toplanan Arap Mûsikisi Konferansı'nda İngiltere'yi temsil etti. Bu konferansta seçildiği Mûsiki Tarihi ve Yazmalar Komisyonu'ndaki başkanlığını başarı ile yürüttü. 1946'da Kahire'deki Kral I. Fuâd Üniversitesi (Kahire Üniversitesi) mûsiki kürsüsüne profesör olarak tayin edildiyse de kısa bir süre sonra sağlık sebebiyle bu görevinden ayrılmak zorunda kaldı. 1951 yılından itibaren ölümüne kadar Glasgow Üniversitesi Kütüphanesi Mûsiki Koleksiyonları Bölümü'nde çalıştı. Bu kütüphaneye şahsî gayretleriyle, önemli İskoç bestekârlarının orijinal nota müsveddelerinin ve el yazmalarının yer aldığı bir koleksiyonu kazandırdığı gibi kendine ait 1600'den fazla matbu ve el yazması kitabı da hediye etti. Şark çalgılarından oluşan koleksiyonunu Glasgow Sanat Galerisi ve Müzesi'ne, yine şahsına ait birçok orijinal el yazması bestenin notalarını da İskoçya'nın en büyük genel kütüphanesi olan Mitchell Kütüphanesi'ne bağışladı. Son olarak 1953'te Milletlerarası Mûsiki Kütüphaneleri Birliği'nin Birleşik Krallık şubesine üye seçilen Farmer 30 Aralık 1965 tarihinde İskoçya'nın Law şehrinde öldü.

1928-1939 yılları arasında BBC İskoç Müziği Danışma Kurulu'nda İskoçya Kraliyet Akademisi Yönetim Kurulu üyesi sıfatı ile görev yapan Farmer, Glasgow'daki orkestra şefliğinden emekli olduğunda kendisine şehrin ileri gelenleri tarafından milletlerarası müzikolojideki ünü ve sanat dünyasındaki seçkin mevkiiyle İskoç müziğine ve edebiyatına yaptığı katkılardan dolayı bir teşekkürnâme takdim edilmiş, 1949'da da Edinburg Üniversitesi mûsikide şeref doktorluğu pâyesi vermiştir.

Eserleri. İskoç, İngiliz ve özellikle Şark mûsikileri üzerindeki incelemeleri ve bu alanlarda yazdığı kitaplarıyla tanınan Farmer'ın ilk yayını, askerî mûsikiye karşı duyduğu ilginin bir ürünü olan ve Londra Kraliyet Topçu Bandosu'na ait hâtıralarını konu alan Memoirs of the Royal Artillery Band (1904) adlı eseridir. Bunu, askeri mûsikinin doğuşu ve gelişmesinin incelendiği The Rise and Development of Military Music (London 1912) takip etti. Her iki eserle de o zamana kadar müzikolojide yeterince incelenmemiş bir konu olan askerî mûsikiye önemli katkılarda bulunmuştur. Hayatının daha sonraki dönemlerinde aynı konuyu değişik yönlerden tekrar ele almış ve bazı makalelerden başka Handel'in orkestra davullarını da içeren Handel's Kettledrums and Oiher Papers on Military Music ile

(London 1950) askerî mûsikinin çeşitli açılardan incelendiği ünlü Military Music (London 1950) ve yine Kraliyet Topçu Bandosu hakkında önemli bir çalışma olan History of the Royal Artillery Band (1954) adlı eserlerini yazmıştır. Askerî mûsikiye tekrar dönmeden önce İskoç müzik tarihiyle ilgilenmiş ve Music in 18th Century Scotland (1946) ve A History of Music in Scotland (London 1947) adlı çalışmalarını yayımlamıştır.

Farmer'ın müzikoloji sahasındaki inceleme ve araştırmalarının büyük bölümünü Şark mûsikisi üzerine yaptığı

çalışmalar oluşturur; bu sebeple Arap mûsikisi tarihinin birkaç büyük otoritesinden biri kabul edilmiştir. Türk mûsikisi araştırmaları açısından da önem taşıyan bu eserlerinin belli başlıları şunlardır: 1. The Arabian Influence on Musical Theory (London 1925). 2. The Arabic Musical Manuscripts in the Bodleian Library (London 1925). 3. A History of Arabian Music to the XIIIth Century (London 1929). Doktora tezinin üç yıl sonra yapılan genişletilmiş bir neşridir. İlim âleminde çok büyük ilgi gören bu çalışma Arap mûsikisi tarihi konusunda bir dönüm noktası kabul edilir. 4. Historical Facts for the Arabian Musical Influence (London 1930). Ortaçağ Avrupa müziği üzerindeki Arap etkisini inceleyen makalelerinin kapsamlı biçimde genişletilmesinden meydana gelen bir eserdir. Otoriteler Farmer'ın bu kitaptaki bazı hatalı yaklaşımlarına dikkat çekmişlerse de bu tenkitler, İslâm ve Batı müzik tarihi üzerine sağlam bilgiler veren eserin öneminden fazla bir şey kaybettirmemiştir. 5. The Organ of the Ancients (London 1931). Eski İbrânî, Süryânî ve Arap kaynaklarına dayanılarak org üzerine ortaya konulmuş geniş bir incelemedir. 6. Studies in Oriental Musical Instruments (I, London 1931; II, Glasgow 1939). Eserde Şark mûsikisinde kullanılan çalgıların menşeleri, adları, şekilleri ve gelişmeleri hakkında bilgiler verildikten sonra özellikle ud üzerinde durulmuş ve arkasından ud başta olmak üzere bazı çalgıların İslâm dünyasından Ortaçağ Batı dünyasına geçiş süreci incelenmiştir. 7. al-Fārābî's Arabic-Latin Writings on Music (Glasgow 1934). Fârâbî'nin Avrupa kütüphanelerinde bulunan mûsikiyle ilgili yazılarının ve Latince tercümelerinin İngilizce'ye yapılmış çevirisidir. Farmer bu eseriyle Thomas Hunter Weir hâtıra ödülünü kazanmıştır. 8. Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century. As Described the Siyāhatnāma of Ewliyā Chelebi (Glasgow 1937). Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sindeki sazlarla ilgili kısımların birtakım ilâvelerle

genişletilmiş İngilizce çevirisidir. Eser M. İlhami Gökçen tarafından bazı notlarla zenginleştirilerek Türkçe'ye tercüme edilmiş ve Musiki Mecmuası'nda yayımlanmıştır (sy. 409 vd.). 9. The Sources of Arabian Music (Glasgow 1939). Arap mûsikisiyle ilgili kaynakların tanıtıldığı açıklamalı bir bibliyografya çalışması olan eser Farmer'ın en önemli araştırmaları arasında yer alır. Yazarın ölümünden kısa bir süre önce ikinci baskısı yapılan bu kitap (Leiden 1965) Arap mûsikisi üzerine yazılmış, bugün mevcut veya adına sadece literatürde rastlanan bütün kaynakları bir araya topladığı için önem taşımaktadır. 10. Oriental Studies: Mainly Musical (London - New York 1953). Özellikle Mezopotamya, Grek, Türk, Arap ve bazı Afrika yerlilerinin çalgılarını ağırlıklı olarak ele alan Şark mûsikisine dair geniş kapsamlı bir çalışmadır.

Farmer'ın makalelerinin büyük çoğunluğu Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Orientalistiche Literaturzeitung ve Transactions of the Glasgow University Oriental Society'de yayımlanmıştır. Ayrıca Şark mûsikisiyle ilgili makalelerinin büyük bir kısmı 1986 yılında, Frankfurt'taki İslâm ve Arap İlimleri Tarihi Enstitüsü'nün yayınları arasında Studies in Oriental Music adı altında ve iki cilt halinde yeniden basılmıştır. Eckhard Neubauer tarafından hazırlanan ve Farmer'ın 1925-1969 yılları arasında yayımlanmış makalelerini içine alan bu eserin I. cildi "Tarih ve Nazariyat", II. cildi "Çalgılar ve Askerî Mûsiki" alt başlıklarını taşımaktadır. Farmer The Encyclopaedia of Islam'a ve bunun Urduca'sına birçok madde yazmış, George Grove'un Dictionary of Music and Musicians (London 1954) ve New Oxford History of Music (London 1957) adlı eserlerinin hazırlanmasına da yardımcı olmuştur. Ayrıca The Musical Times, The Times Literary Supplement ve Glasgow Evening News gibi gazete ve dergilerde çeşitli makaleleri çıkmıştır; bir kısmı yayımlanmamış pek çok da çevirisi vardır. Glasgow Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan Farmer özel koleksiyonunun katalogundaki bilgiler onun sadece Şark mûsikisi alanında araştırma yapmakla yetinmediğini, tarih, edebiyat, felsefe konularında da makaleler yayımladığını ve Gerald Barry takma adıyla şiir yazdığını ortaya koymaktadır.

Fikirlerini ve tenkitlerini çok açık biçimde ve parlak bir üslûpla ifade eden Farmer ilim dünyasında önemli bir iz bırakmıştır. Ancak eserlerinde

Abdülkādir-i Merâgī, Safiyyüddin Abdülmü'min el-Urmevî, Lâdikli Mehmed Çelebi gibi bazı Türk mûsikişinaslarını Arap ve Acem mûsiki çerçevelerinde değerlendirmesi, başta Hüseyin Sadeddin Arel olmak üzere birçok mûsiki bilgini tarafından tenkit edilmesine yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, II, 113-115; J. Robson, "Obituary Dr. Henry George Farmer", JRAS, sy. 1-2 (1966), s. 164-165; E.-E. Neubauer, "Henry George Farmer on Oriental Music", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Istamischen Wissenschaften, IV, Frankfurt 1987/1988, s. 219-227.

Sadettin Ökten

FARS

فارس

İran’da eyalet ve eskiden burada yaşayan bir kavim.

Pars kelimesinin Arapçalaşmış şekli olan Fars bugünkü İran’da güneyde İran körfezi, doğuda Kirman, kuzeyde İsfahan, batıda Hûzistan’la çevrili coğrafî bölgeye verilen addır. Batı literatüründe Persia şeklinde kullanılan kelime ise bütün İran’ı ifade etmektedir.

Bugünkü idarî taksimatta İran’ın yedinci eyaletini oluşturan Fars 50° - 55 doğu boylamları, 26° - 31 kuzey enlemleri arasında yer alır. Kuzeybatıdan güneydoğuya doğru uzanan dağ silsilelerinin en yüksek noktası olan Dina tepesi 4275 m. yüksekliktedir. Dağlar arasında dar geçitler ve vadiler bulunur. İklimi Basra körfezi kıyılarında sıcak, kuzeydeki yüksek bölgelerde soğuk, bu bölgelerin boğaz, vadi ve geçitlerinde ise ılımandır. Bölgenin buraya bağlı körfezdeki

adalarla birlikte yüzölçümü 200.000 km2’dir. Şîraz (848.289 [1986]), Bûşehr (120.787), Lâr (37.923), Fesâ (64.771), Kâzerûn (73.444), Cehrem (77.174), Abâde (40.969) ve Fîrûzâbâd (34.433) olmak üzere sekiz il, otuz iki ilçe, 154 nahiye ve 2924 köyden oluşur. Eyaletin nüfusu 3.193.769 (1986) olup idare merkezi Şîraz’dır. Bölgenin başlıca ürünlerini buğday, pamuk, pirinç, tütün ve turunçgiller meydana getirir. Eyalet nüfusunu etnik olarak Farslar, Türkler ve Araplar oluşturur. Bölgede Türk kabilelerinden özellikle Kaşkaylar, Aynallu, Baharlu ve Neferî aşiretleri oldukça kalabalık nüfusa sahiptir. Bunlara Horasan’dan gelip bölgeye yerleşen Türk kökenli Ebîverdîler’i de eklemek gerekir. Bu kabilelerden Aynallu, Baharlu ve Neferî aşiretlerine mensup olanlar yarı göçebe halinde yaşarlar.

Fars, Ahamenî (m.ö. 559-331) ve Sâsânî (225-651) hânedanlarının kurulup hüküm sürdüğü önemli bölgelerden biriydi ve yaklaşık bugünkü eyalete tekabül etmekteydi. Pars (Perse) adı bu bölgenin ismi olduğu kadar burada yaşayan kavmin de adı idi. Eski Yunan kaynaklarında Persis olarak geçen

kelime Ortaçağ Avrupa yazarları tarafından Pers (Perse) şeklinde kaydedilmektedir. Yunanlılar Farslar'a Persay diyorlardı. Bu eyalette hüküm süren iki hânedandan Ahamenîler'in buraya ne zaman geldiği bilinmemektedir. Ahamenîler İskender'in istilâsına kadar (m.ö. 331) hüküm sürdüler. İskender'in ölümü üzerine (m.ö. 323) imparatorluğu yöneten Selefkus ve oğlu Yunan medeniyetini İran'a sokmaya çalıştılar. Fars'ta şehirler kurup buraya Yunanlı göçmenler yerleştirdiler. Fars IV. Antyohos'un ölümüne kadar (m.ö. 164) Selefkiler'in elinde kaldı. Bu hükümdarın ölümü üzerine Fars bağımsızlığına kavuştuysa da bir süre Eşkâniyân hânedanının hâkimiyeti altına girdi.

Erdeşîr-i Bâbekân, Eşkânîler'e karşı ayaklanarak son hükümdar Artavan'ı öldürdü ve Fars'ta Eşkânî hâkimiyetine son verip Sâsânî hânedanını kurdu (225). Başlangıçta bu hânedanın da başşehri olan Şîraz'ın yerini daha sonra Ktesifon (Medâin) aldı. Sâsânîler Arap istilâsına kadar Fars'ı yönettiler. Hz. Ömer döneminde Araplar ilk defa Fars'ı ele geçirme girişiminde bulundular. Bu amaçla Bahreyn Valisi Alâ b. Hadramî, Arfece b. Herseme'yi Fars üzerine gönderdiyse de bu sefer başarısızlıkla sonuçlandı. Bundan sonra Osman b. Ebü'l-Âs Bahreyn valisi olunca kardeşi Hakem'i bir orduyla Fars'a sevketti. Hakem kıyıdaki birkaç adayı alıp karaya çıktı, ancak ülkenin içine doğru ilerleyemedi. Hz. Osman devrinde üçüncü bir girişimde bulunulduysa da Osman b. Ebü'l-Âs kumandasındaki ordu Sâsânî kuvvetlerine yenildi. Aynı dönemde Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Osman b. Ebü'l-Âs Şîraz'ı birlikte ele geçirdiler. Basra Valisi Abdullah b. Âmir kumandasındaki ordu önce İstahr'ı, daha sonra Fîrûzâbâd'ı ele geçirerek Fars'ın tamamını İslâm hâkimiyeti altına aldı (28 [649] veya 29 [650]).

İslâmiyet'in ilk dönemlerinde Fars Sâsânîler devrindeki gibi Erdeşîr-i Hürre, Sâbûr Hürre, Dârâcird, Errecân ve İstahr olmak üzere beş bölgeye ayrılmıştı. Fars eyaletinden alınan haraç önceleri 33 milyon dirhemken Abbasî Halifesi Mütevekkil-Alellah zamanında 35 milyona çıkarıldı. Cizyeden elde edilen yıllık gelir ise 18 milyon dirhemdi. Bu dönemde Kevir çölü civarında bulunan bölgelerle Yezd'in İstahr'a bağlanması sonucunda Fars'ın sınırları genişledi. Ancak bunlar Moğol istilâsı sırasında Fars'tan ayrıldı.

Abbâsîler'in zayıflaması ile İran'ın çeşitli bölgelerinde devletler kurulmaya

başlandı. Bunlardan biri de 253'te (867) Şîraz başşehir olmak üzere Fars'ta kurulan Saffârîler hânedanıdır. Saffârîler'den Amr b. Leys bugün Şîraz'da Mescidi Câmi adıyla anılan bir ulucami yaptırmıştır. Saffârîler'den sonra Fars Adudüddevle zamanında (978-983) Büveyhîler'in hâkimiyeti altına girdi. Bu hükümdar Fars'ta bugün bile faydalanılan Bend-i Emîr'i yaptırdı. Büveyhîler'den sonra Tuğrul Bey döneminde Selçuklular bölgenin bazı şehirlerini ele geçirdiler (442/1050-51); ancak gerçek anlamda Selçuklu hâkimiyeti 454'te (1062) Çağrı Bey'in oğlu Kavurd Bey tarafından tesis edildi. Selçuklu iktidarının zayıflaması üzerine Fars Atabegleri adıyla meşhur olan Salgurlular önce Selçuklular'a, daha sonra Hârizmşahlar ve Moğollar'a bağlı olarak hâkimiyetlerini sürdürdüler. Bu atabeglerin sonuncusu olan Âbiş Hatun, Hülâgû'nun oğlu Mengü Timur ile evlenerek Fars'ın yönetimini ona bıraktı (670/1271-72).

754 (1353) yılında Muzafferiler hânedanının kurucusu Mübârizüddin Muhammed Fars'ı ele geçirdi. Timur istilâsına kadar (795/1393) bu hânedanın hâkimiyeti altında kalan Fars ondan sonra yaklaşık bir asır kadar Timurlular'ın yönetiminde kaldı. Nihayet 909'da (1503-1504) Safevîler'den Şah İsmâil Fars'ı aldı. Şah İsmâil ve halefleri döneminde Fars ve özellikle bu eyaletin başşehri olan Şîraz çok gelişti. I. Şah Abbas zamanında Fars eyaleti valiliğine tayin edilen İmam Kulı Han âdeta bir hükümdar yetkisine sahipti.

Safevîler'in ardından Afganlar'dan Eşref'in eline geçen Fars 1727'de, o zamanlar henüz Safevî Hükümdan II. Tahmasb'ın bir kumandanı olan Nâdir Şah tarafından geri alındı. Zendler'den Kerim Han döneminde (1750-1779) Fars büyük imar faaliyetleriyle birlikte refaha kavuştu. Ancak bu hânedanın son hükümdan Lutf Ali Han ile Kaçarlar'dan Âgā Muhammed Han arasındaki savaşlar yüzünden büyük zararlar gördü. Kaçarlar döneminde Feth Ali Şah'ın ölümünden (1834) sonra oğlu Fars Valisi Hüseyin Ali Mirza saltanat davasında bulundu. 1857'de İngiliz kuvvetleri Basra körfezindeki Harg adasını aldılar ve kıyıdaki Bûşehr'i işgal ederek ülke içlerine doğru ilerlediler, fakat daha sonra yapılan anlaşma ile geri çekildiler. 1844'te Seyyid Ali Mehmed liderliğindeki Bâbî

harekâtı Fars'ta olduğu kadar İran'ın diğer eyaletlerinde de huzursuzluk yarattı.

II. Dünya Savaşı sırasında Ruslar'a yardım etmek ve kendi çıkarlarını korumak amacıyla İngiliz deniz kuvvetleri Benderşahpûr'da bulunan İran gemilerinin bir bölümünü imha ederek İran içlerine doğru ilerlediler. Rusya da 1921 antlaşmasına dayanarak İran'ın bir kısmını işgal etti. Savaş sonunda İngiliz ve Rus kuvvetleri İran'ı terkettiler.

Pehlevî hânedanının (1924-1979) gözde eyaletlerinden biri olan Fars'a özellikle İran Şahlığı'nın 2500. yıl dönümü münasebetiyle büyük ilgi gösterildi. Şîraz'a büyük caddeler, parklar, otel, hastahane ve diğer resmî binalarla yepyeni bir çehre kazandırılırken eyaletin diğer bölgeleri de yeni yollarla birbirine bağlandı ve birçok okul açıldı.

Fars eyaleti Taht-ı Cemşîd (Persepolis), Nakş-i Rüstem, Pazargad, Kâ'be-i Zerdüşt, Gâh-i Servistân, Gār-ı Şâpûr, Şehr-i Şâpûr gibi tarihî eserleriyle bugün İran'ın en önemli turistik bölgelerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Ferheng-î Fârsî, VI, 1289-1290; Belâzürî, Fütûh (nşr. M de Goeje), Leiden 1866, s. 386 vd.; Ya'kubî, Târîh, I, 159 vd.; Hudûdü'l-ʿâlem, s. 130-136; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, IV, 226-228; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 112-138; a.mlf., Târîh-i Güzîde (Browne). s. 509; İbnü'l-Belhî, Fârsnâme (nşr. G. le Strange - R. A. Nicholson), Cambridge 1921; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ (Şemseddin), IV, 345-349; Hasan-ı Fesâî-yi Şîrâzî, Fârsnâme-i Nâsırî, Tahran 1313 hş.; Th. Herbert, Travels in Persia: 1627-1629 (nşr. W. Forter), London 1928, s. 74-83; M. Taki Han Hekîm, Genc-i Dâniş (nşr. M Ali Sûtî - Cemşîd Keyânfer). Tahran 1366 hş., s. 681-701; B. de Meynard, Dictionnaire géographique de la Perse, Paris 1861, s. 410 413; G. N. Curzon, Persial and the Persian Question, London 1892, II, 64-236; F. Schvvarz, Iran in mittelalter nach den arabischen geographer, Leipzig 1896, II-III, bk. Fihrist; Mes'ûd Keyhân, Coğrafya-yı Mufassal-ı Îran, Tahran 1311 hş., II, 214-243; A. Christensen, Iran sous les sassanides, Kopenhague 1944, s. 86; Hüseyin Ali Rezmârâ v.dğr., Ferhengi Coğrafyâ-yı

Îran, Tahran 1330 hş., VII, 120; L. Lockhart, The Fail of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia, Cambridge 1958, s. 336-339; a.mlf., “Fars”, EI^{2} (İng.), II, 811-812; J. Wellhausen, İslamın En Eski Tarihine Giriş (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960, s. 90, 99-100; G. le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, London 1966, s. 248 vd.; a.mlf., “Description of the Province of Fars”, JRAS (1912), s. 1 -30, 311 -339, 865-890; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri: Salgurlular, Ankara 1975; a.mlf., Kirman Selçukluları, İstanbul 1980, bk. İndeks; DMF, I, 506; II, 1821-1822.

Cevad Hey’et

FARS ATABEGLERİ

(bk. SALGURLULAR).

FARSÇA

(bk. İRAN [Dil]).

FÂRSNÂME

فارسنامه

İbnü'l-Belhî'nin (ö. VI./XII. yüzyıl) Fars bölgesinin tarih ve coğrafyasına dair eseri

(bk. İBNÜ'l-BELHÎ).

FARTU'l-GAFLE

(bk. GAFLET).

FÂRÛK

الفاروق

Hz. Ömer’in lakabı.

Fârûk kelimesi Arapça fark (furk, furkān) kökünden türemiş mübalağalı ism-i fâildir. Fark sözlükte “iki nesnenin arasını ayırmak” mânasına gelir. Hak ile bâtılı ayıran bir kitap olduğu için Kur’ân-ı Kerîm’e “furkān” adı verilmiş, yine hak ile bâtılın açıkça ayrıldığı bir savaş olan Bedir’e de Kur’an’da “yevme’l-furkān” denilmiştir (el-Enfâl 8/4).

Câhiliye devrinde Kelb kabilesi ileri gelenlerinden Zübeyd b. Mes‘ûd ile (İbnü’l-Kelbî, II, 580) Cebele b. Îsâf’a (Ebû Ubeyd, s. 364) fârûk denildiği bilinmekteyse de kendilerine bu lakabın niçin verildiğine dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bazı hadislerde Hz. Peygamber’in “fark”, “fârık” veya “fârûk” şeklinde tavsif edildiği görülmektedir. “Muhammed insanlar arasında bir farktır” (Buhârî, “İ‘tiṣâm”, 2) meâlindeki hadiste Resûl-i Ekrem’in müminlerle kâfirleri birbirinden ayırma özelliğine işaret edilmiştir (İbnü’l-Esîr, III, 439). Diğer taraftan Hz. Ali’ye de Hz. Peygamber tarafından fârûk lakabının verildiği rivayet edilmektedir (İbn Abdülber, IV, 170; İbn Hacer, IV, 171). Aynı şekilde Şiîler’in de ona fârûk veya fârûk-ı ekber dedikleri bilinmektedir (Dihhudâ, XXI, 18).

İslâm tarihinde fârûk lakabıyla tanınan yegâne sahâbî Hz. Ömer’dir. Ancak kendisine bu lakabın kimin tarafından niçin verildiği hususunda kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Taberî Hz. Ömer’in “Fârûk” diye adlandırıldığını belirtmiş, ona bu lakabın kimin tarafından verildiği hususunda selefin ihtilâf ettiğini söylemiş ve konuyla ilgili iki haberi eserine almıştır (Târîḫ, I, 2728). Hz. Peygamber, Allah Teâlâ hakla bâtılı Ömer ile ayırdığı için onun fârûk olduğunu söylemiş, Hz. Âişe de bir soru üzerine Ömer’e fârûk lakabını Resûlullah’ın verdiğini ifade etmiştir (İbn Sa‘d, III, 270-271). Bazı kaynaklarda Hz. Ömer’in bu lakapla anılmasının sebebi şu olaya dayandırılmaktadır: Ömer müslüman olduktan sonra Resûl-i Ekrem’e başvurarak, “Eğer davamızda haklıysak dinimizi böyle gizli

yaşamamıza gerek yoktur” demiş ve Kâbe’ye gidilmesini istemiş, bunun üzerine müslümanlar Hz. Peygamber’i aralarına alarak birinin başında Hz. Hamza, diğerinin başında Hz. Ömer’in bulunduğu iki saf halinde Kâbe’ye gitmişlerdir. Onların bu hali Kureyş’e çok tesir etmiştir. Resûl-i Ekrem de o gün Hz. Ömer’i hak ile bâtılı birbirinden ayırdığı için fârûk diye isimlendirmiştir (Muhibbuddin et-Taberî, II, 272; Muttakī el-Hindî, XII, 557-558). İbn Kuteybe, insanların müslümanlıklarını gizledikleri bir dönemde onun İslâm’ı ilân etmesinden dolayı bu lakapla anıldığını söylemektedir (el-Maʿârif, s. 180; İbn Asâkir, s. 45).

Hz. Ömer’i ilk defa Ehl-i kitabın fârûk diye adlandırdığı, bu konuda Resûlullah’ın herhangi bir şey söylemediği de ileri sürülmektedir (İbn Sa‘d, III, 270; İbn Şebbe, II, 662, İbn Asâkir, s. 45). Bazı rivayetlerde ise Hz. Ömer’e fârûk lakabının Allah veya Cebrâil tarafından verildiği belirtilmekte ve bununla ilgili olarak şu hadise nakledilmektedir: Medine’de bir yahudi ile bir münafık ihtilâfa düştükleri konuda Hz. Peygamber’e başvurmuşlar, ancak Hz. Peygamber’in yahudi lehine hüküm vermesi üzerine münafık ayrıca Ömer’e gitmekte ısrar etmiştir. Konu hakkında Hz. Peygamber’in verdiği kararı öğrenen Hz. Ömer münafığı öldürmüş, bunun üzerine Nisâ sûresinin 60. âyeti nâzil olmuş ve Cebrâil Hz. Ömer’i “fârûk” diye adlandırmıştır (Zemahşerî, I, 536; Vahidî, s. 162). Hz. Ali’nin de, “Ömer kendisini Allah’ın fârûk diye isimlendirdiği bir kimsedir” dediği belirtilmektedir (İbnü’l-Cevzî, s. 14).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “frk” md.; Buhârî, “İʿtisâm”, 2; İbnü’l-Kelbî, Nesebü Meʿad ve’l-Yemeni’l-kebîr (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988, II, 580; Vâkıdî, Fütûhu’ş-Şâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Cîl), I, 272; Ebû Ubeyd, Kitâbü’n-Neseb (nşr. Meryem Muhammed Hayrüdder), Beyrut 1410/1989, s. 364; İbn Sa‘d, et-Tabakât, III, 270-271; İbn Şebbe, Târîhu’l-Medîneti’l-münevvere, II, 662; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 180; Taberî, Târih (de Goeje), I, 2728-2729; İbn Düreyd, Cemheretü’l-luğa (nşr. F. Krenkow), Haydarâbâd

1344-51, II, 399; III, 388-389; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 170; Vahidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân), Beyrut 1411/1991, s. 160-162; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 536; İbn Asâkir, Târîhu Medîneti Dımaşk: ʿÖmer b. el-Hattâb (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Beyrut 1414/1994, s. 25-27, 44-45; İbnü'l-Cevzî, Târîhu ʿÖmer b. el-Hattâb (nşr. M. Emîn el-Hancî), Kahire 1342/1924, s. 13-14; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 439; Muhibbüddin et-Taberî, er-Riyâzü'n-nazıre fî menâkıbi'l-ʿaşere, Beyrut 1405/1984, II, 272-273; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 58-59; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 171; Süyûtî, Târîhu'l-hulefâʾ, s. 114; Müttakı el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, XII, 557-558; Suliman Bashear, "The title "Fâruq" and its association with 'Umar I", St.I, LXXII (1990), s. 47-70; Dihhudâ, Lugatnâme, XXI, 18.

Mustafa Fayda

FÂRUK

فاروق

(ö. 1920-1965)

Son Mısır kralı (1936-1952).

11 Şubat 1920'de Kahire'de doğdu. Babası Osmanlı Hidivi İsmâil Paşa'nın oğlu Kral Fuâd, annesi yine Türk asıllı Kraliçe Nazlı Sabri Hanım'dır. 13 Nisan 1922'de veliaht tayin edildi. İlk eğitimini sarayda İngiliz ve Fransız mürebbiyelerle öğretmenlerden ve Mısırlı özel hocalardan aldı; 1935'te İngiltere'deki Woolwick Kraliyet Askerî Akademisi'ne gönderildi. Fakat yedi ay kadar sonra babasının âni ölümü üzerine ülkesine döndü ve 6 Mayıs 1936 günü tahta çıktı. Bir müddet sonra Mısır ile İngiltere arasında siyasî ve askerî ilişkileri yeniden düzenleyen bir ittifak antlaşması imzalandı (26 Ağustos 1936). Bu antlaşma ile Mısır'ın İngiltere'ye olan bağımlılığı azaltılırken İngiltere Süveyş Kanalı'nda askerî üs bulundurma hakkı kazandı. 1937'de Montrö Konferansı ile kapitülasyonlar kaldırıldı ve aynı yıl Mısır Milletler Cemiyeti'ne üye oldu.

II. Dünya Savaşı yıllarında İngiltere'nin Mısır üzerindeki baskısı arttı. Fâruk'un takip ettiği bu ülke yanlısı politika halkın tepkisine sebep oluyor, hızla gelişen milliyetçi çevreler Süveyş bölgesindeki İngiliz birliklerinin ülkeyi terketmesini istiyorlardı. Göreve geldiğinde halkın sevgi gösterileriyle karşılanan Fâruk özellikle savaştan sonra gözden düştü. 1948-1949 Arap-İsrail Savaşı'ndaki yenilgi ve askerlerin bu yenilgide kralın tutumunun önemli rol oynadığını ileri sürmeleri halkın ona olan güvenini iyice sarstı ve ülkedeki siyasî bunalımı arttırdı. Ayrıca onun otokratik idaresi İngiliz kuvvetlerine ve büyük toprak sahiplerine dayanıyor, bu durum ise milliyetçilerin istekleriyle çelişiyordu. Öte yandan paraya ve sefahata düşkünlüğüyle tanınan Fâruk'un özel hayatı da halkın tepkisini çekiyordu. Fâruk, kendisine karşı muhalefette en önemli rolü ülkenin siyasî hayatında son derece etkili olan Vefd Partisi'nin oynadığını anlayarak halkın desteğini sağlamak için İhvân-ı Müslimîn'e yanaşmaya çalıştı;

ülkedeki bütün siyasî partiler için toplantı yasağı uygulanırken bu parti özel izinle kongrelerini yapabiliyordu.

1950'li yılların başında Fâruk yönetimi ciddi sıkıntılarla karşı karşıya kaldı. Başbakan Nehhâs Paşa'nın Ekim 1951'de, İngiltere'nin Mısır'daki varlığının devamını sağlayan 1936 antlaşmasını tek taraflı olarak feshetmesi halkın büyük coşkusuyla karşılanırken krala karşı duyulan öfkeyi arttırdı. Vefd Partisi milliyetçilerinin tahtını yıkmaya hazırlandığını anlayan Kral Fâruk İngilizler'e yanaştı. Kanal bölgesindeki İngiliz kuvvetlerine karşı Mısırlı fedailerin giriştikleri gerilla hareketlerinin yoğunlaşması ve 19 Ocak 1952 günü bir garnizona saldırıda bulunulması üzerine 25 Ocak günü İngilizler'in İsmâiliye'de karşı saldırıya geçerek katliam yapmaları ülkede büyük bir infiale yol açtı ve sokağa dökülen halk İngilizler'in kaldığı binaları ateşe verdi; hükümetin sıkıyönetim ilân etmesi ve bazı sert tedbirler alması ise meseleye çözüm getirmedi. Bu olaylardan ve o günlerde meydana gelen Kahire yangınından faydalanan Fâruk, Vefd hükümetinin başbakanı Nehhâs Paşa'yı azlederek yerine İngilizler'in güvenilir adamı Ali Mâhir Paşa'yı getirdi; ancak bu durum istikrarı sağlayamadığı gibi ülkeyi hızla ihtilâle yaklaştırdı.

22/23 Temmuz 1952 gecesi Cemal Abdünnâsır ve arkadaşlarının yönetime el koymaları üzerine Kral Fâruk, darbecilerin bütün şartlarını kabul ettiğini bildirdiyse de tahtta kalması hem ihtilâl hem de ülkenin bağımsızlığı için doğru bulunmadığından hal'edilerek ülke dışına çıkarılmasına karar verildi. Bunun üzerine Fâruk 26 Temmuz 1952 günü, ikinci eşi Kraliçe Neriman Sâdık'tan doğan altı aylık oğlu veliaht Prens Ahmed Fuâd lehine tahttan feragat ettiğini bildiren bir vesikayı imzalayarak Mısır'dan ayrıldı ve Roma'ya gitti. Burada, sarayında bulunan İtalyan danışmanları aracılığıyla önceden hazırlattığı mâlikâneye yerleşip Avrupa yüksek sosyetesine dahil oldu ve sık sık seyahat ettiği İsviçre, Fransa ve Monako'da hızlı bir hayat sürerek 18 Mart 1965'te Roma'da kalp krizinden öldü. 1959 yılında Monako vatandaşlığına geçmiş olan Fâruk ailesinin yönetimden aldığı özel izinle Kahire'de toprağa verildi.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan el-Bennâ, Müzekkirâtü'd-daʿve ve'd-daʿiyye, Kahire, ts. (Darü'ş-Şebâb), s. 259; Abdülazîm Ramazan, Tetavvürü'l-hareketi'l-vataniyye fî Mısr (1938-1948), Beyrut, ts., s. 309-314; a.mlf., es-Sırâʿ beyne'l-vefd ve'l-ʿarş (1936-1939), Beyrut 1979, s. 196-197; Hasan Yûsuf, Müzekkirât (1922-1952), Kahire, ts. (Dârü'ş-Şebâb), s. 84, 136-143, 234; Ahmed Bahâüddin, Fârûk, meliken, Kahire 1952; Kemâleddin Rifat, Müzekkirât, Kahire 1968, s. 34-39; Vahîd ed-Dâlî, Esrârü'l-câmiʿati'l-ʿArabiyye ve ʿAbdurrahman ʿAzzâm, Kahire 1982, s. 101-112; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 128-129; Latîfe Muhammed Sâlim, Fârûk ve sükûtü'l-melikiyye fî Mısr (1936-1952), Kahire 1989; P. J. Vatikiotis, "Fâruk", EI^2 Suppl. (İng.). s. 299-302.

Mustafa L. Bilge

FÂRÛKĪ, Abdülbâkī

عبد الباقي الفاروقي

Abdülbâkī b. Süleymân b. Ahmed el-Fârûkī (ö. 1278/1861)

Edip, şair, tarihçi ve devlet adamı.

1204’te (1790) Musul’da dünyaya geldi. 1203’te (1789) doğduğu da söylenmektedir (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, I, 116; Abbâs el-Azzâvî, VII, 140). Babası tarafından

soyu Hz. Ömer’e dayandığından ailesi Ömeriyyûn (Ömerîler) ve Fârûkıyyûn (Fârûkīler) lakaplarıyla tanınmış, kendisi de Ömerî, Fârûkī nisbelerini kullanmıştır. Bu aile Irak bölgesinde eskiden beri yetiştirdiği pek çok edip ve şairle üne kavuşmuştur.

Tahsil hayatı hakkında bilgi bulunmayan Fârûkī küçük yaştan itibaren zekâsı ve kabiliyetiyle dikkati çekmiş, ilk gençlik yıllarından sonra edebiyata merak salarak deneme mahiyetinde şiirler yazmıştır (C. Zeydân, Meşâhîrü’ş-şarḳ, II, 334). Eserlerinin çoğunun manzum olduğu dikkate alınırsa şiir ve edebiyata olan düşkünlüğü daha iyi anlaşılır. Henüz yirmi yaşına girmeden Osmanlı Devleti’nin hizmetinde önemli görevler üstlenerek idarî ve siyasî konularda Musul’un temsilcisi olan Fârûkī bu şehre vali tayini konusunda Bağdat’a elçi olarak gönderilmiş, dönemin Bağdat valisi Kölemen Dâvud Paşa’ya, Yahyâ Paşa’nın Musul’a vali tayini hususundaki arzusunu iki veciz beyitle dile getirerek isteğini elde etmiş ve kendisi de bir süre Musul valiliği yapmıştır. Daha sonra Dâvud Paşa ile Osmanlı Devleti’nin arası açılınca Fârûkī, Dâvud Paşa ve Memlükler’in Irak’taki hâkimiyetlerine son vermek için amcazâdesi Kasım Paşa ile Bağdat’a gitmiş. Kasım Paşa’nın başarısızlığa uğraması üzerine Halep Valisi Ali Rızâ Paşa kuvvetleri muvaffak olmuş, Fârûkī de bu tarihten itibaren hayatının sonuna kadar onun yanında vilâyet kethüdâsı (vali yardımcısı) olarak çalışmıştır.

Devlet hizmeti yanında edebiyatla olan ilgisini de sürdüren, şiir ve edebiyatta geniş bilgi sahibi olduğu belirtilen Fârûkī'nin sohbet meclisleri devrin sanatçı ve aydınlarıyla dolup taşardı (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 479, C. Zeydân, Meşâhîrü'ş-şarḳ, II, 335). Fârûkī, 1278 yılı Cemâziyelevvelinin son ya da Cemâziyelâhirinin ilk günü (3 veya 4 Aralık 1861) Bağdat'ta vefat etti ve Abdülkādir-i Geylânî'nin kabri yanına defnedildi. Seyyid Abdülgaffâr el-Ahres onun için birçok kaside ve ölümü üzerine de bir mersiye yazmış, ölümünü Irak'ın başına gelen bir felâket şeklinde tasvir etmiştir (L. Şeyho, II, 9-10).

Çabuk kavrama ve üstün bir sezgi gücüne sahip olan Fârûkī irticalen şiir söyleme kabiliyetinden dolayı "Fevrî" mahlasıyla da anılmıştır. Edebiyatı daha çok siyaset için bir araç şeklinde kullanan şair yazdığı din dışı şiirlerinde zamanın devlet adamlarına övgüler, sanat değeri yüksek gazeller, canlı tabiat tasvirleri, eğlence hayatı gibi klasik konuların yanında devrin siyasî olaylarına telmihlerde de bulunmaktadır. Tasavvufî karakterdeki dinî şiirlerinde Hz. Peygamber'e, Hz. Ali'ye ve Ehl-i beyt'e, İmâm-ı Âzam, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Abdülkādir-i Geylânî gibi din ve tasavvuf büyüklerine karşı duyduğu sevgiyi dile getirmiştir. Bu konudaki kasidelerinin çoğu âlimler tarafından şerhedilmiştir.

Eserleri. 1. et-Tiryâḳu'l-Fârûḳī fî (min) münşeʾâti'l-Fârûḳī. Geleneksel şiir temalarının yanında zamanın siyasî olaylarına telmihlerde bulunan eser, Osman el-Mevsılî tarafından sonuna müellifin hal tercümesi de eklenerek neşredilmiştir (Kahire 1287, 1306, 1316). Kitapta başkalarına ait parçalar da bulunmaktadır. 2. Dîvânü ehilleti'l-efkâr fî meġāni (meʿâni)'l-ibtikâr (Kahire 1316). Dîvânü ʿAbdilbâḳī el-Fârûḳī olarak da bilinen bu kitabın bir önceki eserin aynı olabileceğini söyleyenler de vardır (Serkîs, II, 1384; Brockelmann, II, 782). 3. el-Bâḳıyâtü'ṣ-ṣâliḥât. Ehl-i beyt hakkındaki kasidelerden oluşan ve Berlin Millî Kütüphanesi'nde (nr. 8051) yazma nüshası bulunan eser 1270'te (1854) yayımlanmıştır. 4. Nüzhetü'd-dehr fi terâcimi fużalâʾi'l-ʿaṣr. Kendi dönemindeki ileri gelen kimselerin hayat hikâyelerini ihtiva eder (Serkîs, II, 1384). 5. Nüzhetü'd-dünyâ fî aḫbâri (meḥâmidi)'l-vezîr Yaḥyâ vâli'l-Mevṣıl. Musul Valisi Yahyâ Paşa'nın ilk valilik yıllarında (1822-1826) yaptığı hizmetleri anlatmaktadır (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, I, 115; Abbâs el-Azzâvî, VII, 28). 6. Taḫmîsü('l-ḳaṣîdeti'l-) hemziyyeti'l-Bûsîrî (Kahire 1303, 1309).

Bunların dışında Fârûkī'nin çoğu şerhedilmiş bazı kasideleri de vardır. 1. el-Ḳaṣîdetü'l-ʿayniyye. Hz. Ali hakkında olup Şehâbeddin el-Âlûsî tarafından el-Ḫarîdetü'l-ġaybiyye fî tefsiri'l-Ḳaṣîdeti'l-ʿayniyye adıyla şerhedilmiştir (Kahire 1270). 2. Ḳaṣîdetü'l-Bâżi'l-eşheb. el-Ḳaṣîdetü'l-Ḳādiriyye ve el-Ḳaṣîdetü'l-lâmiyye adlarıyla da anılan ve Abdülkādir-i Geylânî'nin faziletlerine dair olan bu eseri de Şehâbeddin el-Âlûsî eṭ-Ṭırâzü'l-müẕehheb fî Ḳasîdeti'l-Bâżi'l-eşheb adıyla 1255'te (1839) şerhetmiştir (Kahire 1313/1895-96). Bu kısa fakat kapsamlı şerhte 1200 edebî meseleye temas edilmiştir. 3. el-Ḳaṣîdetü'l-lâmiyye. el-Ḳaṣîdetü'lleti fî ḥaḳḳı setri'l-Kâẓımeyn adıyla da anılan ve Musâ b. Ca'fer'in övgüsüne dair olan bu esere Seyyid Kâzım b. Kāsım er-Reştî (ö 1259/1843) tarafından Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-lâmiyye adıyla bir şerh yazılmıştır (Tahran 1269, 1270, 1272). 4. el-Ḳaṣîdetü'l-Aʿẓamiyye. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe hakkındaki kasideye Muhammed Saîd b. Muhammed Emîn el-Bağdâdî'nin en-Nüketü'ẓ-ẓarife ʿalâ Ḳaṣîdeti medḥi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe li-ʿAbdilbâḳī el-ʿÖmerî adıyla yazdığı şerhin bir nüshası Bağdat'ta Mektebetü'l-evkāfta bulunmaktadır (nr. 9674). 5. el-Ḳaṣîdetü'l-lâmiyye. Hz. Peygamber için yazılan bir diğer kasidedir. Osman er-Rifât el-Mevsılî tarafından tahmîs edilerek et-Taḫmîsü'l-ʿabḳari ʿalâ Lâmiyyeti'l-ʿÖmerî adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1890). 6. Fârûkī'nin Bağdat Kadısı Eşref Efendi için yazmış olduğu kaside üzerine Dâvûd b. Süleyman el-Bağdâdî bir taştîr yapmıştır. Taşṭîru Ḳaṣîdeti ʿAbdilbâḳī el-ʿÖmerî adındaki eserin bir nüshası Bağdat'ta Mektebetü'l-evkāf'ta kayıtlıdır (nr. 3797). Ayrıca bir kasidesi Berlin Millî Kütüphanesi'nde (nr. 8062), zamanın İran hükümdarına gönderilen bir mektubu da Mektebetü'l-evkāfta (nr. 5619) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

L. Şeyho, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye fî'l-karni't-tâsiʿ ʿaşer, Beyrut 1910, II, 9-10; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 479; Serkîs, Muʿcem, I, 932-933; II, 1383-1384; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, el-Miskü'l-ezfer, Bağdad 1348/1930, I, 111-116; Brockelmann, GAL Suppl., II, 782; Îzâhu'l-meknûn, I, 285; II, 639; Muhammed el-Beşîr, Nehdalü'l-ʿIrâkı'l-edebiyye, Bağdad 1365/1946, s.

89-113; C. Zeydân, Adâb (Dayf), IV, 213; a.mlf., Meşâhîrü'ş-şark, Beyrut, ts., II, 334-336; Muhammed Es'ad Tales, el-Keşşâf ʿan mahtûtâti hazâʾini kütübi'l-evkâf, Bağdad 1372/1953, s. 155, 169. 319, 340; Abbâs el-Azzâvî, Târîhu'l-ʿIrak beyne'l-ihtilâleyn, Bağdad 1375/1955, VII, 28, 38, 56, 62, 84, 89, 127, 130, 139-140; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 71-72; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 271-272; Ch. Pellat, "al-Fârûkı", EI² (Fr.), II, 832; İdare, "el-Fârûki", UDMİ, XV, 46.

Halit Zevalsiz

FÂRÛKĪ, İsmâil Râcî

إسماعيل راجي الفاروقي

(1921-1986)

Son dönem müslüman bilim ve fikir adamı.

21 Ocak 1921'de Filistin'in Yafa şehrinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Saint Joseph Koleji'nde yaptı. Felsefe öğrencisi olarak girdiği Beyrut Amerikan Üniversitesi'nden 1941'de mezun oldu. 1945-1948 yılları arasında Celîle'nin son Filistinli valisi olarak görev yaptı. Görevi süresince Filistinlilerin haklarının ısrarlı

bir savunucusu oldu. 1948'de İsrail Devleti'nin kurulup Filistin'in işgal edilmesi üzerine Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etti. 1949'da Indiana ve 1951'de Harvard üniversitelerinde felsefe alanında yüksek lisans yaptı. "Değerin Metafiziği ve Epistemolojisi" konulu doktora tezini 1952'de Indiana Üniversitesi'nde tamamladı. Daha sonra Ezher Üniversitesi'nde üç yıl süreyle şer'î ilimler alanında öğrenim gördü. 1959'da Fulbright doktora sonrası bursuyla Mc Gill Üniversitesi'ne giderek Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında araştırmalar yaparken bir yandan da dersler verdi. 1961 yılına kadar burada çalıştı. Amerika'daki müslüman öğrencilerin kültürel dayanışmasını sağlamak amacıyla 1963'te teşkil edilen Müslim Student Association mensuplarıyla yakınlık kurarak ilmî ve fikrî konularda onlara rehberlik yaptı. Ardından Pakistan'a gitti ve orada kaldığı iki yıl boyunca Karaçi'deki Central Institute of Islamic Research çalışmalarına katkıda bulundu. Tekrar Amerika Birleşik Devletleri'ne dönüp Chicago Üniversitesi'nde misafir hoca olarak ilâhiyat dersleri verdi. 1964-1968 yılları arasında Syracuse Üniversitesi'nde doçent olarak çalıştı ve burada İslâm araştırmaları programını başlattı. Daha sonra evleneceği Lois Lamyâ ile burada tanıştı. 1968de din ilimleri profesörü olarak Philadelphia Temple Üniversitesi'ne geçen Fârûkī burada da İslâm araştırmaları bölümünü kurdu.

1972’de kurucu başkanı olduğu Association of Müslim Social Scientists, Fârûkī’nin Amerika’daki teşkilâtçı faaliyetlerinin ikinci önemli basamağını oluşturdu. Bu dernek Amerika Birleşik Devletleri üniversitelerinde çalışan müslüman hoca ve öğrenciler için önemli bir kültür merkezi haline geldi. 1970’li yılların sonuna doğru Müslim Student Association ve Association of Müslim Social Scientists’in öteki öncü şahsiyetleriyle bir İslâm koleji veya üniversitesi kurulması için çalışmalara girişti. Bu teşebbüsleri sonunda Chicago’da American Islamic College kuruldu. Başkanı olduğu bu müessesedeki görevini ölümüne yakın zamanlara kadar yürüttü. Bu teşebbüslerin milletlerarası çaptaki diğer önemli sonucu International Institute of Islamic Thought’un 1981’deki kuruluşu oldu. Kuzey Amerika’da büyük bir İslâm araştırmaları merkezi haline gelen bu enstitünün özellikle “bilginin İslâmîleştirilmesi” yolundaki araştırma programlarının belirlenmesinde Fârûkī’nin öncü bir rolü oldu.

Entellektüel faaliyetlerindeki teşkilâtçı ve aktif özelliğiyle Fârûkī Pakistan, Hindistan, Güney Afrika, Malezya, Libya, Suudi Arabistan ve Mısır’daki İslâmî araştırma kurumlarına da proje, uygulama ve danışmanlık düzeylerinde önemli katkılarda bulundu. Bu arada iştirak ettiği ilmî toplantılar, verdiği konferanslar, katkıda bulunduğu dergiler de önemli bir yekûn tutmaktadır.

Fârûkī ve eşi Lois Lamyâ, 27 Mayıs 1986’da Pennsylvania Wyncote’taki evlerinde sahur vaktinde bıçaklı bir saldırıya uğrayarak öldürüldüler. Olay Amerikan basınında ısrarla göz ardı edilmesine rağmen İslâm dünyasında geniş yankılar uyandırdı.

Fârûkī’nin fikrî hayatının ilk dönemleri felsefenin metafizik, bilgi teorisi ve ahlâk disiplinlerini birlikte ele alan çalışmalarla başlamıştır. Batı felsefesi konusundaki ilmî birikimine hıristiyan teolojisi hakkındaki incelemeleri de tamamlayıcı bir boyut eklemiştir. Bu arada İslâmî kültürle temasını yenilemek için girdiği Ezher’de önceki birikimini geleneksel İslâm ilimleriyle yenilemiş, burada üç yıl boyunca devam ettirdiği yoğun program kendi ifadesine göre âdeta yeni bir doktora çalışması olmuş (Manzoor, III/7, s. 34), bu birikim, fikrî hayatı boyunca başka dinlere mensup ilâhiyatçılarla giriştiği diyaloglarda kendisi için büyük bir imkân teşkil etmiştir.

Mısır, Fârûkī'nin burada kaldığı dönemde Arap milliyetçiliğinin merkezi halindeydi ve bu akım ile evrensel İslâm düşüncesi taraftarları arasında ciddi bir kutuplaşma mevcuttu. Bu gerilimli ortam, Fârûkī'nin hayatı boyunca üzerinde çalıştığı kavim gerçeği ve kavmiyetçilik konularına yönelmesinin temel sebebi sayılabilir. Onun Arap asıllı müslüman bir düşünür oluşu, bu çerçevede Arapçılık (Arabism) ve Araplık (Urubah) arasında bir ayırıma gitmesi sonucunu doğurmuş ve bu ayırımı İslâm'ın temel prensipleri ışığında yorumlamaya çalışmıştır. Basılmış ilk eseri olan On Arabism, 'Urubah and Religion ile başlayan bu çaba son dönemlerine kadar sürmüştür. Nitekim 1979 yılında New York'ta toplanan "Trialogue of the Abrahamic Faiths" (İbrâhimî inançların üçlü diyalogu) konulu konferansta sunduğu tebliğde de bu konuyu işlemiş; kavim gerçeğini İslâm'ın da kabul ettiğini, hatta çeşitli kavimlerin İslâm'a girmekle etnik karakterlerini de olgunlaştırdıklarını belirtmiş; ancak bu gerçekleri ırkçı tezlere dönüştürmenin yanlış olduğunu, esasen İslâm'ın da buna "asabiyyetü'l-Câhiliyye" nitelemesiyle daha başında karşı çıktığını ileri sürmüştür (Trialogue, s. 48-57).

Akademik çevrelerde Fârûkī bir mukayeseli dinler tarihi uzmanı olarak tanınır. Onun bu alanla temelde, İslâm'ın öteki dinlere üstünlüğünü ortaya koymak ve öteki din mensuplarının İslâm'a yönelttikleri eleştirileri göğüslemek amacıyla uğraştığı, dolayısıyla bu konuda yazdığı eserlerin klasik kelâm ilminin "ilmü'l-milel ve'n-nihal" disiplini çerçevesine oturtulabileceği anlaşılmaktadır (Trialogue, "Önsöz"; ayrıca bk. Manzoor, III/7, s. 35). Nitekim Fârûkī'nin Batı felsefesi ve teolojisi alanındaki birikiminin mükemmel bir ifadesi olan Christian Ethics adlı eseri, "modern, akılcı bir müslümanın... Hıristiyanlığa, özellikle de Batı Hıristiyanlığına karşı bir reddiyesi" şeklinde değerlendirilmiştir (a.g.e., "Önsöz", s. VII). Bu kitabın esas tezi, St. Paul'den itibaren Hz. Îsâ'nın tebliğ ettiği dinin gerek mesajı gerekse ahlâk sistemi bakımından dejenere edildiği görüşüdür. Bu dejenerasyonu teolojik ön kabullerin ötesinde akılcı yöntemlerle teşhis ve tenkit etmek mümkündür. Dolayısıyla bu eser Hıristiyanlığa karşı tarafgir bir polemik değil akılcı ve ilmî bir tenkitten ibarettir. Eserin bu yönü, İslâm ve Hıristiyanlık arasında ilmî ve fikrî bir diyalog için gerekli zemini hazırlamaktadır. Esasen Fârûkī böyle bir diyalog için dinler üstü (metareligious) yaklaşımın gerekli olduğuna inanmakta ve bu yaklaşımı mümkün kılan akılcı prensiplerin İslâm'ın ruhunda mevcut olduğunu

belirtmektedir (a.g.e., s. 1-33).

Fârûkī'nin, 1980'1i yıllarda çağdaş İslâm düşüncesi çevrelerinin gündemini işgal eden "bilginin İslâmîleştirilmesi"

tezi, böyle bir başlığın gerektirdiği epistemolojik derinliğe ne kadar sahip olduğu kesin olmamakla birlikte genelde tartışılmaya değer bir metodoloji olarak görülmüştür. Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan adlı eserinde ileri sürdüğü bu tezin hareket noktası İslâm dünyasında yaşanan epistemolojik bunalımdır. Fârûkī'ye göre bu bunalım ancak mevcut eğitim sisteminin ıslah edilip çifte standartlardan kurtarılmasıyla aşılabilir. Bir tarafta geleneksel İslâmî bilgilerin, öte yanda modern din dışı ilimlerin nisbetsiz ve dengesiz biçimde yer aldığı eğitim sistemi bu iki başlı yapısından kurtarılmalı ve bu iki bilgi sistemi uzlaştırılıp bütünleştirilmelidir. Fârûkī'nin tesbitine göre daha önceki ıslahatçılar Batı bilim ve teknolojisinin olduğu gibi alınması gerektiği fikrindeydiler. Fakat onlar Batı bilgi sisteminin İslâm'ınkiyle çatıştığını farkedememişlerdi. Bu çatışmayı farkeden ve bizzat yaşayan, müslüman üniversitelerinde okuyan yeni kuşaktır. Bilgi ile hakikat bir ve aynı olduğuna göre müslümanlar modern birikim içinde bilginin ve tabiatıyla hakikatin ifadesi olan unsurları kendilerine mal etmelidirler. Bilgi ve hakikat arasındaki bu birlik, esasen akıl ve vahiy arasında nihaî bir çelişki olamayacağı kabulüne dayanır.

Fârûkī'nin bilginin İslâmîleştirilmesi için öngördüğü çalışma planının beş temel şartı vardır: a) Modern disiplinleri iyice öğrenmek; b) İslâmî kültür mirasına iyice nüfuz etmek; c) Modern bilginin her alanıyla İslâm arasında özel bir uygunluk ve uzlaşma sağlamak; d) İslâmî kültür mirasıyla modern bilgi arasında verimli bir terkip için metotlar geliştirmek; e) İslâm düşüncesini, ilâhî modeli icra edecek ve ona işlerlik kazandıracak bir yörüngeye oturtmak (Islamization of Knowledge, s. 39). Bu çalışmalarla İslâm kültür mirası yeniden keşfedilecek ve yorumlanacak, bu miras modern bilgi birikimiyle tenkitçi bir tarzda uzlaştırılacak, edinilen çağdaş İslâmî bilgi İslâm topluluğunun ve genel olarak insanlığın problemlerine çözümler getirecek, bu şekilde İslâmîleştirme programı gayesine ulaşmış olacaktır.

1980'li yıllarda metafizik ve tarihî özellikleriyle "Islamic science" (İslâm

bilimi) kavramını ortaya atan Seyyid Hüseyin Nasr ile tasavvuf doktrinlerini esas atarak bilginin Batılı muhtevasından arındırılması (de-Westernization of Knowledge) gerektiğini vurgulayan Nakīb el-Attâs'ın çalışmalarıyla birlikte göz önüne alındığında Fârûkī'nin tezi, ortaklaşa ele alınan meselelere pratik çerçevede bir çözüm teklifi olarak değerlendirilebilir. Fârûkī'nin bilginin İslâmîleştirilmesi konusundaki yaklaşımı öteki iki düşünürden farklı olarak problemin şematik çözümünü ön plana çıkarmakta ve tasavvufî doktrini projesinin dışında bırakmaktadır (Kutluer, s. 25-34).

Fârûkī'nin teklifinde İslâmîleştirilmesi öngörülen bilgi dallarının yalnızca sosyal bilimler sahasına inhisar etmesi, fen bilimlerinin kesin (exact) ve objektif kabul edilmesi, modern bilim felsefesindeki yeni eğilimler bakımından bu teze eleştirilerin yöneltilmesine sebep olmuştur. Eleştiriler özellikle, onun modern bilimin felsefî ve kültürel temellerini yeterince kavrayamadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Fazlurrahman ise bilginin özü itibariyle iyi olduğu, kötülüklerin onun kötü kullanımından doğabileceği şeklindeki temel İslâmî anlayışa dayanarak "bilgi" denilen şeyde İslâmîleştirme programlarına konu olabilecek bir muhtevanın bulunmadığını savunmuştur.

Fârûkī'ye göre tevhid inancı, hem bilgiyle hakikati uzlaştırıcı hem de düşünce ve hayatın bütün merhalelerinde yönlendirici bir ilke olarak İslâm düşüncesinin esasıdır. Metafizik, bilim, tarih, ahlâk, sosyal, siyasî ve ekonomik nizam ve nihayet estetik bu ilkeden hareketle yorumlanması gereken alanlardır. Daha genel bir ifadeyle tevhid bir dünya görüşüdür (Tawhid, s. 11). Tevhidin bu şekilde değerlendirilmesi, onun aynı zamanda İslâm medeniyetinin belirleyici unsuru olduğu anlamına gelir. Bu medeniyete mensup olan hiçbir müslüman bundan asla kuşku duymamıştır. Şu halde yakın geçmişteki bazı misyonerler, şarkiyatçılar ve diğer bazı medeniyet yorumcularının bu konudaki kuşku uyandırmayı hedefleyen beyanlarının hiçbir ilmî değeri yoktur (The Cultural Atlas of Islam, s. 73).

İslâm medeniyetinin tevhide dayalı karakteri onu aynı zamanda evrensel kılmıştır. Bu anlamda Fârûkī, kültürel relativizm kavramının merkezîleştirilmesine karşı çıkarak tarihteki bütün kültürlerin değerlendirilmesine elverişli olan, dolayısıyla kültür ötesi karakter arzeden

bir metodolojinin var olduğunu savunmaktadır. Fârûkī'ye göre esasen her kültür doğruluk, iyilik ve güzellik hakkında kültür ötesi iddialara sahiptir. Ancak önemli olan, bu iddiaların ne ölçüde evrensel olduğu ve ne ölçüde vâkıaya tekabül ettiğidir (Islam and Culture, s. 2-4).

Eserleri. 1. On Arabism, 'Urubah and Religion: A Study of the Fundamental Ideas of Arabism and Islam at Its Highest Movement of Consciousness (Amsterdam 1962). 2. Uṣûlü'ṣ-Ṣahyûniyye fi'd-dîni'l-Yahûdî (Kahire 1964). 3. Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas (Montreal 1967). 4. Islam and Culture (Kuala Lumpur 1980). 5. Islāmization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon 1982, 1986, 1987). Eser Fehmi Koru tarafından Bilginin İslâmîleştirilmesi adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1985). 6. Divine Transcendence and Its Expression (Kuala Lumpur 1983). Bu küçük risâlede Fârûkī çeşitli dinlerde Tanrı'nın aşkınlığı kavramını incelemekte ve konunun İslâm düşüncesine ilâhî sıfatlar şeklindeki yansımasını değerlendirmektedir. 7. Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Kuala Lumpur 1982). Dilaver Yardım tarafından Tevhid adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1987). 8. Trialogue of the Abrahamic Faiths (Herndon 1982). New York'ta Amerikan Din Akademisi'nin düzenlediği aynı adı taşıyan konferansa müslüman, yahudi ve hıristiyan bilginlerce sunulan tebliğlerin Fârûkī tarafından hazırlanmış bir edisyonudur. 9. Essays in Islamic and Comparative Studies (Herndon 1982). Fârûkī'nin editörlük çalışmalarından olup İslâm kültürü hakkındaki çeşitli yazarlara ait makalelerden oluşmaktadır. 10. Islam (Niles, Illinois 1984). "Majör World Religions" dizisinde yayımlanan bu eserin Osman Tunç tarafından yapılan Türkçe çevirisi yine İslam adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1987). 11. Hijrah and its Iqāman (Islamabad 1985). Müellif Hz. Muhammed'in hicretine çağdaş bir yorum getirdiği bu eserinde, dünyevî ve malî meşakkatler yüzünden müslüman olmayan ülkelere göç eden milyonlarca müslümanın hicret bilinciyle bir "Medine" arayışına girmesi gereğini telkin etmektedir. 12. Toward Islamic English (Herndon 1986). 13. Islam and the Problem of Israel. Eseri Atilla Özdür İslam ve Siyonizm adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1987). 14. The Cultural Atlas of Islam (New York 1986). Eşi Lois Lamyâ ile

birlikte hazırladığı bu hacimli eser resimli bir İslâm kültür ve medeniyeti tarihidir. Kitap Zerrin Kibaroğlu ve Mustafa O. Kibaroğlu tarafından İslam Kültür Atlası adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1991).

Fârûkī'nin The Great Asian Religions (1969) ve Historical Atlas ol the Religions of the World (Macmillan, New York 1974) gibi dinler tarihine ait öteki eserleri yanında, Muhammed Hüseyin Heykel'den The Life of Muhammad (London 1983) adıyla İngilizce'ye yaptığı çeviri de zikredilebilir. Ayrıca Fârûkī müstakil eserler verdiği konularda çok sayıda makale de yazmıştır.

Fârûkī'nin bir mühtedi olan eşi Lois Lamyâ da özellikle İslâm sanatı ve estetiği alanında önemli araştırmalar yapmış, entellektüel çabalarında eşiyle beraber olmuş ve onu desteklemiştir. Lois Lamyâ'nın İslâm sanatı hakkındaki ilk sistematik eseri, Syracuse Üniversitesi'nde hazırladığı The Nature of the Musical Art of Islamic Culture: A Theoretkal and Empirical Study of Arabian Music (1974) başlıklı basılmamış doktora tezidir. Daha sonra kaleme aldığı müstakil eserler ve çok sayıdaki makalenin de İslâm sanatı konusunda yoğunlaştığı görülmektedir. Eşinin, tevhid inancını topyekün İslâm medeniyetinin ana ilkesi gören düşüncesi doğrultusunda İslâm sanatının da bu ilkeye dayandığı görüşünü savunmuştur. Lamyâ el-Fârûkī'nin İslâm sanatı ve estetiği konusundaki fikirleri şöyle özetlenebilir: Bu ilke yaratıcının insan ve tabiatı kuşatıp aşan mutlak kudretini gösterir. Söz konusu aşkınlık sebebiyle İslâm sanatında Allah hiçbir tabii nesne veya canlıya ait figürle sembolize edilemez. Yaratılmış nesnelerin doğrudan doğruya taklidi müslüman sanatçıya pek ilginç gelmemiştir. İslâm sanatında yaratılmış nesneler tabii bağlarından koparılıp soyutlanmış ve yeniden stilize edilmiştir. Sanatçının amacı tabiatı aşmak ve aşkın varlığı hissetmek, hissettirmektir. Bu estetik anlayışın temeli, tevhid inancından hareketle arabesk motifler kullanarak sonsuzluğu yakalama fikrine dayanır. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm'in tertîl ve tecvid esaslarına uygun olarak okunması da okuyuşun sesle dekorasyonundan ibarettir. Görsel sanatlardaki arabesk burada melodik bir özellik kazanmıştır ve arabeskin uyandırdığı sonsuzluk etkisini bu okuma teknikleri uyandırır. İslâm sanatının görsel olsun işitsel olsun her alandaki ifadeleri köklerini tevhid, aşkınlık ve sonsuzluğun idraki gayretinde bulur. Dolayısıyla müslümanların yalnızca figüratif tasvirlerle ilgili yasaktan ötürü soyut bir sanat geliştirdikleri tezi çok tartışmalıdır.

Lamyâ el-Fârûkī'ye göre tasvir yasağı anlamına gelebilecek âyet ve hadisler, sanata kısıtlama getirme amacından çok putperest çağrışımlarla ilgilidir. İslâm'da sanat eserlerinin özelliği aynı zamanda yararlı ve pratik nesneler olmalarıdır. Bu eserler medenî hayatın iş gören birer parçasıdır. Ne yalnızca teşhir salonlarını işgal etsin, ne de modern toplumda düzenlenenlere benzeyen konserlerde okunsun diye üretilmişlerdir. Bir hüsn-i hat örneği Kâbe örtüsünde de bir Kur'an sayfasında da bir medrese kubbesinde de bir sultan zevcesinin türbesinde veya bir mahalle çeşmesinde de uygulanmış, dinî-dinî olmayan ayrımı söz konusu olmaksızın hayatın her seviyesinde İslâm'ın mesajını yansıtmıştır. İlke fikrinden dolayı İslâm'da süreklilik esastır ve değişme için değişme yoktur. İslâm'ın ilkelerini yorumlamayan veya ona ters düşen moda akımlar anlamsızdır. Ancak bu sanat tezahürlerinin hep aynı kalacağı anlamına gelmez; İslâm sanatında gelişme olmuştur ve olmalıdır (Islam and Contemporary Society [1982], s. 191-212; ayrıca bk. Gulzar Haidar, III/7, s. 59-61).

Lamyâ el-Fârûkī'nin İslâm'da kadının yeri konusunda da dikkat çekici fikirleri vardır. Ona göre Kur'an insan olma, mükellef kılınma ve hukukî şahsiyet taşıma bakımından erkek ve kadını tam anlamıyla eşit saymaktadır. Ayrıntılarda eşitsizlik gibi görülebilecek hususlar, esasen erkek ve kadının fonksiyonel farklılıklarıyla ilgili olduğu gibi başka düzenlemelerle dengelenmiştir. Kur'an'da çizilen toplum modeli her iki cinsi de göz önüne alan bir yapıdadır. Modern feminizmin veya bu yöndeki modern yaklaşımların kadın-erkek eşitliği anlayışı toplumun tek cinsten oluştuğu kabulüne dayanır. Halbuki sosyal ve hukukî yapının her iki cinse has fonksiyonları yok sayan böyle bir kabule dayanması tabii olmayan uygulamaları da beraberinde getirecektir. Ancak iki cinsi esas alan toplum birinin diğerine despotik hâkimiyet kurduğu bir model öngörmez. Kur'an'a göre karşı cinsler şer'î kurallar çerçevesinde birbirinin "libası", "sükûnet kaynağı" ve "velisi"dir. Erkeklerin kadınlar üzerine "kavvâmûn" olduğunu belirten âyette (en-Nisâ 4/34) geçen "kavvâmûn" terimi hâkimiyet anlamında değil "gözetme ve kollama" anlamındadır. Bu âyet ailenin erkeğine despotik bir yetki tanımayıp aile reisinin yüklenmesi gereken sorumluluğu vurgulamaktadır (Mecelletü'l-Müslimi'l-muʿâṣır, II-1/41, s. 83-96).

Lamyâ el-Fârûkī'nin yukarıda adı geçen doktora tezi ve çok sayıda

makalesi dışında iki önemli müstakil eseri daha vardır: An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms (Westport 1981), Aesthetic Experience and the Islamic Arts (Islamabad 1405/1985).

BİBLİYOGRAFYA

Ismail Raci Faruqi, Islam and Culture, Kuala Lumpur 1980, s. 2-4; a.mlf., Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas, Montreal 1967, Hendrik Kraemer tarafından yazılan önsöz, s. VII-VIII, ayrıca bk. s. 1-45; a.mlf, Tawhid: Its Implications for Thought and Life, Kuala Lumpur 1982, s. 11; a.mlf., Trialogue of the Abrahamic Faiths, Herndon 1982, s. 48-57; a.mlf., Divine Transcendence and Its Expression, Kuala Lumpur 1983; a.mlf., Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan, Herndon 1987, s. 8, 14-19, 27, 39; a.mlf. - Lois Lamyâ al-Fârûqı, The Cultural Atlas of Islam, New York 1986, s. 73; Lois Lamyâ el-Fârukı, "Islam and Aesthetic Expression", Islam and Contemporary Society (ed. Salem Azzam), London 1982, s. 191-212; a.mlf., "en-Nisâʾ fi'l-müctemaʿi'l-Kurʾânî" (trc. M. Rıfkı Îsa), Mecelletü'l-Müslîmi'l-muʿâsır, II-1/41, Beyrut 1985, s. 83-96; İlhan Kutluer, İki Denizin Birleştiği Yer, İstanbul 1987, s. 9-34; Mustafa Armağan, İslâm Bilimi Tartışmaları, İstanbul 1990, s. 108-127; S. Parvez Manzoor, "Al - Faruqi - Man of Thought, Man of Deeds", Afkar Inquiry, III/7, London 1986, s. 34-39; Gulzar Haidar, "From Tawheed to Arabesque", a.e., III/7 (1986), s. 59-61; Süleyman S. Nyang, "In Memoriam", The American Journal of Islamic Social Sciences, III/1, USA 1986, s. 6-9; "Notes of the Quarter; in Memoriam: Ismâ'il Râji A. al-Fâruqı and Lamyâʾ (Lois) Ibsen al-Fârûqı", MW, LXXVl/3-4 (1986), s. 251-252; Syed Ali Ashraf, "Isma'il Rajı al-Fâruqı", Muslim Education Quarterly, III/4, Cambridge 1986, s. 1-5; Akbar S. Ahmed, "In Memory of Professor Isma'il Faruqı", a.e., IV/1 (1986), s. 57-58; Yusuf Abbas Hashmi, "The Death of a Muslim Scholar", JPHS, XXXV (1987), s. 67-69; Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge", The American Journal of Islamic Social Sciences, V/1, USA 1988, s. 3-11.

İlhan Kutluer

FÂRÛKĪ, Lois Lamyâ Ibsen

لويز لمياء ابسن الفاروقي

İsmail Râcî el-Fârûkī’nin (ö. 1986), İslâm sanatı ve estetiği hakkındaki çalışmalarıyla tanınan mühtedî eşi

(bk. FÂRÛKĪ, İsmail Râcî).

FÂRÛKĪ, Molla Mahmûd

ملاّ محمود الفاروقي

Molla Mahmûd b. Muhammed b. Şâh Muhammed el-Kanpûrî (ö. 1062/1652)

Hindistanlı âlim.

993 (1585) yılında Kanpûr'da doğduğu söylenir. Ancak 1062'de (1652) öldüğü ve genel olarak aile fertlerinin kırk yaşına ulaşmadan vefat ettikleri (Mutlah Mahmood's Determinism and Freewill., s. 19 22) dikkate alınarak yukarıdaki doğum tarihi şüpheyle karşılanmıştır. İlk öğrenimini dedesinden ve daha sonra Üstâdü'l-Mülk Muhammed Efdal b. Hamza el-Osmânî el-Kanpûrî'den gördü. Başarılı bir öğrenci olan Fârûkī henüz on yedi yasında iken dinî ilimlerin yanı sıra mantık ve felsefede de kendini yetiştirdikten sonra memleketinde müderris oldu. Kısa zamanda ünü Hindistan'a yayılınca Sultan Şah Cihan onu Agra'ya davet etti. Bu şekilde saray ulemâsı arasına giren Fârûkī'ye "üç yüz kişinin başkanı" mansıbı verildi. Fârûkī Şah Cihan'ın dostluğunu kazanarak onun bütün seferlerine katıldı. Şahla birlikte Lahor'a yaptığı bir ziyaret sırasında, onun mürşidi olan Şah Muhammed Bedahşî kendisini dünya işleriyle çok fazla ilgilendiği için sert bir dille uyardı ve şahın hizmetinden ayrılmasını tavsiye etti. Bu ikazdan çok etkilenen Molla Mahmûd görevinden istifa ederek öğretim görevini sürdürmek üzere memleketine döndü. Devletin malî desteğiyle Agra'da bir rasathâne kurulması yolunda hazırladığı proje, son derece tehlikeli bir hal alan Belh seferinin (1055-1058/1645-1648) âcil malî kaynağa ihtiyaç göstermesi sebebiyle reddedildi. Bu sırada Şah Cihan'ın ikinci oğlu Şah Şücâ' tarafından Dakka'ya davet edildi. Daha sonra davetine icabet ettiği Bengal valisiyle birlikte bazı felsefe ve mantık kitaplarını müzakere etti. Bu son davet, Fârûkī'nin Ni'metullah b. Atâullah el-Fîrûzpûrî'ye intisap ettiği ve onun bazı evrâd ve ezkârı ile hikemî sözlerini ihtiva eden bir risâlesini yazdığı tarih olan 1052'den (1642) önce gerçekleşmiş olmalıdır.

Felsefe ve belagat alanında büyük otorite olan Fârûkī din ilimlerinde de

seçkin bir mevkiye sahipti. Rivayete göre daha sonra aksini söyleyeceği hiçbir beyanda bulunmamış, çelişkiye düşebileceği rastgele bir görüş ileri sürmemiştir. Fikirleri Sünnî âlim ve yazarların çoğu tarafından benimsendiği halde Abdülazîz ed-Dihlevî onu önde gelen Şiî kelâmcıları arasında göstermektedir (Tuḥfe-i İs̱nâ ʿAşeriyye, III, I66). Fârûkī Kanpûr'da vefat etti. Şehir dışındaki türbesi halk tarafından hâlâ ziyaret edilmektedir.

Eserleri. 1. el-Ḥikmetül-bâliġa. Felsefî bir risâle olup daha çok müellifi tarafından yapılan eş-Şemsü'l-bâziġa adlı şerhiyle tanınır (Delhi 1278, 1861; Luziana 1280/1863; Leknev 1288/1871). Fârûkī'nin en hacimli eseri olan bu şerh üzerine Molla Nizâmeddin Sihâlî, Hamdullah Sendîlevî, Molla Hasan Leknevî ve Abdülhalîm Ensârî Ferengî tarafından çeşitli hâşiyeler yazılmış olup bunların hepsi günümüzde Hindistan ve Pakistan'daki medreselerin üst seviyelerinde okutulmaktadır. 2. ed-Devḥatü'l-meyyâde fî taḥḳīḳi'ṣ-ṣûre ve'l-mâdde (1308/1890). Müellif bu eserinde Meşşâî filozoflarının madde ve suret hakkındaki görüşlerini desteklemekte, İşrâkīler'in "nefsü'l-cism" ve kelâmcıların "cüz-i lâ yetecezzâ" nazariyelerini ise reddetmektedir (Zubaid Ahmad, s. 137). 3. Risâle fî is̱bâti'l-heyulâʾ. Aristo felsefesinin temel kavramlarından olan heyûlânın bir güç olarak varlığını ispat etmek üzere kaleme alınmıştır. 4. Risâle-i Cebr ü İḫtiyâr. İrade hürriyeti konusunda bir risâle olup Ali Mehdî Han'ın notları ve İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Allahâbâd 1934). 5. Risâletü Ḥırzi'l-îmân. Muhibbullah Allahâbâdî'nin (ö. 1058/1648) vahdeti vücûd görüşünü savunduğu et-Tesviye beyne'l-ifâde ve'l-ḳabûl adlı eserine reddiye olup buna da Muhibbullah'ın öğrencilerinden Habîbullah tarafından bir reddiye yazılmıştır (Zubaid Ahmad, s. 91-92). 6. el-Ferâʾid fî şerḥi'l-Fevâʾid (Kanpûr 1331/1913). Adudüddin el-Îcî'nin belâgatla ilgili el-Fevâʾidü'l-Ġıyâs̱iyye'sinin şerhidir. Fârûkī'nin el-Ferâʾidü'l-Maḥmûdiyye adıyla bu esere yazdığı hâşiye muhtemelen Bengal Valisi Nevvâb Şâiste Han için hazırlanmıştır. 7. Ḥâşiye ʿale'l-Âdâbi'l-bâḳıye. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin er-Risâletü'ş-Şerîfiyye fî ʿilmi'l-münaẓara'sına Abdülbâkī b. Gavsü'l-İslâm es-Sıddîkī'nin yaptığı şerh üzerine yazılmış bir hâşiye olup Firengî Mahal Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur. Ayrıca kadınlar hakkındaki bir risâle ile Farsça şiirlerden oluşan bir divan da Fârûkī'ye nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Âzâd-ı Bilgrâmi, Sübhatü'l-mercan fî âsâri Hindistan, Bombay 1303/1886, s. 53-56; a.mlf., Me'âsirü'l-kirâm, Agra 1328/1910, s. 202-203; Abdülazîz ed-Dihlevî, Tuhfe-i İsnâ ʿAşeriyye, Leknev 1295/1878, III, 166; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Bopal 1296/1878. s. 901-902; Sâdık İsfahânî, Subh-i Sâdık, Dârü'l-Musannifin, A'zamgarh, III/12; Muhammed Yahyâ b. Muhammed Emîn el-Abbâsî el-Allahâbâdî, Vefeyâtü'l-aʿlâm, Dârü'l-Musannifîn, A'zamgarh; Fakir Muhammed Cehilemî, Hadâ'iku'l-Hanefiyye, Leknev 1308/1891, s. 412-413; Nûreddin Zeydî Zaferâbâdî, Tecelli-i Nûr, Kanpûr 1900, s. 48; Rahman Ali, Tezkire-i ʿUlema-i Hind, Leknev 1332/1914, s. 221; Mullah Mahmood's Determinizm and Freewill (nşr. Ali Mehdî Han), Allahâbâd 1934, s. 19-22; Hayreddin Muhammed Kanpûrî, Tezkiretü'l-ʿulemâ' (nşr. Muhammed Senâullah), Kalküta 1934, s. 45-48; Muhammed Sâlih Kamboh, ʿAmel-i Sâlih, Kalküta 1939, III, 391, 441; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, V, 409-411; Brockelmann, GAL, II, 554; Suppl., II, 621; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 62; Zubaid Ahmad, The Contribution of India to Arabic Literature, Lahore 1968, s. 91-92, 130, 137-139, 149; A. S. Bazmee Ansari, "al-Farukı", EI² (İng.), II, 813-814; a.mlf., "el-Farûkı", UDMİ, XX, 46-48.

A. S. Bazmee Ansari

FARÛKĪLER

Handeş'te (Hindistan) 1370-1601 yılları arasında hüküm süren bir İslâm hânedanı.

Hindistan'ın batısında, Bharuç ve Sûret'te Hint Okyanusu'na dökülen Narmada ile Tapti nehirleri arasındaki topraklar XIV. yüzyıldan itibaren Handes diye tanınmıştır. Dekken ve Mâlvâ yaylasının önemli geçiş yeri olan Handes "han ülkesi" anlamına gelir. Delhi sultanlıklarından Halacîler ve Tuğluklular Handes'i ele geçirerek Hindû nüfuzunu ortadan kaldırmışlar ve han unvanlı valilerle ülkeyi yönetmişlerdir. Bu valilerden biri de Hân-ı Cihân olup oğlu Melik Raca (Melik Ahmed), Tuğluklu Hükümdarı III. Fîrûz Şah (1351-1388) adına Handes'i idare etmiştir. Melik Ahmed daha sonra merkezî idarenin zayıflaması üzerine istiklâlini ilân ederek Fârûkīler hânedanını kurmuştur (772/1370). Bu isim, hânedan mensuplarının Hz. Ömer el-Fârûk'un soyundan geldiği iddiasından kaynaklanmaktadır.

231 yıl saltanat süren Fârûkīler hâkim, han ve şah unvanlı on altı sultan

tarafından idare edilmişlerdir. Başşehirleri Asîrgarh ve Burhânpûr'dur. Asîrgarh, Satpura dağlarının doğu ucunda Hindu racalarının ve onların emrindeki Racpûtlar'ın oturduğu müstahkem mevki idi. Kuzey Hindistan'ı Dekken'e bağlayan, Tuğluklular devrinde ticarî ve askerî bakımdan büyük önem taşıyan yol Asîrgarh'tan geçmekteydi. Fârûkīler'in yeniden temellerini atmış olduğu ikinci başşehir de Burhânpûr'dur. Rivayete göre adım Şeyh Burhâneddîn-i Garîb'den (ö. 738/1337) alan şehir zaman içinde Tapti nehrine doğru genişlemiş, nüfusu da artmıştır.

Fârûkīler XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar Gucerât Sultanlığı, Nizamşâhîler, Behmenîler, Mâlvâ ve Gūrî Halacîleri'yle, ikinci yarısından sonra da Bâbürlüler'le komşu oldular. Hânedan bu siyasî kuruluşlar arasında hemen her zaman zayıf kalmışsa da Gucerât Sultanlığı'nın desteğiyle tehlikelerden kurtulmuştur.

Fârûkīler'in kurucusu Melik Ahmed'in 1399'da ölümünden sonra yerine

Nasîr Han geçti. Nasîr Han Hindûlar'ın zayıflığından faydalanarak Asîrgarh'ı Racpûtlar'dan aldı. Ardından Tapti nehrine yakın bir yerde Burhânpûr'u inşa edip surlarla tahkim ettirdi. Dekken'in en kuvvetli sultanlığı olan Behmenîler'le münasebetler Nasîr Han'ın tecrübesizliği yüzünden gerginleşti. Fârûkī toprakları Alâeddin II. Ahmed'in ordusu tarafından istilâ edildi. Melik et-Tüccâr adındaki kumandan Nasîr'in kuvvetlerini mağlûp ederek Handeş'i yağmaladı. Burhânpûr, surlarının yüksekliğine ve kuvvetle savunulmasına rağmen Behmenîler'e boyun eğmek zorunda kaldı. Bir müddet sonra da Nasîr Han öldü (1437).

Bundan sonra gelen Mîrân I. Âdil Han ile (1437-1441) Mîrân I. Mübârek Han (1441-1457) Handeş tahtında varlık gösteremediler. II. Âdil Han (1457-1501), Melik Ayne veya Melik Gānî adıyla şöhret kazandı. Fârûkīler'in büyük hükümdarlarının ilki olan Melik Gānî dış münasebetleri yoluna koyarak daha ziyade Hindû meselesiyle uğraştı. Koliler ve Bhiller gibi yağmacıları kontrol altına alıp Gondvana ile Çarkand racalarına boyun eğdirdi. Bu sebeple başta Firişte olmak üzere birçok tarihçi II. Âdil'e "Çarkund" (orman hükümdarı) adını verir. Ancak öte yandan Gucerât Sultanı I. Mahmud Begarâ Fârûkīler'e karşı baskısını arttırmıştı. Nihayet geleneksel vergilerin ödenmesine devam edilmesi karşılığında yapılan antlaşma sayesinde Fârûkīler'le Gucerât Sultanlığı arasındaki barış korunabildi.

II. Âdil Han'dan sonra tahta geçen kardeşi Dâvud Han taht kavgaları ile uğraştı. Gāznî ve Âlem hanların saltanatları da aynı şekilde geçti. Dâvud Han'ın yeğeni III. Âdil Han ise (1510-1520) mevkiini sağlamlaştırmak için anne tarafından büyükbabası Gucerâtlı I. Mahmûd'dan yardım istedi. Daha sonra III. Muzaffer'in kızı ile evlenerek batı sınırlarını güvence altına aldı. Âdil Han'ın ölümünden sonra yerine oğlu Mîrân I. Muhammed Şah geçti. Bu hükümdar on yedi yıl süren saltanatı boyunca daha çok dayısı Gucerât Sultanı Bahadır Şah'ın desteğine ihtiyaç duydu. Hint denizi ve Gucerât sahillerine ticarî amaçlarla yerleşmeye çalışan Portekizliler Bahadır'ı ortadan kaldırınca Mîrân I. Muhammed Gucerât'ın da vârisi oldu, ancak başşehir Ahmedâbâd'a ulaşamadan öldü. Yerine kardeşi Mîrân II. Mübarek (1537-1566) geçti. Fârûkīler 1555'te ilk defa Bâbürlüler'le karşı karşıya geldiler. Bu temas sonraki yıllarda Fârûkīler'in aleyhine bir seyir takip etmiştir.

Mîrân II. Mübârek’in ölümü üzerine Fârûkī tahtına geçen oğlu Hasan bazı ayaklanmaları bastırmakla uğraştı. Bâbürlüler’in yanında bulunan Raca Âlî Agra’dan Handeş’e dönerek Hasan’la mücadele etti ve onu tahtından indirerek yerine geçti. IV. Âdil Şah adıyla Handeş tahtanın sahibi olan Raca Âlî Bâbürlüler’le iyi münasebetlerini sürdürdü. 1596’da Celâleddin Ekber Şah’ın isteğine uyarak Berâr seferine katıldı. Ancak Sonpat / Asti Savaşı’nda öldü ve yerine oğlu Bahadır Şah geçti.

Fârûkīler’in son hükümdarı olan Bahadır Şah sefahate düşkün âciz bir hükümdardı. Babasının siyasetini terkederek şehzadeler meselesine karışması Bâbürlü Hükümdarı Ekber tarafından hoş karşılanmadı. Bâbürlü ordusu 1601’de Handeş’i istilâ edip Asîrgarh’ı kuşattı; muhasara sonunda şehir Bâbürlüler’in eline geçti. Ekber bu zaferini bir kitâbe ile ebedîleştirdi. Sağ kalan Fârûkī ileri gelenlerini sürgüne yolladı. Handeş Bâbürlüler’e bağlı eyalet haline getirildi (1009/1601). Bahadır Şah Lahor Kalesi’ne kapatıldı ve Nûreddin Cihangir’in saltanatı sırasında 1033’te (1623-24) burada vefat etti. Firişte onun Agra’da öldüğünü kaydetmektedir.

Fârûkīler Handeş’te kültür ve sanatın gelişmesine yardımcı olmuşlar, ilim adamlarını himaye etmişlerdir. Asîrgarh ve Burhânpûr Handeş’in en büyük merkezleri haline getirilmiş, cami, mescid, türbe, medrese, saray ve kalelerle donatılmıştır. Bâdşâhî Kalesi (1400), Bâdşâhî Sarayı, Hanım Camii (1585) ve Mescidi Cum‘a Fârûkī mimarisinin bugün dahi mevcut önemli eserleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Firişte, Târih, Bombay 1832, II, 541-568; Ebû Türâb Velî, Târîh-i Gucerât (nşr. E. D. Ross), Kalküta 1909, s. 15, 38-39; Abdullah Muhammed b. Ömer el-Mekkî, Zaferü’l-vâlih bi-Muzaffer ve âlih (nşr. E. D. Ross), Kalküta 1910-28, I, 51-87; Ali b. Azîzullah et-Tabâtabâî, Burhân-ı Meʾâsîr, Haydarâbâd 1936, s. 77-78, 124, 220-225, 276, 357, 457; Nizâmeddin Ahmed, Tabakât-ı Ekberî, Kalküta 1931, II, 156-157, 330, 333, 336, 340,

384, 393-394, 412; III (1935), s. 21, 26-27, 66, 75-77, 102-104, 115-117, 222-223, 226, 235, 237; İskender b. Muhammed Mancû, Mirʾât-ı İskenderî (nşr. S. C. Misra - M. L. Rahman), Baroda 1961, s. 17, 46-48, 59, 147-149; A. Smith, Akbar: The Great Mogul 1542-1605, Oxford 1917, s. 272-286, 297-300; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 407-408; A. M. Husain, Khandesh in New Light, Bangalore 1963; T. W. Haig, Turks and Afgans, New Delhi 1965, s. 294-348; a.mlf., "The Fârûki Dynasty of Khandesh", Indian Antiquary, XLVII, New Delhi 1918, s. 113-124, 141-149, 178-186; a.mlf., Fârûkîler", İA, IV, 471-472; J. Allan v.dğr. The Shorter History of India, New Delhi 1969, s. 300-320; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 258-259; H. Heras, "The Siege and Conquest of the Fort of Asirgarh by the Emperor Akbar", Indian Antiquary, I/3, New Delhi 1929, s. 33-41; C. F. Becking, "Amba Gesen and Asirgarh", JSS, II (1957), s. 182-188; Mahdi Husain, "A Short History of Khandesh 1382-1601", Quarterly Journal of the Mythic Society, LII (1961), s. 6-20; M. M. Hassan, "The Fail of Asirgarh, A Critical Study", Indian Cuiture, LI/3, New Delhi 1977, s. 201-208; P. Hardy, "Fârukids", EI² (İng.), II, 814-816.

Enver Konukçu

FARZ

ARP

الفرض

Mükelleften yapılması kesinlikle istenen fiil anlamında fıkıh usulü terimi.

Farz masdar olarak “sert bir şeyi kertmek, kesip parçalara ayırmak; bir şeyi belirlemek, kesinleştirmek”, isim olarak da “belirlenmiş, kesinleştirilmiş şey, pay, nasip” gibi mânalara gelir. Fıkıh usulünde dinin mükelleften yapılmasını kesin ve bağlayıcı şekilde istediği fiili ifade eder. Fıkıhta farz (çoğulu fürûz) ve farîza (çoğulu ferâiz) kelimeleri, bu tür dinî görevlerin yanı sıra “belirli miras payı” ve “evlenme akdi gereği kadına ödenen mehir” anlamlarında da kullanılır. Çeşitli fiil kalıplarıyla âyet ve hadislerde geçen kelime Kur’an’da yalnız farîza, hadislerde ise hem farz hem de farîza şeklinde yer alır (bk. M. F. Abdülbakī, el-Muʿcem, “frż” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “frż” md.).

Fıkıh usulünde dinen yapılmasının istenip istenmemesi açısından taksime tâbi tutulan mükellefe ait fiiller içinde (bk. HÜKÜM) yapılması kesin ve bağlayıcı tarzda istenenlere farz veya vâcip denilmiştir. Bir fiilin yapılmasının kesin ve bağlayıcı tarzda istendiğini gösteren delil kati ise Hanefîler bunu farz, zannî ise vâcip terimiyle ifade ederler. Meselâ kesin delillerle sabit olan ramazan orucu, abdestte yüzün yıkanması, namazda rükûa gitme gibi yükümlülükler farz olarak; vitir namazı, fıtır sadakası, namazda özellikle Fâtiha’nın okunması gibi yükümlülükler vâcip olarak nitelendirilir. Fakihlerin çoğunluğuna göre ise şâriin talebini ortaya koyan delillerin kati ve zannî kısımlarına ayrılması bu talebin sonucunu iki ayrı terimle ifade etmeyi gerektirmez, buna göre farz ile vâcip eş anlamlı kavramlardır. Ancak çoğunluğun görüşünü benimseyen bazı müellifler, kendilerinin farz ve vâcibin eş anlamlı kullanımını kati delille sabit durumlara tahsis edip zannî delille sabit durumlar için sadece vâcip terimini kullandıklarını belirtirler (meselâ bk. Tûfî, I, 276). Buna karşılık Hanefî âlimlerince bazan vâcip kelimesi farzı da içine alacak şekilde kullanıldığı

gibi amelî yönden bağlayıcılık vasfı dikkate alınarak vâcipten “amelî farz”, inkârı küfre yol açtığı için farzdan da “itikadî farz” diye söz edilir. Yine farz kavramı, “yokluğu halinde geçerliliğin ortadan kalkacağı durum veya fiil” anlamında kullanıldığında bazan kati delille sabit olmayan fiilleri de kapsar ve buna “zannî farz” denir. Meselâ gusülde ağzın ve burnun yıkanmasının farziyeti böyle bir hükümdür. Öte yandan yasaklanan fiile ilişkin delil kati ise bu fiilin terkedilmesi de farz olarak nitelendirilir.

Ahmed b. Hanbel’den farz ve vâcip kavramlarının içeriği konusunda iki farklı görüş nakledilmiştir. Daha sağlam bulunan rivayete göre Ahmed b. Hanbel bu konudaki çoğunluğun görüşünü benimsemiştir. Diğer bir rivayete göre ise farz, yapılmasının gerekliliğine vâcibe nisbetle daha kesin nazarıyla bakılan durumları ifade eder. Meselâ ondan gelen rivayetlerin birinde fıtır sadakasının, abdestte ağza ve burna su vermenin Hz. Peygamber tarafından farz kılındığı ifade edilmiş, böylece Ahmed b. Hanbel’in fıkhî düşüncesinde farz ile vâcibin eş anlamlı kabul edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Diğer rivayette ise onun bu gibi durumlarda farz kelimesini kullanmaya cesaret edemediği belirtilmiş, buradan da sünnetle sabit hususları vâcip olarak nitelendirdiği neticesi çıkarılmıştır.

Hanefî fıkıh usulü eserlerinde farz ve vâcibin sonuçları şöyle özetlenir: Bu fiilleri Allah’ın buyruğuna uyma iradesiyle yerine getirenler dinen övgüye lâyık kabul edilir ve sevaba hak kazanırlar. Farzı inkâr eden dinden çıkmış olur, geçerli mazereti olmaksızın terkeden ise fâsık durumuna düşer. Vâcibi inkâr eden dinden çıkmaz, haber-i vâhidi hafife aldığı için terkeden fâsık kabul edilir; yorumdaki ictihad farklılığı sebebiyle yerine getirmeyen ise fâsık sayılmaz. Her iki fiili mazereti olmaksızın terkeden dinen kınanmaya ve uhrevî cezaya müstehak olur.

Hanefîler’in dışında kalan usûl-i fıkıh âlimleri, gerek farz gerekse vâcibin, yapılması kesin ve bağlayıcı tarzda istenen fiilleri ifade ettiği hususundaki ittifakı göz önünde bulundurarak bu konudaki terim farklılığının öze ilişkin değil lafzî olduğunu belirtirlerse de Hanefî âlimlerince farz ve vâcip olarak nitelendirilen durumlar arasında itikadî açıdan olduğu gibi amelî yönden de sonuç farklılığı bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Şöyle ki: Her iki fiilin mazeretsiz terki kişiyi uhrevî cezaya müstehak kılarsa da vâcibin terki farzın terkine nisbetle daha hafif bir kusur sayılır. Yine ibadetlerde farzın

terki halinde bunun aynen tekrarlanması dışında bir yol öngörülmezken vâcibin terki durumunda bunun başka bir şekilde (meselâ namazda sehiv secdesiyle, hacda ceza kurbanı ile) telâfi edilmesi kabul edilmiştir. Öte yandan Hanefîler'in vâcip olarak niteledikleri fiillerin çoğunluğa göre daima -farzın eş anlamlısı olmak üzere-vâcip çerçevesinde düşünülmediğine de işaret etmek gerekir. Meselâ vitir namazı, kurban gibi fiiller Hanefîler tarafından vâcip olarak nitelendirilirken bu konulardaki dinî talep kesin ve bağlayıcı nitelikte kabul edilmediğinden çoğunluk tarafından mendup (sünnet) sayılmıştır.

Bazı klasik kaynaklarda ferâiz kelimesi, ister öğle namazının dört rekat oluşu gibi buyruk, ister şarabın haramlığı gibi yasak türünden olsun, dinin kesin hükümlerini ifade eden geniş kapsamlı bir kavram olarak da kullanılmıştır.

Usul âlimleri "vâcip" başlığı altında, vâcibin değişik açılardan taksimi başta olmak üzere farz ve vâcip kavramlarını ortaklaşa ilgilendiren birçok konuyu geniş biçimde ele almışlardır (bk. VACİP).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "frz", md.; Tehânevî, Keşşaf "frz" md.; M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, "frz" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "frz" md.; Şâfiî, er-Risâle, s. 1556-1559; a.mlf., Cimâʾü'l-ʿilm (el-Ümm'ün VII. cildinin kenarında), s. 257-258; Pezdevî, Kenzü'l-vüsûl, II, 300-302, 303-307; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 65-74; Tûfî, Şerhu Muhtasari'r-Ravza (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 265-352; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, II, 300-302, 303-308; Adudüddin el-Îcî, Şerhu Muhtasari'l-müntehâ, Bulak 1316, I, 225-247; İzmîrî, Hâşiyetü Mirʾâti'l-usûl, İstanbul 1309, II, 389-390; İbn Abdüşşekûr, Müsellemü's-sübût, I, 57-111; Hâdimî, Menâfiʿu'd-dekâʾik Şerhu Mecâmiʿi'l-hakâʾik, İstanbul 1273, s. 260-261; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevatihu'r-rahamût, I, 57-111.

İbrahim Kâfi Dönmez

FAS

المملكة المغربيّة

Afrika’nın kuzeybatısında İslâm ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

İslâm dünyasında Mağrib ülkelerinden el-Mağribü’l-aksâ veya Cezîretü’l-Mağrib, Batı dünyasında Atlas ülkelerinden Maroc (Morocco) isimleriyle tanımlanır. Bugün resmî adı el-Memleketü’l-Mağribiyye’dir. 1985’te 22.900.000 olan, 1992’de 26.239.000’e ulaşan nüfusu ile Kuzey Afrika’nın en kalabalık devletidir. 1987’de Avrupa Topluluğu’na girmek için

başvuran Fas meşrutî krallıkla yönetilir. Başşehri, Atlas Okyanusu kıyısının kuzey kesiminde bulunan Rabat’tır.

Fransa’nın hâkimiyetinden kurtularak bağımsızlığını kazandığı 1956 yılında, güneyde Dirâ‘ vadisi ile sınırlanan ve esas itibariyle Atlas ülkeleri olarak bilinen coğrafî bölgenin sınırları içinde kalan 458.730 km2 bir alanı kaplıyordu. İspanyollar’ın 1976’da Batı Sahrâ’dan çekilmeleri üzerine bu eski sömürge toprakları önce Fas ve Moritanya arasında paylaşılmış, fakat 1979’da Moritanya kendi payına düşen kesimi terkedince 252.120 km2’lik yer kaplayan bütün Batı Sahra Fas tarafından ilhak edilmiş ve bu suretle ülkenin yüzölçümü yaklaşık 1/3 oranında artarak 710.850 km2’ye çıkmıştır. Bugünkü Fas toprakları kuzeyde Akdeniz kıyısından (İspanya’nın elinde tuttuğu Melîle ve Sebte hariç), güneyde Yengeç dönencesinin ötesindeki Cabo Bianco yakınlarına kadar, kuş ucumu 2200 km. boyunca uzanan ortalama 400 km. genişliğinde bir şerit görünümündedir. Bu şerit kuzeyde Akdeniz (kıyı uzunluğu 512 km.), batıda Atlas Okyanusu (kıyı uzunluğu 2934 km.), güneyde Moritanya ve doğuda Cezayir ile sınırlanmıştır. Bu

yayılış alanı ve konumu bakımından Fas, gerek tabiat şartları gerekse beşerî ve iktisadî özellikleri açısından birbirinden farklı iki büyük bölgeden oluşur; Kuzeyde, ülkenin genişlemesinden önceki sınırları içinde bir Mağrib ve Atlas ülkesi olan asıl Fas, güneyde kurak bir çöl alanı olan Batı Sahra.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Jeolojik yapısı, yüzey şekilleri ve Büyük Sahrâ'nın bazı etkilerine rağmen kuzey kesiminde hüküm süren Akdeniz iklimi ve Avrupa ile olan tarihî ilişkileri gibi sebeplerle bazı müelliflerin "Avrupa ve Afrika arasında bağ oluşturan ülke", "güneyinde Afrikalı, kuzeyinde Avrupalı olan ülke" veya "Afrika ile Avrupa'nın kenetlendiği ülke" gibi tanımlamalarla söz ettikleri asıl Fas'ta (Kuzey Fas) reliyefin ana çizgilerini Atlas dağları adı verilen sıradağlar belirler. Alp sisteminin bir parçasını teşkil eden bu dağlar Fas topraklarında, yapı ve yükselti bakımından farklı olan ve birbirlerinden, araya giren çok defa faylarla sınırlanmış platolar ve ovalarla ayrılan dört sıra meydana getirirler. En kuzeyde, Akdeniz kıyıları boyunca denize doğru içbükey bir yay çizerek uzanan Rif Atlasları (er-Rîf) yer alır. Hemen kıyıda dik yamaçlarla başlayan ve kuvvetle kıvrılmış, çoğunlukla kum taşı, marn ve kalkerden oluşan Rif Atlasları orta yükseklikte olmalarına rağmen kıyı boyunca ve içerilere doğru ulaşımı güçleştiren bir rol oynamışlardır. Onların güneyinde, Fas'ın Atlas Okyanusu kıyıları ile Batı Cezayir'i birleştiren başlıca yolun izlediği Taze Geçidi'nin ötesinde başlayan Orta Atlas dağları (Cibâlü Atlasi'l-vustâ) güneybatıdan kuzeydoğuya doğru uzanan, çoğunlukla kireç taşından oluşmuş daha yüksek bir kütledir. Derin vadilerle yanlmış olan Orta Atlaslar, Fas'ın iki önemli akarsuyunu teşkil eden Muluya ve Ümmürrebî'in kaynak alanıdır; bu akarsuların ilki Akdeniz'e, ikincisi Atlas Okyanusu'na dökülür. Bu dağların batısında Rif Atlasları ile Orta Atlaslar arasında yükselmiş eski bir peneplen olan Orta Plato ile, onu batıdan sınırlayan bir fay hattının ötesindeki daha alçak Miknâs ve Ma'mûre ovaları ve nihayet kıyıda Sebû nehrinin ve kollarının suladığı, alüvyonlarla kaplı zengin Garb ovası yer alır. Orta Atlaslar doğuda fay basamakları ile Muluya havzasına iner. Güneyde ise aynı doğrultuda uzanan ve bazan Büyük Atlaslar da denilen Yüksek Atlaslar'a bağlanır. Bütün Kuzey Afrika'nın en görkemli dağları olan Yüksek Atlaslar (Cibâlü Atlasi'l-ulyâ) birbirine paralel sıralar halinde yaklaşık 750 km. uzunlukta, ortalama 150 km. genişlikte, her yönden genç faylarla sınırlanmış ve bu

sebeple zaman zaman şiddetli depremlerin meydana geldiği muazzam bir dağ kütlesidir. Birçok dorukları 3000 metreyi aşan ve tepeleri kışın karla kaplanan bu dağların en yüksek noktası güneybatı kesimindeki Cebelitûbkāl'dır (4165 m). Güney Fas'taki Süs ve Dirâ' gibi başlıca akarsuların doğduğu Yüksek Atlaslar'ın orta ve kuzeydoğu kesimi gevşek kıvrımlar gösteren kayaçlardan, güneybatı kesimi ise eski temele ait yükselmiş bloklardan oluşur. Kütle kuzeydoğuya gidildikçe alçalır ve Cezayir topraklarında Sahra Atlasları (Cibâlü Atlasi's-Sahrâviyye) adı altında devam eder. Atlas dağlarının en alçak olan sırası en güneydeki Anti Atlaslar'dır (Cibâlü Atlasi'l-Halfiyye). Anti Atlaslar'ın yapısında billurlu kayaçlar en geniş yeri kaplar. Bu kütle ile Yüksek Atlaslar'ın sınırında ise Sûs ve Dirâ' vadileri arasındaki su bölümünü oluşturan volkanik Cebelisîrvâ yükselir. Atlas sıradağlarının doğusunda Büyük Sahrâ'ya doğru giderek alçalan yüksek platolar geniş bir alan kaplar. Fas'ın Batı Sahra adıyla bilinen güney kesiminde, başlıca yüzey şeklini eski temeli örten ve Büyük Sahrâ'ya doğru giderek yükselen, çoğu kuru bazı vadilerle (Sâkiyetülhamrâ gibi) yarılmış ve yer yer "Sebha" adı verilen geçici bataklıklarla kesintiye uğramış geniş

düzlükler oluşturur. Genellikle hamada karakterinde taşlı çöllerle kaplı olan bu düzlüklerin bazı kesimlerinde alize rüzgârları yönünde sıralanmış kum tepeleri görülür.

Akdeniz kıyılarından Yengeç dönencesinin ötesine kadar yaklaşık 15 enlem derecesi boyunca uzanan ve aynı zamanda denizle çöl arasında bir geçiş alanı olan Fas'ta kuzeyden güneye ve batıdan doğuya gidildikçe değişik iklim şartları ile karşılaşılır. Kuzey ve Orta Fas'ın Akdeniz ve Atlas Okyanusu'nun etkilerine açık bölgelerinde ılık ve nemli kışları, kurak ve sıcak yazları ile Akdeniz iklimi hüküm sürer (Dârülbeyzâda ortalama sıcaklık ocak 12° C, ağustos 23' C). Rif Atlasları'nda ve Orta Atlaslar'da yıllık yağış genellikle 750 milimetrenin üzerindedir. Ülkenin kuzey yarısında Atlas Okyanusu kıyıları sulamasız tarıma imkân verecek ölçüde yağış alır. Fakat kıyıdan uzaklaştıkça yağış giderek azalır; aynı zamanda bu iç kesimlerde yıllık sıcaklık farkı da artar ve özellikle yazlar çok daha sıcak geçer (Tâze'de ocak ortalaması 11° C, ağustos ortalaması 28" C). Dağların yüksek kısımlarında ise sıcaklık kışın -20 dereceye kadar düşebilir. Bu kesimde güneye doğru yıllık yağış miktarı giderek azalır ve 400

milimetrenin altına iner. Kuzey ve Orta Fas'ın, dağların doğu yamaçları ile Büyük Sahra arasında kalan plato ve ovalarında karasal etkilerin çok belirgin, yağış miktarının çok daha az olduğu (çok yerde 200 mm. dolayında) Akdeniz iklimi görülür. Yazın Büyük Sahrâ'dan esen ve "şarkî" adı verilen çok sıcak bir çöl rüzgârı zaman zaman dağları aşarak batı bölgelerini de etkiler. Bu sırada sıcaklık 40 dereceye kadar çıkar. Ülkenin Atlas Okyanusu kıyılarında yaz mevsimi, soğuk Kanarya akıntısı üzerinden geçerek gelen meltemler sayesinde nisbeten daha serindir; aynı sebeple bu kıyılarda sık sık sis görülür.

Ülkenin güney kesimini oluşturan Batı Sahrâ'da sıcaklığın daha yüksek (kışın 15-18o C; yazın 25-30° C), karasal etkilerin daha belirgin olduğu ve yıllık yağış tutarının 100 milimetrenin altına indiği mutlak çöl iklimi hüküm sürer. Gerek bu bölgenin gerekse bütün Fas'ın belirtilmesi gereken iklim özelliklerinden biri de yağış miktarında yıldan yıla meydana gelen ve bazan büyük zararlara yol açan oynamalardır. Meselâ 1981 yılındaki şiddetli kuraklık tahıl üretiminin % 50, bütün ziraî üretimin % 25 oranında azalmasına ve hayvanların % 30-40 kadarının da telef olmasına yol açmıştır.

Doğal bitki toplulukları da ülkenin sınırları içinde, özellikle yağış miktarında kendini gösteren büyük iklim farklılaşmalarını yansıtır. Fas'ın doğu ve güney kesimlerinde yılda 100 milimetreden daha az yağış alan bölgeler çöl halindedir. 100-200 mm. yağış alan bölgeler ise kuraklığa dayanıklı seyrek otlar ve çalılardan oluşan steplerle kaplıdır. Buna karşılık yağışın yeterli olduğu yerlerde, özellikle Atlas dağlarının denize bakan yamaçlarında daha gür bir bitki örtüsüyle karşılaşılır. Bu doğal bitki toplulukları yüzyıllar boyunca kesme, yakma ve otlatma gibi sebeplerle tahrip edilmiş olduğu için alanları bugün çok daralmıştır. Bitki örtüsü ovalarda ve dağlarda daima yeşil çalılardan, yabani zeytin, ardıç, bir çam türü olan tuya, katırtırnağı ve cüce palmiye gibi ağaçlardan ve ancak yer yer muhafaza edilmiş olan mantar meşesi korularından oluşur. Daha yükseklerde ise ardıç, köknar ve sedir korularına rastlanır.

Günümüzde 25 milyonu aşan nüfusu ile Fas Mağrib'in en kalabalık devletidir. Binde 26 dolayında olan yüksek nüfus artış oranı sayesinde ülke nüfusu özellikle 1926'dan bu yana hızlı bir şekilde çoğalmış ve 1926'da 4,

2 milyon olan nüfus 1971’de 15 milyona, 1985te de 22.900.000’e, 1992’de 26.239.000’e yükselmiştir. Aynı artış hızı ile nüfusun 2000 yılında 36 milyonu bulacağı tahmin edilmektedir. Hızlı artış sebebiyle nüfusun yarıya yakınını (1985’te % 46) on beş yaşından küçük olanlar meydana getirir. 1956’dan önce ülkede yaşayan ve bir ara sayıları 400.000’i aşan Fransızlar’ın büyük kısmı Fas’tan ayrılmış ve bu sayı günümüzde 100.000 dolayına düşmüştür. Aynı şekilde eskiden sayıları 300.000 kadar olan ve büyük çoğunluğunu İspanya’dan sürülen yahudilerin torunlarının teşkil ettiği Mûsevîler’in sayısı da 1948-1964 yılları arasındaki dönemde esas itibariyle İsrail’e ve Amerika’ya yönelen göçler yüzünden çok azalmış ve bugün 10.000 dolayına düşmüştür. Öte yandan iş imkânlarının kısıtlı, buna karşılık nüfus artışının hızlı olması 1 milyondan fazla Faslı’nın dış ülkelere göç etmesine yol açmış bulunmaktadır.

Tabiat şartları, ekonomik gelişme seviyesi ve iş imkânları bakımından mevcut büyük bölgesel farklar, Fas’ta nüfusun dağılışında göze çarpan büyük dengesizliklerin başlıca sebepleridir. Ortalama nüfus yoğunluğu 31’dir. Fakat bu yoğunluk, nüfusun en büyük kısmının toplandığı kuzeybatı bölgesinde, özellikle kıyı şeridinde ve başlıca tarım alanları olan ovalarda çok daha yüksektir. Dârülbeyzâ bölgesinde 2000’i, Tanca’da 600’ü, Agâdîr vilâyetinde 70’i geçen nüfus yoğunluğu iç kısımlara doğru azalır ve Merakeş vilâyetinde 50’ye düşer; ülkenin doğu ve güney kesimindeki stepler ve çöller ise boş denecek kadar tenhadır. Kırsal nüfus oranı, iş imkânlarının daha fazla olduğu şehirlere doğru giderek kuvvetlenen iç göçler yüzünden hızla azalmaktadır. Ülkenin en kalabalık şehirleri de kuzeybatıda, özellikle kıyı kesiminde yer alır. Bunların başlıcaları kıyı kesiminde başşehir Rabat (hemen kuzeyindeki Selâ ile birlikte 1.009.000 [1987], 1926’da 38.000), ülkenin en büyük şehri olan Dârülbeyzâ (Kazablanka, 1926’da 106.000, 1987’de 2.573.000), Vücde ile (1926’da 20.000, 1987’de 579.000) Tanca (1987’de 363.000), Orta Atlaslar’ın batısındaki Fez (1926’da 81.000, 1987’de 631.000) ve Yüksek Atlaslar’ın batı eteklerindeki

tarihî Merakeş’tir (1926’da 149.000, 1987’de 543.000). Ülkenin tenha güney kesiminde büyük şehirler yoktur; bu bölgedeki en önemli merkezler kıyıda Tarfâye ile el-Uyûn’dur.

Prehistorik çağlardan beri meskûn olan Fas milâttan önce 2000 yıllarında, bugünkü Sâmî Berberîler'le ırkî yakınlığı olan İberler tarafından kolonize edilmişti. Girilmesi güç dağlık alanlarda çoğunlukla tahkim edilmiş köylerde yaşayan Berberîler Fas nüfusunun 1/3 kadarını oluştururlar. VII. yüzyıl sonlarından başlayarak müslüman Arap kuvvetlerinin akınlarına uğrayan Fas, VIII. yüzyıl başlarında Mûsâ b. Nusayr kumandasındaki müslümanlar tarafından fethedildi. Yerli halkı oluşturan Berberîler'in İslâmiyet'i kabulü ile bölge bir müslüman ülkesi haline geldi. Daha sonra özellikie Berberî asıllı Murâbıt ve Muvahhid sülâlelerinin hükümranlıkları döneminde (XI-XIII. yüzyıllar) İslâmiyet ülkenin güneyindeki geniş bölgelere yayıldı. Muvahhidler döneminin sonlarında Arap asıllı bedevîler Fas topraklarına sokulmaya başlamıştı. Bu gelişmelere paralel olarak Fas zamanla, Arap dili ve kültürünün özü Berberî olan ve bu sebeple bazı özellikler gösteren bir parçası haline geldi. Bugün nüfusun % 65 kadarını daha çok ovalarda, tarım alanlarında ve özellikle şehirlerde toplanmış Arapça konuşan, ancak aslında büyük bir kısmı Araplaşmış Berberîler'den oluşan insanlar meydana getirir. Ülkenin resmî dili Arapça'dır. Nüfusun hemen tamamı (% 99.95'i) Sünnî müslüman olup çoğunluğu Mâli mezhebindendir. Ülkede çoğu Katolik olmak üzere 43.000 kadar da hıristiyan vardır; Mûsevîler ise çok küçük bir azınlık oluştururlar.

Kişi başına 500 dolar civarında olan millî geliriyle Fas ekonomik bakımdan fakir ülkeler arasında yer alır. Ülkenin güneye doğru genişlemesi üzerine Cezayir'in desteklediği Polisario gerillaları ile doğu ve güney sınırı boyunca sürdürülen uzun savaşın ağır masrafları ve önemli ölçüde yakıt ve besin maddeleri ithal etmek zorunluluğu dolayısıyla yapılan dış harcamalar ekonomiyi olumsuz yönde etkiledi. 1988-1992 yıllarını kapsayan kalkınma planı çerçevesinde ekonomiyi yeniden düzenlemek gayesiyle ülkede köklü reformlar yapıldı.

Günümüz Fas'ında çalışan nüfusun en büyük kısmı (% 40 kadarı) tarımla uğraşır. Fakat tarımın millî gelirdeki payı düşüktür (% 15). Buna karşılık faal nüfusun % 26 kadarının istihdam alanı olan endüstrinin milli gelirdeki payı % 25, çalışan nüfusun % 3'ünün meşgalesi olan madenciliğin payı da % 5'tir. Halkın büyük kısmının geçim kaynağı olan tarım aynı zamanda ihracatın değerce % 30 kadarını sağlar. Tarıma elverişli topraklar, büyük kısmı çöllerle kaplı olan ülke yüzölçümünün ancak % 11 kadarını teşkil

eder. Ayrıca kurak iklim şartları, sulama tesislerinin yetersizliği ve yağışların düzensizliği gibi olumsuz etkenler bunun ancak çok küçük bir kısmında (yaklaşık, % 6 kadar) sürekli olarak tarım yapılmasına imkân vermektedir. Bundan dolayı 1988-1992 kalkınma planında özellikle baraj ve sulama tesisleri yapımına önem verilmiştir. Başlıca tarım ürünleri tahıl (buğday, arpa ve mısır), turunçgiller, patates, domates, baklagiller ve zeytindir. Ayrıca şeker pancarı ve şeker kamışı (Garb bölgesinde), yer fıstığı, pamuk, çeşitli sebzeler ve üzüm gibi ürünler de yetiştirilir. Buğday üretimi, yağış şartlarına bağlı olarak yılda 1, 5-3, 5 milyon ton arasında değişir. Hayvancılık özellikle göçebelerin başlıca geçim kaynağıdır. En çok beslenen hayvanlar koyun (yaklaşık 18 milyon baş), keçi (6 milyon baş), sığır (3, 5 milyon baş) ve devedir (yaklaşık 200.000 baş). Kuraklık hayvancılığı da olumsuz yönde etkiler. Balıkçılık ülkenin çok uzun kıyılara sahip olmasına rağmen gelişmiş değildir; yılda ancak ortalama 500.000 ton kadar balık avlanır.

Fas yer altı kaynakları bakımından oldukça zengin bir ülkedir. Bu kaynaklar arasında en önemlisi ve ülke ekonomisinde en büyük rolü oynayanı fosfattır. Dünya fosfat rezervinin yaklaşık 2/3 kadarı Fas'tadır. Başlıca yataklar Harîbce, Yûsufiye ve güneyde Batı Sahra bölgesinde Bûkrâ'da bulunmaktadır. Ülke, ortalama 21 milyon tonla fosfatlı kaya üretiminde Amerika Birleşik Devletleri'nden sonra dünyada önemli bir yer tutar. Fosfat kayası ve sülfürik asit ihracatı ülkenin en önemli gelir kaynağıdır. Daha büyük gelir sağlamak için fosfatlı kayaların ülke içinde işlenerek fosforik asit, fosforlu gübreler gibi mamul maddeler halinde ihracı maksadıyla yeni tesisler kurulmasına özen gösterilmektedir. Fas henüz değerlendirilmeyen birçok yer altı kaynağına da sahiptir. Üretim yapılan madenlerin başlıcaları 1984 yılı üretimi olarak manganez (30.000 ton), kurşun (99.000 ton), barit (561.000 ton), flüor (65.900 ton), kaya tuzu (70.000 ton), demir (96.000 ton), bakır (118.100 ton) ve maden kömürüdür (838.000 ton). Buna karşılık petrol bakımından fakir olan ülkede ham petrol üretimi ancak 17.000 ton kadardır.

Fas'ta endüstrinin karşılaştığı en büyük zorluk enerji sorunudur. Bu bakımdan ülke büyük ölçüde dışa bağımlı olup önemli miktarda kömür ve ham petrol ithal etmektedir. Elektrik üretimi de azdır; 6, 8 milyar kilovat saat olan yıllık elektrik üretiminin % 77 kadarı termik santrallerden elde

edilir. En gelişmiş endüstri kolları, fosfat kayalarını işleyen gübre ve fosforik asit fabrikaları, petrol arıtma tesisleri, dokuma, çimento, şeker ve konserve endüstrileridir. En önemli endüstri tesisleri ülkenin kuzeybatı bölgesinde, özellikle Dârülbeyzâ ve Asfi arasındaki Atlas Okyanusu kıyı şeridiyle kuzeyde Akdeniz kıyısının doğu kesimindeki Nâdûre yöresinde toplanmıştır.

Tabiat şartlarındaki bölgesel farklılaşma ulaşım şebekesinin gelişme derecesinde de kendini gösterir. Karayollarının toplam uzunluğu 59.000 kilometreyi geçer. Bunun yarıya yakını sert yüzeyli iyi yollardır. Demiryollarının toplam uzunluğu 1900 kilometreye yakındır; ancak bunun 161 km. kadar küçük bir kısmı çift hatlıdır. Gerek karayollarının gerekse demiryollarının en sık olduğu bölge Fas'ın kuzeybatı kesimidir. Ülkede on dokuz havaalanı mevcut olup bunların sekizi milletlerarası hizmet vermektedir; en işlek olanları Tanca ve Rabat hava limanlarıdır. Yaklaşık 3500 km. uzunlukta bir kıyıya sahip olmasına rağmen Fas'ın 700.000 tonilatoyu bulmayan zayıf bir deniz ticaret filosu vardır. En işlek limanlar Dârülbeyzâ, Asfi, Muhammediye, Agâdîr, Tanca, Kuneytıra, Tantân ve güneyde Dâhle ile Nâdûre'dir.

Fas'ın dış ticareti ve ödemeler dengesi her yıl açık verir. Bu açığı kapatmak hususunda gösterilen çabalar arasında özellikle turizm faaliyetleri büyük önem taşır. Çoğu Fransız olmak üzere ülkeye gelen turist sayısı yılda 1, 5 milyon kişi dolayındadır. 1985'te turizm, toplam ihracat tutarının % 27'sine eşit bir döviz girdisi sağlamıştı. Fas'ın ihraç ettiği başlıca mallar fosfatlı kayalar ve fosfat ürünleriyle (ihracatın değerce % 50 kadarı) başta turunçgiller olmak üzere bazı tarım ürünleridir (ihracatın % 25 kadarı) ithalâtta en büyük yeri sıvı ve katı yakıtlarla (ithalâtın değerce % 29 kadarı) besin maddeleri (% 13) tutar. En çok ticaret yapılan ülke Fransa'dır (ihracatın % 23,

ithalatın % 24 kadarı); onu petrol alımı dolayısıyla Suudi Arabistan takip eder. İspanya, Amerika Birleşik Devletleri, Almanya dış ticarette önemli yeri olan diğer ülkelerdir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Bernard, “Le Maroc”, Geographie universelle, Paris 1937, XI, 116-177; J. L. Miège, Le Maroc, Paris 1962; Morocco, Pysical and Social Geography, New York 1987, s. 613-625; The Middle East and North Africa 1988, London 1987, s. 613-640; G. Joffe, The Maghreb or Western Arab World, New York 1988; D.-M. Frémy, Quid, Paris 1990, s. 975-977; EBr., XII, 444-451; Büyük Larousse, İstanbul 1988, VII, 3979-3986.

Sırrı Erinç

II. TARİH

1. İslâm Öncesi Dönem. Fas’ın ilk sakinleri hakkında hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Milâttan önce III. binyılın sonlarında doğudan (muhtemelen Yemen, Mısır veya Kuzey Afrika’nın diğer yerlerinden) buraya bazı kabileler gelerek yerli halkla karışmışlardır. Fas’ta yaşayan Berberî topluluğu Masmûde, Zenâte ve Sanhâce adlı üç büyük kabileden oluşmakta ve çeşitli tabiat güçlerine inanan bu insanlar avcılık ve ziraat yapmakta idiler; Fenikeliler’in Fas sahillerinde görünmesiyle yavaş yavaş ticarî hayata da alıştılar. Önceleri İber yarımadasıyla önemli bir ticaret ilişkisi içinde olan Fenikeliler, Fas sahillerinde başlangıçta iskele vazifesi gören, fakat sonradan birer ticaret merkezi haline gelen bazı koloniler kurdular. Milâttan önce IX. yüzyılın sonunda bu koloniler, Lübnan’daki Sûr şehrinden ayrılarak Tunus’ta Kartaca’yı kuran ve kısa sürede önemli bir güç haline gelen Kartacalılar’ın eline geçti. Kartacalılar Berberîler’le ticaretin yanı sıra dostane ilişkiler de geliştirerek onlardan ordularının asker gücü ihtiyacını karşıladılar. Daha sonra Fas topraklarının güney ve batısında üç Berberî krallığı kuruldu; bunlar Kartacalılar’la uzunca bir süre dayanışma içinde varlıklarını sürdürdüler, Bu dayanışma Kartaca ile Roma arasında çıkan I. Pön Savaşı’nda da (m.ö. 264-241) devam etti. Fakat II. Pön Savaşı’nın (m.ö. 218-201) sonlarında Berberî krallıklar saf değiştirerek Kartacalılar’ın yenilmesine sebep oldular. Ancak Berberîler bu tarihten itibaren Romalılar’ın nüfuzu, milâttan sonra 40 yılında da fiilen yönetimi

altına girdiler. Yaklaşık dört asır süren Roma hâkimiyeti sırasında ormanlar kesilip tarım arazileri genişletilmiş ve çeşitli sulama tesisleri geliştirilerek verim arttırılmaya çalışılmıştır. Bu dönemde Berberîler'in büyük bir kısmı tarımla uğraşırken bir kısmı da orduda görev almıştır; ancak yabancı hâkimiyetini kabullenemeyen Berberîler sürekli problem çıkarmışlardır.

430 yılında Vizigotlar tarafından İspanya'dan çıkarılan Vandallar, merkezî otoriteye karşı gelen Romalı kumandan Boniface'nin de yardımıyla Fas'taki Roma hâkimiyetine son verdiler ve yaklaşık bir asır yaşayan bir devlet kurdular. Yeteri kadar insan gücünden ve yöneticilik yeteneğinden yoksun olan Vandallar Berberî topluluklarını kendi hallerine bıraktılar. Bu dönemde bayındırlık işlerinde duraklama, buna karşılık tarım, hayvancılık ve ticaret alanlarında gelişme görüldü. Düzenli bir ordu ve disiplinli bir idareleri bulunmayan Vandallar VI. yüzyılda gelen Bizans saldırılarına karşı koyamadılar ve Fas'ın kuzey kısmı Roma İmparatorluğu'nun birliğini sağlamak isteyen Bizans'ın eline geçti; geri kalan kısımlar Berberîler'de kaldı. 100 yıl kadar süren Bizans döneminde Fas yoğun askeri ve dinî faaliyetlere sahne olmuştur. Hıristiyanlığı yaymada hırslı davranan Bizanslılar devlete verilen verginin yanı sıra bir de kilise vergisi koydular. Buna rağmen Fas'ta Hıristiyanlığın başarısı sınırlı kalmış ve Berberîler'in çoğunluğu İslâm'a girinceye kadar tabiat unsurlarına inanmaya devam etmiştir.

2. İslâmî Dönem. Müslümanlardan, Mağribü'l-aksâ dedikleri Fas'a ilk ayak basan lider Ukbe b. Nâfi'dir. Kuzey Afrika'daki ilk valiliği döneminde (666-674) müslümanların Tunus'taki varlığını korumak için askerî ve dinî bir üs olarak Kayrevan'ı kuran Ukbe, 682'de başlayan ikinci valiliği döneminde batıya doğru ilerleyerek önce Tanca'ya, vali Julianus'un ona tâbi olmayı kabul etmesinin ardından da güneye yönelerek Dirâ' vadisi yoluyla Sûs'a ulaştı. Buralarda önemli bir mukavemetle karşılaşmayınca ordusunun bir kısmını yanına alarak Kayrevan'a dönmeye karar verdi; ancak dönüşte Biskire yakınlarında Berberî kabile reislerinden Kuşeyle b. Lemzem'in saldırısına uğradı ve birçok adamıyla birlikte öldürüldü (683). Bunun üzerine Kayrevan'da bıraktığı vekili Züheyr b. Kays sağ kalan askerleri geri çekti ve üç yıl sonra Zenâte Berberîleri'nin de katkısıyla, bir Berberî krallığı kurmuş olan Küseyle'yi ardarda yenilgilere uğratarak iç kısımlara kadar ülkeyi ele geçirdi. Ancak Küseyle'nin yenilgisi Kuzey

Afrika'daki mukavemetin sonu olmadı ve müslümanlar yirmi yıl boyunca Bizanslılar, yahudi kabileleri ve yine Küseyle liderliğindeki Berberîler'le mücadele etmek zorunda kaldılar. Züheyr b. Kays'ın 690'a kadar sürdürdüğü mücadele bu tarihten itibaren Hassan b. Nu'mân'la devam etti. Onun ölümü üzerine Mûsâ b. Nusayr Kayrevan'daki müslüman ordusunun başına geçtiğinde etraftaki Bizans ve Berberî gücü kırılmış durumdaydı. Dolayısıyla Mûsâ b. Nusayr hiçbir güçlükle karşılaşmadan batıya doğru ilerledi ve Ukbe b. Nâfi'in yolunu takip ederek önce Tanca'yı İslâm hâkimiyetine soktu. Tanca'nın sorumluluğunu Berberî reisi Târık b. Ziyâd'a bıraktıktan sonra güneye doğru yola çıktı ve Dirâ' vadisini geçerek Tefilâlt'e ulaştı. Yol boyunca Berberî kabileleri İslâm'ı ve müslümanların otoritesini kabul ettiklerini bildirdiler; böylece bugünkü Fas'ın sınırları içinde kalan topraklar müslümanların eline geçmiş oldu.

Mûsâ b. Nusayr'dan sonra bölgeye gönderilen bazı valilerin sert politikaları ve vergi toplamada gösterdikleri katı tutum, özellikle Hâricî fikirlerin etkisinde kalmış olan kabilelerin isyanına yol açtı. Emevîler tarafından cezalandırılmaktan korkarak Arap yarımadasını terkedip VII. yüzyılın sonunda Fas'a kadar giden bir grup Hâricî bazı kabileler arasında fikirlerini yaymayı başarmıştı. Neticede farklı bir dinî ve siyasî anlayış kazanan Hâricî Berberî kabileleri Emevî valilerinin sert uygulamalarıyla karşılaşınca Tanca'da Matgara kabilesi reisi Meysere'nin önderliğinde isyan ettiler ve Emevî yönetimine son verip İdrisî Devleti'nin kuruluşuna kadar kendi bölgelerinde ayrı ayrı hüküm sürdüler.

İdrisî Devleti'nin kurucusu İdrîs b. Abdullah (I. İdris), 786'da Mekke yakınlarında Hz. Hüseyin taraftarları ile Abbasîler arasında meydana gelen Fah Savaşı'ndan sonra Arap yarımadasını terketmiş ve 788'de Fas bölgesindeki Velîle kasabasına yerleşmişti. Burada Evrebe Berberî kabilesiyle iyi ilişkiler kuran İdrîs 789 yılında bu kabilenin dinî ve siyasî lideri olarak kabul edildi. Hem Hz. Ali soyundan gelmesi hem de dinî konularda geniş bilgi sahibi olması sebebiyle kısa süre içinde Fas ile Miknâs arasındaki Berberîler'e de kendini benimseten İdrîs, 789'da sakinlerinin çoğunu hıristiyan ve yahudilerin oluşturduğu Tâdlâ'yı ele geçirdi. 791 yılında öldürülünceye kadar kıyı şeridi hariç Kuzey Fası ve

güneyde Bû-Râkrâk nehrine kadar olan bölgeyi kontrolü altına aldı. Oğlu II. İdrîs döneminde devletin gücü daha da arttı. Kurtuba (818) ve Tunus'ta (824-826) çıkan ayaklanmalardan kaçıp başşehir Fas'a gelen Araplar'dan bazılarının üst kademelerde görevlendirilmesiyle devletin Arap karakteri güçlendi ve çok geçmeden Fas halkının çoğunluğu Arapça konuşmaya başladı. Hâricîler'e karşı başarılı bir mücadele veren II. İdrîs 828'de öldüğünde devletin sınırları doğuda Selif nehrine (Cezayir) ve Güney Fas'ta Sûs'a kadar uzanmaktaydı. Ancak II. İdrîs'in ölümü devletin parçalanmasına yol açtı. On üç oğlundan dokuzu ayrı emirlikler kurdular; fakat zahirde bütün kardeşler Fas'ı yöneten büyük ağabeyleri Muhammed'e bağlı idiler. Çok geçmeden bölge Hâricîler'in, Endülüs Emevîleri'nin ve Fâtımîler'in mücadele alanı haline geldi. Bu arada Zenâte Berberîleri otorite tesis etmiş ve XI. yüzyılın ikinci yarısında Murâbıtlar kuvvetli bir devlet kuruncaya kadar siyasî gelişmelere yön vermişlerdir.

Murâbıtlar, bölgedeki Haricî ve Şiî eğilimlere karşı Mâlikî mezhebine dayanarak geliştirilen dinî fikirlerin itici gücüyle Abdullah b. Yâsîn'in liderliğinde önce güneyde Sicilmâse ve çevresinde hâkimiyet kurmuşlar, daha sonra da özellikte Yûsuf b. Tâşfîn liderliğinde kuzeye doğru yayılmışlardır. 1080'lere gelindiğinde Murâbıtlar bugünkü Fas sınırları içinde kalan bütün bölgelerin yanında günümüz Cezayir'inin batısına ve İspanya'nın güneyine de hâkim olmuşlardı. Murâbıtlar Merakeş'i başşehir yaptılar ve Fas tarihinde ilk defa kuzeyle güneyi aynı yönetim altında birleştirmeyi başardılar. Yine bu dönemde Fas tarihinde ilk defa İslâm'ın nüfuzu devlet idaresinde ciddi mânada hissedilir hale geldi. Özellikle Yûsuf b. Tâşfîn (1061-1106) ve oğlu Ali (1106-1143) dindar kişilerdi; saltanatları süresince İslâm hukukunun prensiplerini devlet idaresinde tatbik ettiler. Bu amaçla başşehir Merakeş'te fakihlerden bir meclis teşkil ederek bu meclisin Mâlikî mezhebine göre aldığı kararları uygulamaya çatıştılar. Ayrıca fakihler vilâyetlerde valilerin danışmanı olarak görevlendirildi; hatta sefere çıkılırken birlikte götürülmüş ve önemli kararlar öncesinde görüşlerine başvurulmuştur. Murâbıtlar kuruluş döneminde karşılaştıkları kabilelerin nüfuzlarını kırarak 100 yılı aşkın bir süre Fas'ta birlik, banş ve sükûneti sağlamışlar, bu durum ülkenin imarı ve maddî kalkınmasında önemli rol oynamıştır.

Murâbıtlar'ın Fas'taki hâkimiyetine son veren Muvahhidler de dinî reform

adına ortaya çıktılar. Görevli fakihlerin Mâlikî mezhebinin uygulanışında katı davranmaları sebebiyle devletin kurucu kabilesi olan Lemtûne'nin yönetimine muhalefet eden Muhammed b. Tûmert 1125'ten itibaren Murâbıtlar'a karsı bir mücadele başlattı. Başlangıçta dinî konulardaki fikir ayrılığından kaynaklanan bu karşı çıkış giderek siyasî otoriteyi hedef aldı. İbn Tûmert fikirlerini önce kendi kabilesi olan Masmûde'nin ileri gelenlerine kabul ettirmiş ve diğer kabilelerin de desteğini sağladıktan sonra Murâbıtlar'ın elinde bulunan yerleşim merkezlerine çeşitli saldırılar düzenlemiştir. İbn Tûmert'in 1130'da ölümü üzerine yerini alan ve onun fikirlerine sımsıkı sarılan Abdülmü'min el-Kûmî ardarda gerçekleştirdiği başarılı akınlarla Murâbıtlar'ı zayıflattı ve 1147'de de başşehir Merakeş'i ele geçirerek hâkimiyetlerine son verip yine Merakeş başşehir olmak üzere Muvahhidler Devleti'ni kurdu. Abdülmü'min önce yeni devleti teşkilâtlandırmaya çalışarak kabile reislerinden elli kişilik bir meclis oluşturdu, icraatlara dinen cevaz verecek bir şeyh tayin etti ve önemli görevlere de oğullarını getirerek hânedanının temelini attı. Oğlu Ebû Ya'kūb el-Muvahhidî döneminde (1163-1184) Gumâre gibi bazı küçük kabilelerin muhalefeti de kırılarak Fas'ta genel hâkimiyet sağlanmış ve bu durum XIII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam etmiştir. Muvahhidler Fas'ın dinî, kültürel ve ekonomik hayatında derin izler bırakmışlardır. İnançta katı bir tevhid anlayışına sahip olan ve Murâbıtlar'ın bazı âyetlerin zahirî mânalarını esas almalarına şiddetle karşı çıkan İbn Tûmert'in fikirlerinden taviz vermeyen Muvahhidler de Mâlikî mezhebine tâbi idiler. İslâm felsefesinin önemli simalarından İbn Rüşd ve İbn Tufeyl Muvahhidî hükümdarlarının himayesinde çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Sultanların XII. yüzyılın sonundan itibaren tasavvufa karşı tavır değiştirmesi, Ebû Medyen ve İbn Meşîş gibi Mağrib'in iki önemli mutasavvıfının yüzlerce taraftarlarıyla birlikte Merakeş'e yerleşmesini sağlamıştır. Yine bu dönemde Avrupa ülkeleriyle ticaretin geliştirilmesi ülkenin tarım ve zenaat sektöründe canlanmaya yol açmıştır.

XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Muvahhidler'in askerî gücünün giderek zayıfladığını gören merkeze uzak bölgelerdeki kabileler devletten kopuşun başını çektiler. Önce bugünkü Tunus (1229-1230) ve daha sonra bugünkü Cezayir (1239) toprakları Muvahhidler'in elinden çıktı. 1210'lardan itibaren Kuzeydoğu Fas'ta küçük çaplı ayaklanmalar gerçekleştiren Zenâte kabilesine mensup Merînîler 1244'te Meknes, 1248'de Fas (şehir), 1255'te

Sicilmâse ve 1269'da başşehir Merakeş'i ele geçirerek Muvahhidler'in yerine Merînî Devleti'ni kurdular. Merînî hâkimiyeti başlıca iki döneme ayrılır: Güçlenme ve yayılma (1269-1358), gerileme ve çöküş (1358-1465). Birinci dönemin sultanları uzun süre görevde kalmışlar, askerî seferlerin yanı sıra hâkim oldukları bölgelerin imarına da önem vererek Fâsülcedîde ve Mansûre gibi yeni şehirler kurup buraları çok sayıda cami, medrese, kütüphane ve zaviye ile donatmışlardır. Özellikle sultanların ön ayak olduğu vakıf faaliyetleri sayesinde medreseler gelişmiştir. İdarî merkez olarak Fas şehrini seçen Merînîler seleflerinin bıraktığı demografik, sosyal ve idarî yapıyı devam ettirmişler, bu arada taşra dil, din ve kültür bakımından Berberî özelliklerini korurken şehirlerin İslâmlaşma ve Araplaşma süreci önemli mesafe katetmiştir. Sultan, askerî meselelerin Merînî kabile liderlerinden oluşan bir mecliste tartışılmasından sonra kararını verirdi. Bu dönemde tarım, endüstri ve ticaret sektörü önemli ilerlemeler kaydetmiş, özellikle Afrika ve Avrupa ile ticaret bir hayli gelişmiştir. 1358'den sonrası siyasî yapının yavaş yavaş erozyona uğradığı, iç çekişmelerin ve toprak kaybının çok olduğu bir dönemdir. Bu dönemin sultanları, Arap ve Berberî kabilelerinin isyanı ve iç çekişmeler sebebiyle çok kısa sürelerle tahtta kalabilmişler ve idarî güç vezirlerin eline geçmiştir; merkezî otoritede görülen bu zayıflık da başşehire uzak bölgelerin teker teker elden çıkmasına zemin hazırlamıştır. 1415'te Sebte'yi zapteden Portekizliler'in 1465'te Kasrüssagīr'i ele geçirmeleri ve aynı yıl Sultan Abdülhakk'ın öldürülmesiyle Merînîler dönemi sona erdi.

XV. yüzyılın ikinci yarısında Portekiz saldırılarına rağmen içeride hâkimiyet kavgaları devam ediyordu. Merînîler'in son yıllarında vezirlik ve zaman zaman da sultan nâibliği yapan Ebû Zekeriyyâ'nın oğlu Muhammed 1472'de Fas'a hâkim olarak Vattâsîler dönemini başlattı; ancak Fas topraklarının tamamına hükmünü geçiremedi. Saltanatı döneminde

(1472-1505) Fas'taki Portekiz yayılması devam etti. Vattâsîler'in Portekizliler'e karşı direnmeyip hatta onlarla uzlaşmaları bölgede giderek etkin bir duruma gelen şerif ailelerinin ve onların nüfuzunda olan sûfilerin sert tepkisine yol açtı. 1510'lardan itibaren Sûs bölgesinde güçlenmeye başlayan Sa'dîler 1524'te Merakeş'i ele geçirerek Vattâsîler'e büyük bir darbe vurdular. Güçlü oldukları Kuzey Fas'a bile tamamen hâkim olamayan Vattâsîler güneyde gelişmekte olan Sa'dîler'i kontrol edecek durumda

değillerdi. Özellikle Sa‘dî Sultanı Muhammed’in 1539-1540’ta kardeşi Ahmed el-A‘rec’i saf dışı bırakması ve 1541’de de Agādîr’i ele geçirmesi Fas’taki nüfuzunu bir hayli arttırdı. Portekizliler aynı yıl Azemmûr’u, 15S0’de de Kasrussagīr ile Asîlâ’yı boşaltmak zorunda kaldılar. Bunların yanında Fas şehri de 1550’de Sa‘dîler’in eline geçti. Bu başarılarına rağmen Muhammed Vattâsî hâkimiyetindeki Kuzey Fas’ı alamadı; çünkü Vattâsîler Cezayir bölgesine hâkim olan Türkler’in desteğini sağlamışlardı ve ordularında görevli birçok Türk bulunmaktaydı. Muhammed’in 1557’de öldürülmesinden Ahmed el-Mansûr’un 1578’de tahtı ele geçirmesine kadar hüküm süren sultanlar mevcut durumu korumaya çalışmışlar ve Merakeş’i başşehir yaparak Fas şehrini ikinci derecede önemli bir merkez haline getirmişlerdir. Ahmed el-Mansûr (1578-1603), içinde Türkler’in de görev yaptığı disiplinli bir ordu ve kuvvetli bir idare kurmasına rağmen saltanatı süresince 1591’deki Batı Sudan seferi hariç hiçbir askerî harekâtta bulunmadı. Böylece gerçekleştirdiği barış ve siyasî istikrar ortamı aynı zamanda ticarî ve ekonomik hayatın canlandığı bir dönem oluşturdu. Bu dönemde Merakeş’te yapılan görkemli bir sarayla çeşitli âbideler dikkat çekmektedir. Ahmed el-Mansûr’un ölümünden (1603) sonra oğulları arasında meydana gelen taht kavgası sonucu 1613’te ülke Kuzey ve Güney Fas olmak üzere ikiye bölündü. 1620’lerden itibaren Orta Atlas bölgesinde, Rabat civarında ve batıda isyanlar patlak verdi. Fakat muhalif grupların hiçbiri ülke genelinde hâkimiyet kuramadı. Bu karışıklıklar Alevî şeriflerinin (Filâlîler) büyük bir güç olarak ortaya çıkışına kadar devam etti.

XIII. yüzyılda Sicilmâse’ye gelerek yerleşen Alevî şerifleri XV. yüzyılın başından itibaren giderek nüfuzlarını arttırdılar; ancak XVII. yüzyıla kadar siyasî ihtiras göstermediler. 1630’lardan itibaren Mevlây Muhammed liderliğinde Tefilâlt’te siyaset alanına çıkıp 1664’te başa geçen Mevlây Reşîd döneminde Merakeş ve Fas gibi önemli şehirleri ele geçirdiler ve müteakip yirmi yıl içinde ülkenin çeşitli yerlerinde kendilerine direnen muhalif kabileleri birer birer yenerek bugüne kadar devam eden Filâlî yönetimini kurdular. Mevlây Reşîd’in (1664-1672) halefi Mevlây İsmâil (1672-1727) Meknes’i başşehir yaptı; çoğunluğu zencilerden oluşan düzenli bir ordu kurdu ve ülkede siyasî istikrarı sağladı. İktidarı sırasında Avrupalılar’ın (Portekiz, Hollanda, İngiltere) elinde bulunan Mehdiye, Lârîş, Asîle ve Tanca’yı geri aldı; ancak Sebte’deki İspanyol varlığına son veremedi. Mevlây İsmâil’in ölümünden sonra ülke yine iç karışıklıklara

mâruz kaldı. Fas toplumu güçlü kabilelerden oluştuğu için ancak kuvvetli bir şahsiyet ülkede birliği sağlayabiliyordu. Bu sebeple Mevlây İsmâil'in ölümü ve oğullarının meydana gelen otorite boşluğunu dolduramamaları mahallî güçlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Ordu Meknes'te İsmâil'in oğullarından istediğini tahta çıkarırken Tanca ve civarında ise İsmâil'in torunu Ahmed b. Ali hâkimiyetini sürdürdü. 1740'larda Mevlây Abdullah ordunun ve bazı kabilelerin desteğini sağlayarak ülkenin en kuvvetli lideri haline geldi. 1743'te Ahmed b. Ali'yi iki defa yenme başarısını gösterdi ve ikincisinde Ali öldürüldü. 1757'de ölen Abdullah'ın yerine sırasıyla oğulları Mevlây Muhammed (1757-1790), Mevlây Yezîd (1790-1792) ve torunu Mevlây Süleyman (1792-1822) geçti. Bunların dönemi nisbeten istikrarlı idi ve ticarî hayat az da olsa canlandı. İngiltere, Danimarka, Fransa gibi çeşitli Avrupa ülkeleriyle anlaşmalar yapılarak dış ticaret geliştirilmeye çalışıldıysa da bu sahada önemli bir gelişme sağlanamadı. Devletin esas gelir kaynağı yine vergilerdi; bu ise fakirleşen halkın nazarında sultanların itibar kaybetmesine sebep oldu. Sultanların güç kaybı kabileler arası çekişmelerin daha da yoğunlaşmasına yol açtı. Sonuç olarak Avrupa yayılmacılığının artmaya başladığı XIX. yüzyılın ilk yarısında Fas kuvvetli bir merkezî otoriteden yoksun, yer yer kabilelerin hâkimiyet kurduğu ve iç çekişmelerin devam ettiği bir ülke durumundaydı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütühu İfrîkıyye ve'l-Endelüs, Cezayir 1948, s. 72-80, 110-122; Bekrî, el-Mesâlik (nşr. de Slane), Paris 1965, s. 74-160; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telhîsi ahbâri'l-Mağrib, Kahire 1368/1949; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muğrîb, I, 44-49; İbn Ebû Zer, ez-Zahîretü's-seniyye fî târîhi'd-devleti'l-Merîniyye, Rabat 1972; a.mlf., Ravzü'l-kırtâs, Rabat 1973; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Levi-Provençal), Beyrut 1956; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1959, I-VII; Zerkeşî, Târîhu'd-devleteyni'l-Muvahhidiyye ve'l-Hafsiyye, Tunus 1966; ez-Zahîretü's-seniyye (nşr. İbn Ebû Şeneb), Cezayir 1339/1920; Muhammed b. Ali es-Senûsî, ed-Dürerü's-seniyye, Beyrut 1986; Selâvî, Kitâbü'l-İstiksâ, I-IX; Marcus, Histoire des Vandales, Paris 1836; Ch. Diekl, L'Afrique

byzantine, Paris 1896; Les Sources inédites de l'histoire du Maroc (nşr. H. de Castries v.dğr), Paris 1905-61, I-XXVII; J. Carcopino, Le Maroc antique, Paris 1943; H. Terrasse, Histoire du Maroc, Casablanca 1949; J. Despois, L'Afrique du nord, Paris 1949, s. 191-197; Emin er-Reyhânî, el-Mağribü'l-Aksâ, Kahire 1952; Bosch Villa, Historia de Marruecos, Tetuan 1956; Hasan Ahmed Mahmûd, Kıyâmü devleti'l-Murâbıtîn, Kahire 1956; Gselle, Histoire ancienne de l'Afrique du nord, Paris, ts.; M. Tarradell, Marruecos Punicos, Tetuan 1960; İbn Yûsuf el-Hakîm, ed-Devhatü'l-müştebike, Madrid 1960; İbrâhim Harekât, en-Nizâmü's-siyâsî ve'l-harbî fî ʿahdi'l-Murâbıtîn, Dârülbeyzâ 1964; a.mlf., el-Mağrib ʿabre't-târîh, Dârülbeyzâ 1405/1985, I-III; M. I. Cohen - L. Hahn, Morocco: Old Land New Nation, London 1966; Hasan es-Sâlih, Difâʿ ʿani's-sekâfeti'l-Mağribiyye, Dârülbeyzâ 1968; a.mlf, el-Hadâretü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib, Dârülbeyzâ 1406/1986; Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî, Ahbârü'l-Mehdî b. Tûmert ve bidâyetü devleti'l-Muvahhidîn, Rabat 1971; Abdülazîz el-Fiştâlî, Menâhilü's-safâ (nşr. Abdülkerîm Küreyyim), Rabat, ts.; Abdülkerîm Küreyyim, el-Mağrib fî ʿahdi'd - devleti's-Saʿdiyye, Rabat 1398/1978; J. M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib, London 1980; İsmâil el-Arabî, Devletü'l-Edârise mülûkü Tilimsân ve Fâs ve Kurtuba, Beyrut 1403/1983; Salâh el-Akkâd, el-Mağribü'l-ʿArabî, Kahire 1985, s. 495-554; Muhammed Mezzîn, Fâs ve bâdiyetühâ, Rabat 1986, I-II; Roger le Tourneau, Fâs kable'l-himâye (trc. Muhammed el-Ahdar - Muhammed Haccî), Beyrut 1406/1986, I-II; Abdülhâdî et-Tâzî, et-Târîhu'd-diblûmâsî li'l-Mağrib, Muhammedîye 1986, X, 191-230; Muhammed Âbid el-Câbirî, el-Mağribü'l-muʿâsır, Dârülbeyzâ 1988; Mahmûd İsmâil, el-Edârise fi'l-Mağribi'l-aksâ, Küveyt 1409/1989; G. Yver, "Fas", İA, IV, 477-483; a.mlf., "al-Maghrib", EI² (Fr), V, 1178-1182.

İbrâhim Harekât

3. Osmanlı - Fas Münasebetleri.

Osmanlı Devleti'nin Mağrib ülkeleriyle teması, müslümanları Endülüs'ten

çıkardıktan sonra Haçlı zihniyetiyle hareket eden İspanyollar'ın Cezayir taraflarında

Mersâ el-Kebîr, Vehrân (Oran) ve Bicâye'yi ele geçirerek Kuzey Afrika için tehlike oluşturmasından sonra başladı. Ünlü Türk denizcileri Oruç Reis ile Hızır Reis'in bu bölgelerde Türk hâkimiyetini tesis etmeleri 1516'da Cezayir şehrini ele geçirmeleriyle kesinleşti. Türkler'in bölgeye gelişinden sonra hıristiyan ilerlemesi durdu. Böylece Afrika'daki müslümanlar kendilerine bir hâmi buldular. Oruç Reis'in ölümünden (1518) sonra Osmanlılar'ın hizmetine giren Hızır Reis sağladığı maddî ve mânevî destekle Avrupa'dan sarkan Haçlı akınlarına karşı çıkmıştır. Osmanlı Devleti ile Fas Sultanlığı arasındaki münasebetler Kanûnî Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) başlamış ve bir süre yoğunlaşarak devam etmiştir. Daha sonraları ise karşılıklı iyi niyet elifleri ve hediye teâtisinden öteye geçmeyen bu münasebetler Osmanlı Devleti'nin Cezayir'deki gücü ile orantılı olarak gelişme göstermiştir.

XVI. yüzyılın ilk yarısında Fas'ın büyük kısmına hâkim olan ve bu süreyi daha çok İspanyol ve Portekiz güçlerine karşı mücadele ile geçiren Vattâsîler'den sonra yönetimi ele alan (1550) Merakeş dolaylarındaki Sadî şeriflerinin sultanı Mevlây Muhammed eş-Şeyh hâkimiyetini bütün ülkeye yaymak istiyor, ancak Cezayir'deki Türkler'in kendisine engel olacaklarını düşünüyordu. Mevlây Muhammed bu duruma bir önlem olmak üzere Türkler'e karşı harekete geçti ve bu sırada Barbaros'un oğlu Cezayir Beylerbeyi Hasan Paşa'nın dikkatini İspanyollar'ın elinde bulunan Vehrân'a çevirmesinden faydalanarak Tilimsân şehrini zaptedip (1550) buradaki Türkler'i Cezayir'e sürdü. Fas şehrinin yolu üzerinde bulunan Tilimsân'ın ülke topraklarında tam bir hâkimiyet kurabilmek için bugün de olduğu gibi büyük bir stratejik önemi vardı. Hasan Paşa Tilimsân'a derhal bir ordu gönderdi ve şehri tekrar ele geçirdi. Ancak bu arada İstanbul'a çağrılarak yerine paşa unvanıyla Barbaros'un yetiştirmesi Sâlih Reis getirildi. Sâlih Paşa'nın ilk işi, Fas'ın Sa'dîler tarafından ele geçirilişi sırasında şehirden çıkarılan Ebû Hassûn el-Vattâsî ile temasa geçmek oldu. Çünkü yönetim Mevlây Muhammed es-Sa'dî'nin Merakeş'te, Ebû Hassûn el-Vattâsî'nin de Fas şehrinde sultanlık yapmasını istiyor, böylece bir süre önce olduğu gibi Fas'ta iki sultan bulunacağını, bunun sonucunda da ülkeye daha kolay müdahale edileceğini düşünüyordu. 1553 yılı sonlarına doğru

Osmanlı kuvvetleri Fas şehrine giden yol üzerindeki Tâze şehrini ele geçirdiler; 8 Ocak 1554 günü de beraberlerinde Ebû Hassûn el-Vattâsî olduğu halde halkın coşkulu tezahüratı arasında Fas'a girdiler. Ancak Türkler'in Cezayir üssüne dönmelerinin ardından Merakeş'e çekilmiş olan Muhammed eş-Şeyh tekrar hücuma geçerek şehri aldı ve Ebû Hassûn öldürüldü (23 Eylül 1554). Böylece Fas şehri 1554 yılı içinde sadece dokuz ay kadar Türk hâkimiyetine bağlı kalmış oldu. Muhammed eş-Şeyh Osmanlı Devleti'ne karşı duramayacağını bildiği için derhal Lizbon ve Madrid'e elçiler göndererek Türkler'e karşı Portekiz ve İspanyollar'dan yardım istediyse de ancak üç yıl hüküm sürebildi ve 23 Ekim 1557'de öldürüldü.

Muhammed eş-Şeyh'in yerine geçen oğlu Mevlây Abdullah'a "Gālib-Billâh" lakabıyla biat edildi. Öldürülen Sultan Muhammed eş-Şeyh'in Sicilmâse şehrinde yaşayan diğer oğulları Ebû Mervân Abdülmelik, Ebü'l-Abbas Ahmed ve Abdülmü'min durumdan endişelenerek Türkler'in nüfuz bölgesi olan Tilimsân'a geçtiler. 1574'te Mevlây Abdullah'ın ölümünden sonra tahta oğlu Muhammed el-Mütevekkil çıktı. Bunun üzerine sultanlıkta hak iddia eden amcası Abdülmelik ile onun küçüğü Ahmed önce Cezayir'e, daha sonra İstanbul'a gittiler ve III. Murad'la görüşerek ondan yardım istediler. Ertesi yıl zaten tahta Ebû Mervân Abdülmelik'i çıkarmayı düşünen padişahın emriyle harekete geçen Cezayir Beylerbeyi Ramazan Paşa Miknâs civarında Muhammed el-Mütevekkil'i mağlûp ederek Fas'a girdi ve Abdülmelik'i tahta çıkardı (8 Mart 1576). Abdülmelik daha sonra kendi askerini topladı ve Türkler'den aldığı takviye ile Muhammed el-Mütevekkil'in çekildiği Merakeş'e girerek (16 Temmuz 1576) halktan biat aldı. Böylece Abdülmelik "Mu'tasım-Billâh es-Sa'dî" lakabıyla bütün Fas ülkesinin sultanı oldu.

Yeni sultan döneminde Osmanlı nüfuzunun Fas'a yayılması Portekizliler'i ve İspanyollar'ı rahatsız ediyor. Öte yandan Tanca dolaylarına kaçan Muhammed el-Mütevekkil de onlardan devamlı şekilde yardım istiyordu. Nihayet 1578'de 80.000 kişilik ordusuyla Fas sahillerine çıkan Portekiz Kralı Don Sebastiyan, beraberinde eski sultan Muhammed el-Mütevekkil olduğu halde Tanca yakınlarındaki Vâdilmehâzin (Kasrülkebîr) denilen yerde Osmanlı desteğindeki Sultan Abdülmelik'in ordusuyla karşılaştı (4 Ağustos 1578). Bazı kaynaklarda Vâdisseyl veya Ma'reketü'l-mülûki's-

selâse gibi adlarla da anılan bu savaşta Portekiz ordusunun hemen tamamı imha edilirken Don Sebastiyan ve Muhammed el-Mütevekkil ile birlikte Ebû Mervân Abdülmelik de öldü. Abdülmelik tarafının galip çıktığı bu savaş hem Fas hem de Portekiz tarihi açısından çok önemlidir. Zira bu savaştan sonra Portekizliler bölgedeki üstünlüklerini kaybettikleri gibi kendi ülkeleri de bu yenilgiyi fırsat bilen İspanya Kralı II. Philip tarafından veraset bahanesiyle işgal edildi ve bu durum altmış yıl kadar sürdü.

Abdülmelik'in yerine daha önce veliaht tayin ettiği ve Vâdilmehâzin Savaşı'na da katılmış olan kardeşi Ebü'l-Abbas Ahmed geçerek Ahmed el-Mansûr adını aldı. Yeni sultan diğer İslâm ülkelerine olduğu gibi İstanbul'a da bir heyet gönderip hem elde edilen zaferi, hem de ölen kardeşinin yerine kendisinin geçtiğini bildirdi. Ancak Ahmed el-Mansûr'un, Osmanlı padişahının Kur'ân-ı Kerîm ve bir kılıçtan oluşan tebrik hediyelerini az bularak teşekkür cevabını geciktirmesi iki devletin arasının açılmasına, hatta Kılıç Ali Paşa kumandasındaki bir donanmanın Fas'a doğru yola çıkarılmasına sebep oldu. Fakat Ahmed el-Mansûr'un hatasını anlayarak kıymetli hediyelerle birlikte en önemli adamlarını İstanbul'a göndermesi üzerine donanma geri çağrıldı. Daha sonra III. Murad ile Ahmed el-Mansûr arasında, kazandıkları bazı zaferleri müjdeleyen karşılıklı tebrikleşme heyetleri gönderildi. 1582 yılında da Fas elçileri III. Murad'ın şehzadelerinin sünnet düğününde bulundular ve gelirken çok değerli hediyelerle birlikte 4000 altın getirdiler. Bu dönemde Osmanlı-Fas ilişkileri, Ahmed el-Mansûr'un yakaladığı fırsatları Osmanlılar

aleyhine değerlendirmesi ve şeriflerden olduğunu ileri sürerek Hz. Peygamber'in soyundan geldiği için halife unvanını kendisinin taşıması gerektiğini söylemesi gibi sebeplerle zaman zaman gerginleşmişse de aralarında herhangi bir sürtüşme çıkmamıştır. Karşılıklı gidip gelen heyetler içinde özellikle 1589 Ağustosunda İstanbul'a varan ve Osmanlı padişahı tarafından çok iyi karşılanan Ali et-Temgrûtî (Temcrûtî) ve Muhammed el-Fiştâlî'den oluşan heyetin ziyaretleri çok başarılı geçmiş ve Temgrûtî bu seyahatinden sonra en-Nefḥatü'l-miskiyye fi's-sefâreti't-Türkiyye adlı kitabını kaleme almıştır.

Sa'dî şeriflerinin iktidarını 1660'ta Hasanî şerifleri ele geçirdiler. 1672'de sultan olan Mevlây İsmâil 1691de Tilimsân'ı Türkler'den almaya

yeltenmişse de başarılı olamamış. 1699 Nisanında da II. Mustafa'ya bir mektup göndererek Cezayirliler'i şikâyet etmiştir; ancak kendisine Osmanlı Devleti'nin Cezayir'deki donanmasına yardımcı olmadığı için şikâyete hakkı bulunmadığı bildirilmiştir. 1703te Tilimsân'a tekrar saldıran Mevlây İsmâil yine şehri alamamış, 1708'de ise Avrupa'da Osmanlı şehzadesi olduğunu iddia eden ve oradan Fas'a geçen bir kişiyi İstanbul'a göndermeye teşebbüs ederek payitahtta nifak çıkarmak istemiş, fakat gemi Sakız adasında durdurularak bu kişinin katledilmesiyle girişimi önlenmiştir.

1757'de tahta çıkan III. Muhammed zaman zaman İstanbul'a hediyeler ve elçiler göndererek kendisinden önce iyice zayıflamış, hatta birçok defa gerginleşmiş olan Osmanlı-Fas münasebetlerini kuvvetlendirmek istedi. 1766 Ağustosunda, Fas donanmasının Akdeniz'de korsan gemileriyle mücadele sırasında ele geçirdiği Dubrovnik ticaret gemilerini padişahın araya girmesiyle serbest bıraktı. Bu münasebetle İstanbul'a giden ve kışı orada geçiren Fas heyeti 1767 Mayısında ülkesine padişahın verdiği kıymetli hediyelerle döndü. Bunlar arasında toplarla donatılmış ve içinde bol miktarda değişik tekne levazımatı bulunan bir gemi ile otuz kadar gemi inşa ve top döküm ustası da yer alıyordu. Fas tarafından büyük bir memnuniyetle karşılanan bu ustalar ölünceye kadar orada kaldılar ve Selâ şehrinde bulunan tersanenin ihyâsı işinde çalıştılar.

III. Muhammed, Osmanlı Devleti ile daima iyi ilişkiler içinde bulunmaya özen göstermiş olmasına ve sık sık elçilik heyetleriyle İstanbul'a değerli hediyeler göndermesine rağmen, dönemin padişahı I. Abdülhamid'in bu iyi ilişkilere güvenerek aradığı malî desteği öteki Mağrib ülkelerinin de yaptığı gibi yeterince sağlamamıştır. 1785'te Fas sultanının damadının başkanlığında gelen bir heyet Cezayir'deki Osmanlı idaresinin kötü davranışlarından şikâyette bulundu. I. Abdülhamid de mukabil hediyelerle birlikte cevabî mektubunu götüren bir heyet yolladı ve şikâyet konusu durumun düzeltileceğini bildirdikten sonra Osmanlı Devleti'nin o sırada Kırım'ı kurtarmak amacıyla Ruslar'a karşı girdiği savaş için Fas'tan yardım beklediğini belirtti. Yardımın gecikmesi üzerine aynı yıl içinde ikinci bir heyet gönderildiyse de Cezayir meselesi halledilmediği gerekçesiyle yine yardım gelmedi; ancak daha sonra geç kalmış olmakla birlikte iki gemi gönderildi. 1789 yılındaki Rusya ve Avusturya savaşları sırasında ise III. Muhammed dört fırkateyn ile Malta korsanlarının elinden kurtardığı 536

müslüman esiri gönderdi; yine aynı seferle birlikte Fas'tan İstanbul'a Dubrovnik gemileriyle 3000 kantar güherçile ve 1000 kantar barut geldi. Fas sultanı ayrıca yolladığı mektupta Hicaz'a gönderilen surreye kendisinin de katkıda bulunmak istediğini bildirdi. Padişahın muvafakatı üzerine Fas'tan Haremeyn ahalisine dağıtılmak üzere her biri yarım keselik 1000 adet altın külçesi gönderildi. Bunun üzerine sultana külçelerin dağıtım için sikke haline getirilmesi gerektiği haberi iletildi. Ancak bu arada vefat eden III. Muhammed'in yerine geçen oğlu Mevlây Yezîd'in altınları geri istemesi üzerine yardım gerçekleşmedi ve darphânede sikke yapılmak üzere bekletilen külçeler geri gönderildi (Aralık 1789).

1830 Temmuzunda Fransızlar Cezayir'i işgal edince daha önceleri Fas'a bağlı olan, fakat 300 yıldır Cezayir'deki Osmanlı idaresinin elinde bulunan Tilimsân şehrinin ahalisi Türkler'in bölgeden çekilmesiyle hamisiz kaldı ve gönderilen bir heyetle Fas Sultanı Mevlây Abdurrahman'dan biatlarının kabulü istendi. Kendilerinin Osmanlı padişahına tâbi olmaları dolayısıyla durumu Fas ulemâsından soran sultan müsbet cevap alınca Tilimsânlılar'ın biatlarını kabul etti ve böylece Osmanlı Devleti'nin bölge ile mevcut organik bağı kesilmiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 24, s. 87; nr. 28, s. 129; nr, 30, s. 147, 182, 208, 348-467, 489-492; nr 35, s. 475; nr. 36, s. 110; nr. 48, s. 31; BA, İspanya Defteri, s. 7; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 4052; BA, Cevdet-Askerî, nr. 9162/2; TSMA, nr. E 1607, 4034, 4905, 4932, 4994, 4999, 7209, 9055; Vezzân ez-Zeyyâtî, Vasfü İfrîkıyye, I, 283-285; II, 242; Feridun Bey, Münşeat, II, 153-154; Selânikî, Târih (İpşırli), II, 133; II, 586; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 537-538; Naîmâ, Târih, II, 169; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II, 104; Çeşmîzâde Mustafa Reşid, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 38; İfrenî, Nüzhetü'l-hâdî bi-ahbâri mülûki'l-karni'l-hâdî, Rabat 1972, s. 46, 61-66, 74; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 54; Cevdet. Târih, II, 256, 366; III, 272; IV, 9, 51; VIII, 356-361; Selâvî, Kitâbü'l-İstiksâ, IV, 160-163; V, 59-65, 85, 91, 95-97; VIII, 21-23, 44, 119-122; IX, 26-32; A. Cour,

L’Etablissement des dynasties des chérifs an Maroc et leurs rivalités avec les Turcs de la Régence d’Alger, Paris 1904, s. 105 vd.; a.mlf., “Saʻdîler”, İA, X, 41 vd.; Ch. A. Julien, Histoire de L’Afrique du nord, Paris 1931, s. 146; Said Talat, Umman ve Hint Denizleri Hakimiyeti ve Türkler, İstanbul 1934, s. 127; Q. Velloso, D. Sebastiao, Lizbon 1935, s. 337 vd.; Aziz Samih İlter, Şimalî Afrika’da Türkler, İstanbul 1936-37, I-II, tür.yer.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II/2, s. 222, 268-269; IV/2, s. 243; Ziriklî, el-Aʿ lâm, II, 311-312; W. E. D. Ailen, Problems of Turkish Power in the Sixteenth Century, London 1963, s. 32-33; Abdülazîz el-Fiştâlî, Menâhilü’s-safâ (nşr. Abdülkerîm Küreyyim), Rabat 1972, s. 46, 61-66, 74; Abbas b. İbrâhim, el-İʿ lâm bi-men halle Merakeş ve Agmat mine’l-aʿ lâm, Rabat 1976, V, 140-150; Abdülkerîm Küreyyim, el-Mağrib fî ʿ ahdi’d-devleti’s-Saʿ diyye, Rabat 1398/1978, s. 30-35, 75-116, 124, 135-136, 142-144, 181-182, 192-194; F. Braudel, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası (trc. M. Ali Kılıçbay). İstanbul 1990, II, 316-317, 342-343, 354-358; Mustafa Bilge, “II. Abdülhamid Döneminde İslâm Birliği Çağrısı ve Fas”, II. Abdülhamid ve Dönemi Sempozyum Bildirileri, İstanbul 1992, s. 45-64; G. Dastagne. “La Bataille d’Alkassar el-Kebır”, RAfr., LXII (1918), s. 130 vd.; Cengiz Orhonlu, “Osmanlı-Bornu Münasebetine Aid Belgeler”, TD, sy. 23 (1969), s. 111-113; Abderrahman el-Mouddeen, “The Sharif and the Padishah: Some Remarks on Moroccan-Ottoman Relations in the 16th Century”, Studies on Ottoman Diplomatic History, V, İstanbul 1990, s. 27-34; a.mlf., “The Sharif and the Padishah: Three Letters from Murad III to Abd al-Malik”, Hesperis Tamuda, sy. 1, Rabat 1991, s. 113-127; G. Yver, “Cezayir”, İA, III, 136; Bekir Kütükoğlu, “Murad III”, a.e., VIII, 621-622; Ziya Kazıcı, “Abdülmelik b. Muhammed el-Mehdî”, DİA, I, 271; Hulûsi Yavuz, “Ahmed el-Mansûr”, a.e., II, 98-100.

Mustafa L. Bilge

4. Himaye Dönemi ve Bağımsızlık.

XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Fas dış dünyaya kapalı yaşamıştır. Avrupa ile temastan kaçınan Mevlây Süleyman herhangi bir ihtilâfa meydan vermemek için korsanlığı yasakladı (1817) Dinî sebepler ileri sürerek

Avrupa’ya ihracattan kaçındı ve ithalâta % 50 gümrük vergisi koyarak Avrupa mallarının ülkeye girişini azaltmaya

çalıştı, 1830’larda Tanca, Rabat, Tıtvân ve Suveyre (Mogador) gibi sahil şehirlerinde sadece 248 Avrupalı vardı. Bu arada Vücde yakınlarındaki Isli vadisinde Fransızlar’la girişilen ve Tanca ile Suveyre limanlarının bombalanmasına yol açan silâhlı çatışmada (14 Ağustos 1844) Fas’ın mağlûbiyeti dış güçlerin ülkeye bakışını değiştirdi ve bu çatışma Fas ile Avrupalı güçler arasındaki münasebetlerde âdeta bir dönüm noktası teşkil etti. Bu tarihten sonra Fransızlar’ın bölgedeki nüfuzunun artacağını düşünen İngiltere Fas’ın bağımsızlığını koruma bahanesiyle diplomatik girişimlerde bulundu ve 1856’da bir ticaret anlaşması imzalamayı başardı. Bu anlaşma ile Fas İngiltere’ye ticarette öncelikli ülke statüsü vererek Fransız tehdidini ve giderek artan nüfuzunu dengelemiş oluyordu. Mevlây Abdurrahman tarafından başlatılan Avrupalı güçler arasındaki rekabeti kullanarak ayakta kalma politikası, Sîdî Muhammed (1859-1873) ve Mevlây Hasan (1873-1894) dönemlerinde de aynen takip edildi. Mevlây Hasan ülke içindeki birliği korumak ve dünyada gelişen ekonomiye ayak uydurmak için gerekli olan reformları yaparak başarılı bir yönetim ortaya koydu. Bu arada İspanya’nın bölgede ağırlığını duyurmak amacıyla Fas’a gönderdiği kuvvetler önce Sebte’yi (Ceuta), ardından da Tıtvân’ı işgal ettiler (Ocak 1860). Mevlây Hasan İspanya ile önce askerî, arkasından da bir ticarî antlaşma imzalamak zorunda kaldı (Mart 1860, Kasım 1861) ve bu antlaşmalara göre İspanyollar’a 1856 yılında İngilizler’e tanınan haklar aynen tarandıktan başka birçok Fas limanını kullanma, açıklarda balıkçılık yapma hakları da verildi; işgal altında kalan Tıtvân’ın boşaltılması ise Fas’ın savaş tazminatı ödemesine bağlandı. Fas bu tazminatı ödeyebilmek için Londra’da bir borç antlaşması imzalamaya mecbur oldu ve Avrupalı komiserlerin malî denetimini kabul etti. Bu durum Avrupalılar’ın ülkeye nüfuz etmelerini sağlayan bir gedik oluşturdu ve her geçen gün bu gedik genişledi. 1880’de Madrid’de toplanan konferansta Fas’ın toprak bütünlüğü ve diğer ülkeler için ticaret eşitliği prensibi kabul edildi. 1860’tan itibaren Fas’a nüfuz etmeye çalışan devletlerden İngiltere iktisadî imtiyazlarını ve Cebelitarık Boğazı üzerindeki kontrolünü korumak isterken Fransa Cezayir sömürgesinin batı sınırının güvenliğine, İspanya Fas’la ilgili tarihî emellerinin gerçekleşmesine, Almanya ise yeni ticarî imtiyazlar ve mahreçler kazanmaya önem veriyordu. Bundan dolayı Fas XIX. yüzyılın

ikinci yarısında büyük devletlerin şiddetli nüfuz mücadelesine konu olmuştur, Mevlây Hasan'dan sonra başa geçenler iyi yetişmemiş oldukları için dünya siyasetinde ciddi bir devlet politikası takip edemediler; yerine geçen Mevlây Abdülazîz (1894-1908) tahta çıktığında henüz on dört yaşında idi.

Avrupalılar'ın Fas'taki yayılmaları sadece askerî ve siyasf alanlarla sınırlı kalmamış, ayrıca kültür, din ve sağlık işlerinde de etkinlikleri giderek artmıştır. Katolik papazları, özellikle Fransisken mezhebine mensup olanlar asırlarca ülkedeki hıristiyanlara dinî hizmet verme adı altında siyasî faaliyet göstermişler ve Afrika'nın bu bölgesinde İspanyol nüfuzunun yayılmasında son derece önemli rol oynamışlardır. Protestanlar ise ancak XIX. yüzyılın son çeyreğinde Fas topraklarında çalışmaya başlamışlardır. Tanca, Arsila, Fas, Tıtvân ve Darülbeyzâ (Kazablanka) gibi şehirlerde Kitâb-ı Mukaddes Cemiyeti'nin şubeleri etkinlik gösterdi. Baştan beri Fas'ta büyük bir hürriyet içinde faaliyetlerini sürdürmüş olan yahudiler, daima Amerikan ve Avrupa yahudi gruplarıyla iş birliği içinde bulunmuşlardır. İngiliz Yahudi Cemiyeti Tanca'da okul ve hastahane kurarken Fransız yahudileri de Paris'teki Alliance Israélite Universelle vasıtasıyla Tıtvân, Tanca, Suveyre ve Âsfâ'da (Safî) okul açmışlar ve bu gruplar misyonerlik faaliyetlerini daima askerî ve siyasî alanlardaki çalışmalarla koordineli bir şekilde yürütmüşlerdir.

Mevlây Hasan döneminde birçok alanda başlatılan yenilik hareketleri sonraki sultanlar döneminde de devam ettirildi. Mevlây Abdülazîz zamanında Kahire, Paris ve İstanbul'a öğrenciler gönderildi; eğitim alanındaki yenilikleri ekonomi ve tarım alanlarındaki yenilikler takip etti. Arkasından maliye işlerine el atıldı ve köklü bir vergi reformu yapılarak öşür ve zekât yerine tek tip vergi getirildi; ayrıca vergiden muaf olan şerifler, şeyhler ve kâidler de mükellefler arasına alındı. Ancak vergi reformuna rağmen devlet gelirlerinin arttırılamaması, özellikle sultanların aşırı harcamaları halk arasında hoşnutsuzluğa yol açtı; hatta Vücde şehri yakınlarında Cilâlî b. İdrîs ez-Zerhûnî'nin (Bû Hamâre) başlattığı isyan sultanı zor durumda bıraktı.

Yayılmacı ve sömürgeci politikaları sebebiyle dünyanın pek çok bölgesinde çatışma halinde bulunan İngiltere ve Fransa'nın Fas üzerindeki nüfuz yarışı

XX. yüzyılın başında imzalanan bir antlaşma ile (8 Nisan 1904) çözümlendi. Fransa, 1882'de Mısır'a yerleşen İngiltere'yi burada serbest bırakarak Fas'ta rahat hareket edebilme imkânına kavuştu. Entente Cordiale adı verilen bu antlaşmayla iki devlet sömürge bölgelerindeki anlaşmazlıklarına son verirken henüz sö-mürgeleştirilmemiş olan Fas'ın durumuna da açıklık getirdiler. Bu arada Fas üzerinde emelleri olan İspanya'ya da 3 Ekim 1904 tarihli Fransa - İspanya antlaşmasıyla Akdeniz kıyısındaki Sebte ve Tıtvân bırakıldı. Fransa'nın Entente Cordiale'i yürürlüğe koymak için harekete geçmesi üzerine Almanya'nın karşı atağa kalkması birinci Fas buhranının ortaya çıkmasına sebep oldu. Fransa Kasım 1904'ten itibaren sultan üzerindeki baskılarını arttırarak onu Fas ordusundaki subayların Fransız subaylarınca yetiştirilmesi ve maliyenin Fransa tarafından kontrol edilmesi için sıkıştırmaya başladı. Fransa'nın bu politikasına karşı çıkan Alman İmparatoru II. VVilhelm 31 Mart 1905'te Tanca'yı ziyaret ederek sultana destek verdi ve buna güvenen sultan da Fransa'nın isteklerine karşı direnerek meselenin milletlerarası bir konferansta ele alınmasını savundu. Ancak konferansın toplanmasını çaresiz olarak kabul eden Fransa, on üç ülkeden (Fransa, ingiltere, Almanya, Fas, Avusturya-Macaristan, Belçika, İspanya, Amerika Birleşik Devletleri, italya, Rusya, Portekiz, Hollanda, İsveç) gelen temsilcilerin iştirakiyle İspanya'nın Algeciras (Cezîretülhadrâ) şehrinde toplanan konferansta büyük bir zafer kazandı (Ocak 1906). Almanya'nın yalnız kaldığı konferansın sonunda sultanın hâkimiyeti, Fas'ın toprak bütünlüğü ve ülkede ticaretin serbestiyeti prensipleri kabul edildi ve imzalanan Fas'ın idaresinin, maliyesinin ve gümrüklerinin düzenlendiği 123 maddelik antlaşma ile Fas'ta güvenlik ve barışın korunması görevi Fransa'ya verildi. Bu konferansta Fas'ın belli bir devletin hâkimiyeti altında kalması önlenmişse de Fransa'ya verilen imtiyazlar ülkenin bağımsızlığını giderek tehlikeye sokmuştur. Bir bakıma kapitülasyonlar demek olan Algeciras Antlaşması'nın maddelerini kabul etmek zorunda bırakılan sultan, ülkesinin hızla Fransa ve İspanya'nın nüfuzu altına girmesine engel olamadı. Özellikle polis teşkilâtında Fransız görevlilerin çalıştırılması ülke içinde

karışıklıklara sebep oldu ve bu karışıklıklar dış güçlerin askerî müdahalelerine zemin hazırladı. Bir Fransız doktorunun öldürülmesini (19 Mart 1907) fırsat bilen Fransa olaydan birkaç gün sonra Vücde şehrini işgal etti; ardından da Dârülbeyzâ’da başlayan karışıklıkların bastırılması için

savaş gemileri göndererek karaya 3000 asker çıkardı. İspanya da benzer bahanelerle 1908'de Melîle'ye (Melilla) ve komşu bölgelere müdahale ederek askerî bakımdan önemli gördüğü yerleri işgal etti.

Öteden beri kardeşi Sultan Abdülazîz'in tutumunu beğenmeyen Merakeş Valisi Abdülhâfız'ın 1907 Ağustosunda baş kaldırması üzerine öldürüleceğinden korkan Abdülazîz Rabat'a giderek Fransız himayesine sığındı. Nisan 1907'den itibaren Dârülbeyzâ civarında bulunan Fransızlar güneye doğru yayılarak Sittat, Binahmed, Bûşirûn ve Ezemmûr gibi yerleri ele geçirip oralarda kontrol noktaları tesis ettiler. Mevlây Abdülazîz, Temmuz 1908'de Sittat bölgesindeki kabilelerin de ayaklanması karşısında çaresiz kaldı ve yine Fransızlar'ın yardımıyla kurtulabildi: arkasından da sultanlıktan ayrılarak Tanca'ya gidip oraya yerleşti.

Mevlây Abdülazîz'in yerine geçen kardeşi Abdülhâfız'ın dış devletler tarafından tanınması önemli bir mesele oldu ve ancak Algeciras Antlaşması ile kendisinden önceki sultanlar tarafından imzalanan diğer antlaşmaları kabul ettiğine dair teminat verdikten sonra tanınabildi; Almanya ise onu hemen tanıdığını açıkladı. 1911 yılında Fas, Fransa ile Almanya arasında yeni bir buhranın ortaya çıkmasına yol açtı. Ülkesinde otorite kurmakta zorlanan Mevlây Abdülhâfız yönetimine karşı ayaklanan bazı Arap ve Berberî kabilelerin başşehre kadar ilerlemeleri üzerine ülkenin iç durumu iyice karıştı. Bu fırsatı değerlendirerek Algeciras Antlaşması'nın verdiği hakkı kullanan Fransa yabancıların hayatını koruma bahanesiyle Fas'a asker çıkardı ve sultanı isyancılardan kurtardıktan sonra bazı şehirleri de işgal etti (Nisan 1911). Bunun ardından İspanya da benzer bir bahaneyle Haziran 1911'de ülkenin kuzeyine asker soktu ve Lansen ile el-Kasra girdi. Bu gelişmeler karşısında Fas'ın Fransa ile İspanya arasında paylaşılmasına karşı çıkan Almanya'nın Agādîr Limanı'na savaş gemisi göndermesiyle (1 Temmuz 1911) bir anda çatışma tehlikesi belirdi. Dört ay devam eden görüşmeler sonunda 4 Kasım 1911'de imzalanan antlaşmaya göre Almanya, Fransa'nın Kongo topraklarından verdiği 275.000 km2'lik bir arazi karşılığında Fas ile ilgisini tamamen keserek Fransa'yı burada serbest bıraktı. Böylece Agādîr buhranı barışçı bir yolla son bulurken Fas için yeni bir dönem başlamış oldu.

Alman desteğini kaybettikten sonra Fransız ve İspanyollar'ın karşısında

tamamen çaresiz duruma düşen Sultan Abdülhâfız, 30 Mart 1912 tarihinde Fransa'nın ülkesi üzerindeki himayesini kabul eden antlaşmayı imzalamak zorunda kaldı. Himaye antlaşmasıyla sultanın içerideki hâkimiyeti kabul ediliyor, ancak Fas'ın menfaatlerinin yurt dışında Fransız elçilik ve konsolosluklarınca korunacağı, ayrıca ülkede idarî, adlî, malî ve askerî ıslahat yapılacağı hükme bağlanıyordu. Fransız himayesi dışında kalan İspanya'nın nüfuzundaki bölgeler ise ayrı bir antlaşma ile bu devletin himayesine verildi. Diğer taraftan önemli bir ticaret ve ulaşım merkezi olan Tanca şehri ve civarına da milletlerarası bir statü getirildi. Böylece uzun süredir bağımsız kalmayı başaran Fas, XX. yüzyılın başında kuzey, güneybatı ve İfni bölgeleri İspanya'nın, diğer kısımları Fransa'nın hâkimiyetinde kalacak şekilde iki devlet arasında paylaşılarak sömürgeleştirilmiş oldu. Himaye idaresinin kurulmasından sonra sultan kukla durumuna düştü ve gerçek iktidar Fransız genel valisi ile İspanyol yüksek komiserinin eline geçti. Bununla birlikte sömürgeciler dağlık bölgelerdeki halka boyun eğdirmede çok zorlanmışlar ve buralarda başlayan silâhlı mücadele uzun zaman devam etmiştir. Sultan Abdülhâfız'ın teslimiyetçi politikasına karşı çıkan askerler 17 Mayıs 1912'de Fas şehrinde ayaklandılarsa da Fransızlar müdahale ederek şehre hâkim oldular; arkasından da Abdülhâfız'ın tahttan çekilmesini ve yerine kendileriyle iş birliğine daha yakın buldukları kardeşi Mevlây Yûsuf'un geçmesini sağladılar.

Himaye idaresi döneminde ülkede reformların gerçekleştirilebilmesi için sultanla şeriflerin otoriteleri güçlendirildi ve İslâmî hayatın yaşanması serbest bırakıldı; arkasından da ülkede idarî, adlî, iktisadî ve askerî alanlarda çeşitli reformlar yapıldı. Bu arada idareye karşı mücadele halinde bulunan yerleşik halk ve göçebe kabilelerin merkezî yönetime bağlılıklarının sağlanabilmesi için büyük çaba harcandı ve I. Dünya Savaşı'ndan önce özellikle Fas, Miknâs, Merakeş gibi şehirlerin civarında başarı kazanıldı. 1914'ten itibaren idarenin iç bölgelerle ilgilenememesinden faydalanan direnişçiler mücadelelerini sürdürdüler; savaş bittiğinde Atlas dağlarının orta kesimlerinde Fransız himayesini ve iş birlikçilerin yönetimini kabul etmeyen birçok yer vardı. 1924'e kadar Fransızlar'ın desteğiyle devam ettirilen çarpışmalar sonunda, Rif bölgesi hariç ülkenin ekonomik ve stratejik yönden önem taşıyan hemen hemen bütün kesimleri merkezî otoriteye bağlandı. Ancak I. Dünya Savaşı

sırasında İspanyollar'a karşı silâhlı mücadele veren, babasının yerine Uriyagel (Vuryâgel) kabilesinin şeyhi olan Muhammed b. Abdülkerîm el-Hattâbî, 22 Haziran 1921 günü Annoual'da İspanyollar'ı büyük bir yenilgiye uğrattı ve arkasından İspanyol himayesindeki bölgenin önemli bir kısmını kurtararak bağımsızlığını ilân etti (19 Eylül 1921). Bunu takip eden birkaç yıl içinde Abdülkerîm el-Hattâbî'nin, Rif Cumhuriyeti adını verdiği devletin hâkimiyetini pekiştirdikten ve siyasî teşkilâtlanmasını sağladıktan sonra dışarıda da tanınması için çaba harcamaya başlaması üzerine durumdan tedirginlik duyan Fransa ile himayesindeki eski toprakları geri almaya çalışan İspanya güçlerini birleştirip Hattâbî'nin kuvvetlerini yendiler ve Abdüikerîm el-Hattâbî'yi esir alarak (21 Mayıs 1926) devletine son verdiler.

1927'de ölen Mevlây Yûsuf'un yerine küçük oğlu Sîdî Muhammed, V. Muhammed unvanıyla sultanlığa getirildi ve 1930'lara doğru son direnişlerin de kırılmasıyla ülke tamamen dış güçlerin idaresine girmiş oldu. Daha sonraki yıllarda ülkede bir taraftan sindirme hareketleri sürdürülürken diğer taraftan idarî kademelerde yeni düzenlemeler yapıldı. Çeşitli krediler sağlanarak yol, liman, tren yolları gibi alt yapı çalışmalarına hız verildi ve kırk yılda Fas toprakları Afrika ticareti için Batılı iş adamlarına uygun bir hale getirildi; buna bağlı olarak da Avrupa ülkelerinden buralara göç edenlerin sayışı Fransız bölgesinde 350.000'e, İspanyol bölgesinde ise 100.000'e ulaştı.

Sultan V. Muhammed'in yönetimi altında ülkedeki sömürge idaresine karşı bağımsızlık duyguları gelişti ve özellikle II. Dünya Savaşı sırasında güçlenen milliyetçilik akımı, Allâl el-Fâsî tarafından sultanın da desteklediği İstiklâl Partisi'nin kurulmasına (1944) zemin hazırladı. Arkasından parti ileri gelenleri Fas'ın

bağımsızlığını gündeme getirdiler. Fransa buna şiddetle karşı çıkarak yapılan teklifleri reddettiyse de Amerika Birleşik Devletleri destek verdi ve bu destek milliyetçilik hareketini, özellikte de V. Muhammed'in durumunu, esasen II. Dünya Savaşı sırasında zayıflamış olan himaye idareleri karşısında güçlendirdi. Fransa'da savaştan sonra kurulan Dördüncü Cumhuriyet yönetimi sömürgelere ve himaye altındaki ülkelere karşı takip edilen politikalarda bazı olumlu değişiklikler yapmış, fakat buralara

bağımsızlık verilmesi yönünde herhangi bir adım atmadığı gibi milliyetçilik akımlarını da hür dünyaya karşı yürütülen yıkıcı hareketler şeklinde göstermeye başlamıştı. Bu durumu reddeden V. Muhammed Fransız idaresine karşı tavır aldı ve bağımsızlık hareketinin başına geçti. Ancak daha sonra Fransızlar'ın kendisine karşı kışkırttıkları Berberîler'in baskısıyla İstiklâl Partisi ile olan ilişkilerini kesmek zorunda kaldı. 1952'de Mısır'da, İngiltere'nin hegemonyası altında bulunan krallık yönetimine son vererek yerine bağımsız bir cumhuriyet kuran Cemal Abdünnâsır'ın başarısı ve temsil ettiği fikirler Fas milliyetçilerine güç verdi. Aynı yıl sultanın, hâkimiyetin kendisine iadesi için Fransızlar'a yaptığı başvurunun reddedilmesi üzerine ülkede başlayan Fransız karşıtı gösteriler polisle çatışma noktasına geldi. Fransızlar, Berberi halkın yönetiminden memnun olmadığını ileri sürerek kendilerine zorluk çıkaran ve milliyetçileri destekleyen V. Muhammed'i, 20 Ağustos 1953'te önce Korsika'ya, daha sonra da Madagaskar'a sürgüne gönderdiler ve yerine Alevî ailesinden Sîdî Muhammed b. Arafe'yi getirdiler. Olay ülkede karışıklıklara yol açtı. Faslı milliyetçi liderler Kahire'de toplanarak Fransızlar'a karşı mücadele kararı aldılar; Mısır yönetimi de gerekli silâh ve bilgi yardımı yapacağına dair söz verdi. Kasım 1954'te Cezayir'de sömürge idaresine karşı başlayan ayaklanma Fransa'yı Faslı liderlerle uzlaşmak zorunda bıraktı. Görüşmeler sonunda V. Muhammed'in ülkesine dönmesine ve tekrar başa geçmesine izin verildi. 2 Mart 1956 tarihinde bağımsızlık antlaşması imzalandı; ardından İspanya da Fas'ın bağımsızlığını tanıyarak İfni, Sebte ve Melîle dışında kalan topraklarındaki himayesini kaldırdı (5 Nisan 1956). Ekim 1956'da Tanca'nın milletlerarası statüsüne son verildi; böylece Fransız ve İspanyol himayesindeki bölgelerle Tanca'nın Fas Devleti çatısı altında resmen birleşmesi üzerine kırk dört yıl devam eden sömürge idaresi İfni, Sebte ve Melîle dışında son bulmuş oldu. İfni 30 Haziran 1969'da Fas'a devredilirken Sebte ve Melîle'deki İspanyol sömürge yönetimi halen devam etmektedir. 12 Kasım 1956 tarihinde Birleşmiş Milletler teşkilâtına kabul edilen Fas için yeni bir dönem başladı. Sultan V. Muhammed Ağustos 1957'de kral (melik) unvanını aldı; 26 Şubat 1961'de vefat etmesi üzerine de tahta oğlu II. Hasan geçti.

Aralık 1962'de kabul edilen anayasa ile şahsî ve siyasî hakları garanti altına alan bir monarşi kuruldu. Ülkeyi sömürge yönetiminden kurtarmada V. Muhammed ile birlikte çalışan ve ilk hükümetlerde görev alan İstiklâl

Partisi Mayıs 1963 seçimlerinden önce parçalanarak muhalefete düştü. Seçimlerden sonra teşekkül eden iktidar muhalefeti ortadan kaldırmaya yöneldi. Mecliste iktidar yanlılarıyla muhalefet arasındaki sert tartışmaları bazı şehirlerdeki kanlı gösteriler takip etti. Bir millî birlik hükümeti kurma çabalarında başarı sağlayamayan II. Hasan meclisi dağıtarak (7 Haziran 1965) bütün yetkileri kendinde toplama yoluna gitti ve parlamenter kurumların tekrar kurulabilmesi için anayasanın kısmen değiştirilmesi gerektiğini açıkladı. Fas'ın yeni bir anayasaya kavuşması ancak 1 Mart 1972'de mümkün oldu. Halen yürürlükte bulunan bu anayasa öncekinden önemli oranda farklıdır. Bu anayasaya göre hem parlamenter rejime hem de başkanlık sistemine benzeyen siyasî yapı içerisinde milletin ve devletin temsilcisi olan kral geniş yetkilerle donatılmış ve yasama yetkisi altı yıl için seçilen üyelerden oluşan Meclisü'n-nüvvâb'a verilmiştir. Bu meclisin üçte iki üyesi genel ve eşit oyla halk tarafından, üçte biri ise mahallî idarelerin meclisleriyle meslek kuruluşlarınca seçilir.

1963 yılında Fas ile Cezayir arasında silâhlı çatışma çıktı. Tinduf bölgesindeki bu çatışma Afrika Birliği Teşkilâtı'nın olaya müdahalesi ve aracılığı ile sona erdirildi (20 Şubat 1964). Benzer bir karışıklık da Moritanya sınırında ortaya çıktı; ancak kan dökülmeden her iki ülkenin temsilcileri tarafından kısa zamanda çözümlendi.

1970'!i yılların başından beri Fas'ın yönetimini meşgul eden en önemli konu hâlâ çözümlenememiş olan Batı Sahra, meselesidir. İspanya'nın işgalindeki Batı Sahra Fas ile İspanya, Cezayir ve Moritanya devletleri arasında anlaşmazlığa ve zaman zaman silâhlı çatışmaya varan gerginliklere sebep olmuştur. 1970'te Moritanya, Cezayir ve Fas Batı Sahrâ'daki sömürge kuvvetlerinin burayı terketmesini istemiş, fakat bölgenin geleceği konusunda anlaşamamışlardı. 1974'te Lahey Milletlerarası Adalet Divanı'na intikal eden meseleye bir çözüm getirilemeyince II. Hasan hükümet ve kamuoyunun da desteğini alıp buranın Fas'a ilhak edilmesi için 350.000 kişilik bir grupla meşhur "yeşil yürüyüş"ü (el-mesîretü'l-hadrâ) gerçekleştirdi (6-9 Kasım 1975). Bunun ardından İspanya'nın Moritanya ve Fas'la anlaşarak Batı Sahrâ'dan çekilmesi ve burayı bu iki devlete bırakması, bölgenin bağımsızlığını savunan Cezayir'le ilişkilerin bozulmasına ve silâhlı çatışmaya girmelerine sebep oldu (geniş bilgi için bk. BATI SAHRÂ). 1976 yılı başlarında Cezayir ve Moritanya ile

diplomatik ilişkilerini kesen Fas dışarıda Batı Sahrâ meselesiyle uğraşırken içeride işçilerin, kötü ekonomik gidişi protesto etmek ve ücret artışı talebinde bulunmak amacıyla düzenledikleri grev ve gösterilere sahne oldu. 1973'te hükümet bir kısım sanayi ve hizmet sektörünü devletleştirirken yabancıların elindeki toprakları da millileştirerek köylülere dağıttı. Ancak bu uygulama toprak sahiplerinin çoğunun Fransız olması sebebiyle Fransa ile ilişkilerin bozulmasına yol açtı.

1965'te kral tarafından kapatılan meclis için yeni seçimler ancak Şubat 1977'de yapılabildi ve bu gelişme ülkeye bir yumuşama havası getirdi. II. Hasan'ın 1981'de Batı Sahrâ'nın geleceğinin belirlenmesi için referandum yapılması prensibini kabul etmesi meselesinin çözümüne katkıda bulunmadı ve Batı Sahrâ'nın bağımsızlığı için çalışan Polisario cephesinin sürgünde hükümetini kurduğu (1976, Cezayir) Sahrâ Arap Demokratik Cumhuriyeti'nin Afrika Birliği Teşkilâtı'na kabul edilmesi (Ocak 1982), Fas'ın bu teşkilâttan ayrılmasına kadar varan bir dizi gelişmeye sebep oldu. Fas yönetimi bölgede güçlü hale gelebilmek için Libya ile Arap Afrika Birliği adı altında bir konfederasyona gittiyse de (Ağustos 1984) bu girişim uzun ömürlü olmadı. Fas 29 Ağustos 1986'da konfederasyonu bozarak Cezayir ile Tunus'a Mağrib Birliği'nin kurulmasını önerdi ve bu yeni birlik Şubat 1989'da gerçekleştirildi. Merkezi Rabat'ta bulunan birliğin

temel amacı, tek pazar haline gelecek olan Avrupa Topluluğu karşısında ortak tutum takınmak ve üyelerden birine yapılacak bir saldırının diğerlerine de yapılmış olduğunu kabul ederek ortak düşmana birlikte karşı koymak şeklinde belirlendi.

1989'dan itibaren dünyada yaşanan yumuşama Fas'ı da etkiledi ve bu çerçevede birçok siyasî tutuklu serbest bırakıldı. Komşu ülkelerle ve Arap dünyasıyla iyi ilişkilerin geliştirilmesine önem verildi. Suriye ile 1986'da kesilmiş olan ilişkiler yeniden kurulurken Mısır'ın Arap Birliği ve İslâm Konferansı teşkilâtlarına geri dönmesi yönünde politika takip edildi. Cezayir'le 1972'de imzalanmış olan sınır antlaşması onaylanarak yürürlüğe kondu (1989). Fas, Körfez Savaşı (1991) sırasında Amerika Birleşik Devletleri'nin önderliğindeki koalisyon kuvvetlerine destek verdiyse de halkın bu politikayı protesto etmesi ve binlerce kişinin katıldığı çeşitli

gösterilerin yapılması üzerine daha ılımlı bir yol takip etmek zorunda kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

R. Landau, Târîhu'l-Mağrib (trc. N. Ziyâde), Beyrut 1963; H. Cambon, Histoire du Maroc, Paris 1952, s. 88-379; M. I. Cohen - L. Hahn, Morocco: Old Land New Nation, London 1966; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1975, s. 171-195; Fahir H. Armaoğlu, Siyasî Tarih: 1789-1960, Ankara 1975, s. 237-240, 246-249; Mohamed Lahbabi, Le Gouvernement marocain a l'aube du XXe siècle, Casablanca 1975; Abdülazîz b. Abdullah, el-Mevsûʿatü'l-Mağribiyye: maʿlemeti'l-müdün ve'l-kabâʾil, Muhammediye 1977, II, 210-211; J. M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib, Cambridge 1980, s. 284-303, 354-377; M. Morsy, North Africa 1800-1900, London 1984, s. 202-216, 312-314; İbrâhim Harekât, el-Mağrîb ʿabre't-târih, Dârülbeyzâ 1405/1985, III, 120-571; N. C. Chatterji, History of Modern Middle East, New Delhi 1987, s. 204-208, 274-277, 518-524; R. Hallett, Africa Since 1675, New Delhi 1989, s. 203-227; I. M. Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge 1989, s. 703-711; The Middle East and North Africa 1993, London 1992, s. 695-710; G. Yver, "Fas", İA, IV, 483-487; a.mlf., "al-Maghrib", EI² (İng.), V, 1192-1196; EBr., XV, 849-851.

Davut Dursun

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

1. Dinî Hayat, Mezhep ve Tarikatlar. Fas'ta İslâm öncesi dinî inançlar hakkındaki bilgiler yetersizdir. Yahudiliğin erken zamanlardan beri mevcut olduğu bölgeye Hıristiyanlığın ne zaman ve nasıl girdiği kesin şekilde bilinmemektedir; II. yüzyıldan itibaren ve ancak bazı şehirlerde yayıldığı görülür. Hıristiyanlık öncesi bazı Roma ve Kartaca tanrıları da uzun zaman

Kuzey Afrika şehirlerinde takdis edilegelmiş, böylece Yahudilik, Hıristiyanlık ve putperestlik İslâm hâkimiyetine kadar bir süre birlikte yaşamıştır.

Fas'ta 62-63'te (681-682) Ukbe b. Nâfi' ile başlayan İslâm fetihleri 92 (711) yılında Mûsâ b. Nusayr ile tamamlandığında İslâm dini Berberîler'in direnmesi sebebiyle henüz halkın içine tam olarak nüfuz edememişti. Ayrıca arazinin engebeli oluşu ve merkezden çok uzakta bulunan bölgelere yeterli ordu gönderilememesi de İslâm'ın yayılmasını bir süre geciktirmiştir. Buna karşılık Berberîler'in kendi aralarında bir dinî ve siyasî birlik oluşturamamaları ve Bizans İmparatorluğu'nun halkı baskı altında tutarak yönetmesi gibi sebepler fethi kolaylaştırdı. Özellikle Mûsâ b. Nusayr'ın davranışları Berberîler'i İslâm'a kazandırmada başarılı oldu. Mûsâ onları Endülüs'ün fethi sırasında orduya alarak kendilerinden faydalandı. Ancak bir taraftan da Hâricîler bölgede Berberîler arasında taraftar bulmaya başladılar. Bunlardan Bergavâta kabilesine mensup Sâlih b. Tarîf adlı bir kişi peygamberlik iddiasında bulunup yeni bir kitap ve birtakım kurallar ortaya koydu. İslâm'ın Berberîler arasında yayılmasında olumsuz tesirleri olan ve Yahudilik'le de irtibatı bulunan bu hareket Murâbıtlar (1056-1147) zamanına kadar varlığını sürdürdü. Hâricîler'in bu ve benzeri menfi tutumlarına rağmen sahih İslâm esasları Berberîler arasında yayılmaya devam etti. İdrisîler döneminde (788-985), hükümdarlar Hz. Ali soyundan geldikleri iddiasında bulunduklarından daha çok Şîa mezhebine meylettiler. Devlet desteğine sahip olmamasına rağmen bu dönemde Endülüs yoluyla gelen Mâlikî mezhebi tanınmış âlimler vasıtasıyla Fas'ta etkisini göstermeye başladı. Daha sonra bölgede hâkimiyet kuran Murâbıtlar zamanında dinî, siyasî ve ilmî amaçlarla tesis edilen ribâtların çoğaldığı, gittikçe yayılan Mâlikî mezhebinin devletin resmî mezhebi halini aldığı ve Mağrib'de ilk olarak tasavvufî hareketlerin ortaya çıktığı görüldü. Düşman saldırılarından zamanında haberdar olup karşı koymak için genellikle sınır boylarında inşa edilen ribâtlar aynı zamanda ülkedeki iç karışıklıklardan uzakta inzivaya çekilenler için ibadethane, dinî ilimleri öğrenmek isteyenler için birer mektep durumunda idi. Ribâtların yaygınlaşması İslâm'ın yerleşmesinde önemli rol oynadı. Murâbıtlar Devleti'nin kuruluş safhasında bölgede Şîa ve Mâlikî mezhepleri yanında Bergavâta hareketi de hâlâ sürüyordu. Bu dönemde ortaya çıkan tasavvufî hareketlere karşı fıkıh âlimlerinin mücadele

başlattıkları da görülmektedir.

Fas’ta Muvahhidler döneminde (1130-1269) İbn Tûmert ile başlayan tevhid hareketi sonucunda her çeşit Râfızîlik izleri ortadan kalkmış, bu arada Mâlikî mezhebi de ülkeye iyice yerleşmişti. Muvahhidler Devleti’nin kurucusu Abdülmü’min el-Kûmî Mâlikî mezhebini korumuşken Ya‘kūb el-Mansûr Zâhirîliği benimsedi ve onun zamanında bu mezhebin nüfuzu gittikçe arttı. Ya‘kūb el-Mansûr daha sonra da Şâfiî mezhebine döndü. İbn Tûmert ve Muvahhidî hükümdarlarının çoğu amel bakımından Zâhirî olmakla birlikte bu mezhep Mağrib ulemâsı arasında fazla rağbet görmedi. Tasavvuf henüz kendine has bir şekilde kurumlaşmamıştı; ancak Murâbıtlar döneminin İbn Hirzihim, Ebû Şuayb es-Sanhâcî ve Ebû Ya‘zâ b. Meymûn gibi önemli mutasavvıfları hayatlarının bir kısmını Muvahhidler zamanında geçirdiler. İleride tesirleri görülecek Ebû Medyen Şuayb el-Ensâri, Abdüsselâm b. Meşîş ve Ebü’l-Abbas es-Sebtî gibi sûfîler ise bu dönemde yetiştiler. Ardından gelen Merînîler yönetimi (1196-1465), tasavvufî hareketlerin çoğalmasıyla Fas’ın dinî hayatına yeni bir çehre kazandırdı. Bu devirde Ebü’l-Abbas İbn Âşir gibi bazı mutasavvıflar dünya hayatından uzak durup münzevî bir zühd hayatı yaşarken Ebû Abdullah el-Cezûlî gibi bazıları da kendilerine has bir tarikat kurarak sosyal hayata daha faal şekilde katıldılar ve dış düşmanlara karşı yürütülen cihad hareketinde önemli rol oynadılar. Bunlar arasında önde gelen bir şahsiyet de Şâzelî tarikatının kurucusu Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî’dir. Merînîler zamanında Mâlikî mezhebi Murâbıtlar dönemindeki hâkim durumuna yeniden kavuşurken ribâtlar önemlerini kaybederek yerlerini tasavvuf ağırlıklı zaviyelere bıraktılar. Vattâsîler zamanında (1471-1549) bu zâviyelerin sayısı tarikatların yayılmasıyla birlikte daha da arttı. Bu dönemin en meşhur âlim ve mutasavvıfları arasında Abdülazîz et-Tebbâ‘ ve Ahmed Zerrûk yer alır. Tasavvuf çevreleri, bölgeye saldırıya geçen Portekizli sömürgecilere karşı direniş hareketlerine önemli ölçüde destek sağladılar.

Bu durum, Sa‘dîler döneminde de (1511-1659) bazı mutasavvıfların devletle birlikte cihada katılmalarıyla devam etti. Ancak zamanla yönetimi tasvip etmeyen ve devletten baskı gören bazı dinî çevreler cihad konusunda müstakil davranmaya başladılar ve iç muhalefet de gittikçe şiddetlenerek yer yer ayaklanmalara dönüştü. Ahmed b. Mûsâ el-Cezûlî, Abdullah b. Hassûn el-Hâlidî, Yûsuf b. Muhammed el-Fâsî, Ahmed b. Abdullah b. Ebû

Mahallî döneme damgasını vuran başlıca âlim ve mutasavvıflardır.

Muvahhidler'in sonu, din âlimleriyle tarikat çevrelerinin ümmetin mânevî gelişmesini sağlamada yarıştıkları yeni bir sürecin başlangıcı olmuş ve bu durum sömürge çağına kadar sürmüştür. Bugün de devam etmekte olan Alevî (Filâlî) yönetimi geçen yüzyıllardan pek farklı bir durum sergilememiş, dinî otoriteyi elinde tutmaya ve şartlara göre değişmekle birlikte toplumu İslâmî çerçevede yönlendirmeye gayret göstermiştir; bu konuda sultanın kişiliğinin ve dine bağlılığının büyük önem taşıdığı görülür. Bu uzun dönemde, çeşitli sultanlar zamanında az çok farklı tavırlar ortaya konulmuş olmakla birlikte dinî düşüncede Mevlây Muhammed'in (1759-1790) takip ettiği yöntem, bir taraftan Batı kültürüne hayranlık duyup idarî, iktisadî ve askerî açıdan Avrupa'yı örnek almak, bir taraftan da teşri konusunda taklitten sakınıp bu hususta Mâlikî mezhebine aşırı bağlılıktan uzaklaşmak şeklinde ortaya çıkan siyasetle sıkı bir irtibat gösterir. Bu sultan zamanında ulemâ yönetime yakın olduğu ölçüde siyasî ve maddî imtiyazlardan faydalanırken genelde devletten uzak durmayı tercih eden tasavvuf çevreleri hissedilir bir şekilde güçlerini kaybettiler. Mevlây Süleyman (1794-1822) mutedil bir dinî siyaset takip etti. Mevlây Muhammed zamanında görülen taklitten uzaklaşıp dinin temel kaynaklarına yönelme tutumu bu dönemde de devam etmekle birlikte fıkıh öğretimi de aynı ölçüde rağbet buldu. Bu sırada Vehhâbîiiğin de Fas'ta nisbeten etkili olmaya başladığı görülür. Mevlây Süleyman'ın bu mezhebi benimsemediği bilindiği halde onun tasavvuf çevrelerindeki bazı âdet ve uygulamalara getirdiği sınırlamalarda Vehhâbîliğin izlerini görmek mümkündür.

Merinîler'in son zamanlarında güçlü bir şekilde ortaya çıkan şeriflere saygı konusu, tarikat ve zâviyelerin çoğalmasına paralel olarak Alevîler döneminde daha derin boyutlar kazandı. Halk şeriflere büyük saygı gösterdi, devlet kendilerine vergi muafiyetleri ve bazı imtiyazlar tanıdı. Bu yıllarda ayrıca ulemâ ve evliya türbelerine saygı da büyük ölçüde arttı. İçlerinde bazı selefî-meşrepliler görülmekle birlikte sultanlar halkın da teveccühünü göz önüne alarak genelde bu türbelerin inşa ve onarımına katkıda bulundular. Zaman zaman bazı siyasî muhaliflere sığınak olan bu türbe ve zâviyelere karşı tedbirler alınırken de yöneticiler bu mekânların saygınlığına halel getirmemeye gayret gösterdiler. Bazı türbe ve zâviyeler ise doğrudan siyasî muhalefete kaynaklık etmiştir. Bu dönemde zâviye

erbabını ve mutasavvıfları yönetimle ilişkileri bakımından mutedil tarafsızlar ve siyasî bir tavır sahibi olanlar şeklinde iki grupta toplamak mümkündür. İlk grup genelde devlete karşı baş kaldırmayanlardır; ancak bunlardan bazılarının sömürgecilere karşı tavır almış oldukları görülür. İkinci grup ise devlete karşı şartların veya temel ilkelerin çerçevelediği bir muhalefet içerisindedir. İlk gruba giren Nâsıriyye, Fas'ta en yaygın ve en zengin mülke sahip olan tarikatlardan biri idi. Faaliyetleri XIX. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Şeyh Ahmed et-Ticânî tarafından kurulan ve Halvetîliğin bir kolu olan Ticâniyye tarikatı ise mutedil bir yol tutmakla beraber sömürgeciliğe karşı mücadeleci tavrıyla tanındı. Tarikat mensupları XIX. yüzyılda sömürgeci kuvvetlere ve putperest kabilelere karşı büyük bir mücadele verdiler. Fâsiyye tarikatı da devletle iyi ilişkiler içinde faaliyetlerini sürdürdü. Bazı kadın mutasavvıflar ve tabileri de bu grup içinde mütalaa edilebilir. İkinci grup tarikatlar siyasî alanda etkin roller aldılar. Bunlardan bazıları yönetimin yanında sömürgecilere karşı da mücadeleye girişirken bazıları sömürgecilerle anlaşma yoluna giderek faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Yönetime karşı siyasî tavır alanların başında Selâ'da zâviyesi bulunan Şeyh Ahmed b. Abdülkādir et-Testâvetî gelir ve onu Mahmûd eş-Şinkītî takip eder. Temayül ve tesirleri farklı olmakla birlikte dönemin iç siyasî olaylarına etki eden diğer önemli tarikatlar da Reysûniyye, Vezzâniyye, Şerkāviyye, Derkāviyye, Kettâniyye ve Kādiriyye'nin kolu Fâdıliyye'dir. Bu tarikatların bazan yönetimle ilişkileri iyi gitmiş, bazan da kendilerinden veya yönetimin tavrından kaynaklanan sebeplerle araları bozulmuştur.

Dinî düşünce sömürge idaresi döneminde Selefiyye ile milliyetçiliğin bağdaştırılması yönünde bir gelişme göstermiştir. Diğer İslâm ülkelerindeki dinî ve fikrî akımların da etkisiyle dinin esaslarını Selef'in anlayıp uyguladığı şekilde anlama, hâkimiyet, bağımsızlık ve eğitim konularında millî değerleri öne alma temayülleri gittikçe güçlenmiştir. Ülkenin bağımsızlığını kazanmasının ardından çağdaş ideolojilerin önü açılarak onlar için her türlü hareket serbestisi sağlanmış, çeyrek asır boyunca da dinî düşünce ve harekette bir duraklama gözlenmiştir. Daha sonra ise bu donukluğa bir reaksiyon olarak İslâmî uyanış doğmuş ve toplum içindeki bütün grupları içine alan bu uyanışa İslâm âleminde yaygınlık kazanmaya başlayan akımlar da etki etmiştir. Fas'ta bugün ibadet ve muamelâtta yalnızca Mâlikî mezhebi esas alınmıştır; ancak ahvâl-i şahsiyye konularında

diğer mezheplerden de faydalanılmaktadır. Ülkede müslüman toplum ve resmî merciler evlenme, boşanma, miras, vakıf, hibe, vasiyet, aile hakları, ana baba hakları vb. konularda şer‘î hükümleri uygulamaktadır.

2. İlmî Hayat. İslâmî dönemle birlikte Fas'ta canlanan ilmî hayat fıkıh, hadis, tefsir, dil, edebiyat, tarih ve coğrafya alanlarında hızla gelişti. İdrîsîler döneminde devletin fazla zengin olmaması. İslâm'ın yayılışıyla meşgul bulunması ve sosyal hayattaki sadelik parlak bir ilmî ve fikrî faaliyetin görülmemesinin başlıca sebepleridir; ancak dinî ilimlerde nisbeten bir canlılık hissedilir. Murâbıtlar döneminde fikrî ve ilmî hayat daha da canlandı. Fıkıh sahasında çalışmalar Mâlikî mezhebi üzerinde yoğunlaştı. Abdülmün‘im b. Abdullah el-Mahzûmî ile İbrâhim b. Ca‘fer el-Levâtî dönemin önde gelen fakihleridir. Kādî İyâz fıkhın yanında hadiste de Murâbıtlar döneminin en önemli şahsiyetlerindendir. Tarih alanında günümüze ulaşan en önemli eser, Beydak lakaplı Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî'nin Aḫbâru Mehdî b. Tûmert'idir. Dönemle ilgili vesika değeri taşıyan bu eserden başka Kādî İyâz'ın Mâlikî ulemâsının biyografilerine dair Tertîbü'l-medârik adlı eserini de anmak gerekir. Büyük coğrafyacı ve Nüzhetü'l-müştâḳ'ın müellifi İdrîsî de Murâbıtlar döneminde yetişen büyük âlimlerdendir.

Muvahhidler zamanı Fas'ta fikrî hayatın zirveye çıktığı dönemdir. Bunun başlıca sebeplerinden biri Endülüs'ten buraya çok sayıda âlim, fakih ve edibin

göçmesidir. Devlet de ilmî çalışmaları himaye ediyordu. Esasen Abdülmü‘min b. Ali, Ebû Yûsuf Ya‘kūb el-Mansûr ve İdrîs el-Me'mûn gibi hükümdarlar da birer büyük âlimdiler. Muvahhidî hükümdarlarının fıkha ve Mâlikî mezhebine karşı takındıkları menfi tavır sebebiyle bu dönemde pek meşhur fakih yetişmemekle birlikte Ebü'l-Hasan er-Recrâcî ve Abdullah b. Îsâ et-Tâdelî anılabilir. Buna karşılık kelâm ilmi rağbet gördü. Ömer b. Neccâr el-Fâsî, Muhammed b. Abdülkerîm el-Fendlâvî gibi kelâmcılar önde gelen âlimlerdir. Muvahhidler'in dinî anlayışlarında hadis en önemli yeri işgal ettiğinden hadis çalışmaları İbnü'l-Kattân diye tanınan Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kettânî, Abdülcelîl b. Mûsâ el-Kasrî gibi meşhur muhaddislerle zirveye çıktı. Ayrıca teşrîin ilk kaynağını teşkil etmesi bakımından Kur'an'ın kıraat ve tefsirine olan ilgi de gelişti. Ebü'l-Haccâc

Yûsuf b. İmrân el-Mezdagī, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Fertût es-Sülemî, Ali b. Ahmed et-Tücîbî dönemin önemli müfessirleri arasındadır. Muvahhidler zamanında dinî ilimlerin yanı sıra tarih ve coğrafya alanlarında da gelişmeler gözlendi. İdrîsî ile başlayan coğrafya çalışmaları, yazarı meçhul el-İstibṣâr fî ʿacâʾibi'l-emṣâr adlı eserle devam etti. Ebû Mervân Abdülmelik b. Ebü'l-Kāsım el-Kerdebûsî'nin el-İktifaʾ fî ahbâri'l-hulefâʾ, İbn İzârî'nin el-Beyânü'l-muġrib fî aḫbâri'l-Endelüs ve'l-Maġrib, Abdülvâhid el-Merrâküşî'nin el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib'i gibi eserler o günlerin önemli tarih çalışmalarıdır. Yine bu dönemde matematik ve tıp gibi ilimlerde de bazı gelişmeler kaydedilmiştir.

Fas'ta Merînîler'in hüküm sürdüğü yıllarda fikrî hayat gerek dinî ilimlerde gerekse diğer ilimlerde parlak bir dönem yaşadı. Genellikle kültürlü birer insan olan hükümdarlar âlimleri himaye ettiler ve kurdukları medreselerle ilmin yaygınlaşmasını sağladılar. Mâlikî mezhebi tekrar rağbet ve himaye görmeye başladı ve Mâlikî fıkhıyla ilgili teliflerde bir artış oldu. İbn Mansûr el-Mağrâvî'nin el-Menâsikü'l-fıḳhiyye, İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin el-Medḫal, İbn İmrân el-Abdûsî'nin Taḳyîd ʿale'l-Müdevvene ve Zenâtî'nin Şerḥu'l-Muvaṭṭaʾı bunlardan birkaçıdır. Fıkhın yanında hadis, kıraat ve tefsir ilimleri de ilerledi. İbnü'l-Bakkāl'ın el-Ecvibe fi't-tefsîr ve'l-uṣûl, Meymûn el-Fahhâr'ın et-Tuḥfe fi'l-ḳırâʾe, Ebü'l-Kāsım es-Selevîile Muhammed b. Ali ed-Dükkâlî'nin Tefsîrü'l-Ḳurʾân adlı eserleri bu çerçevede sayılabilir. En çok revaçta olan ilim dalları ise tarih ve coğrafya idi. Müellifi meçhul el-Ḥulelü'l-mevşiyye, İbn Ebû Zer'in el-Enîsü'l-muṭrib, yine aynı müellife nisbet edilen (bazılarına göre müellifi meçhul) eẕ-Ẕaḫîretü's-seniyye fî târiḫi'd-devleti'l-Merîniyye, İbnü'l-Ahmer'in Ravżatü'n-nisrîn fî devleti Benî Merîn, İbn Abdülmelik el-Merrâküşî'nin eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile ve şüphesiz İslâm âlemi için çok büyük önem arzeden İbn Haldûn'un el-ʿİber'i tarih; İbn Rüşeyd'in Milʾü'l-ʿaybe, Ebû Muhammed el-Abderî'nin er-Riḥletü'l-Maġribiyye ve İbn Battûta'nın Riḥle'si de coğrafya eserlerinin en ünlüleridir. Matematik ve astronomi dallarında yazılan en önemli eserler ise İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'ninkilerdir.

Vattâsîler döneminde bazı yönlerden bir gerileme söz konusu olmakla birlikte fikri ve ilmî hayattaki canlılık devam etti. İbnü'z-Zekkāk Tuḥfetü'l-ḥükkâm, Ebû Abdullah İbn Gāzî Şifâʾü'l-ġalîl bi-şerḥi Ḫalîl ve Ahmed b.

Yahyâ el-Venşerîsî el-Miʿyârü'l-muʿreb adlı kitaplarıyla tanınmış fıkıh âlimleridir. Orijinal tarih kaynakları bakımından son derece fakir sayılan Vattâsîler devriyle ilgili bilgiler daha çok sonraları yazılmış eserlerden elde edilmektedir. Orijinal tarih kitaplarından sadece müellifi meçhul Meşâhîru büyûtâti Fâsi'l-kübrâ ile Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Muaskerî'nin bugüne ulaşmamış bulunan Ẕeylü'l-ḳırṭâs fî mülûki Benî Vaṭṭâs adlı eserleri önemlidir. Coğrafya alanındaki önde gelen isim ise Vaṣfü İfrîḳıyye adlı eseriyle tanınan Hasan el-Vezzân'dır (Afrikalı Leon).

Sa'dîler'le birlikte dinî ilimlerde önemli gelişmeler oldu ve özellikle kıraat üzerine birçok eser yazıldı. Bunlar arasında Ahmed b. Şuayb'ın İtḳānü'ṣ-ṣanʿa fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿa ve Muhammed es-Summâtî'nin Taḳyîdü vaḳti'l-Ḳurʾân'ı sayılabilir. Büyük müfessir ve kıraat âlimi Ebü'l-Kāsım b. İbrâhim ed-Dükkâlî de bu dönemde yaşamıştır. Kadılık görevinde bulunan Ebû Mâlik Abdülvâhid b. Ahmed el-Hâmidî, Ebü'l-Kāsım Ali b. Mes'ûd eş-Şâtıbî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Mencûr ve İbn Âşir el-Fâsî devrin tanınmış fakihleridir. Fakihler daha çok hâşiye ve şerh ağırlıklı eserler telif ettiler. Tasavvuf sahasında ise el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye'nin şârihi Ebü'l-Abbas Ahmed et-Tâdelî es-Savmaî anılabilir.

3. Dil ve Edebiyat. Fas'ta bugün Berberîce ile Arapça konuşulmakta ve bunlardan ikincisinin İslâm fetihlerinin başladığı VII. yüzyıldan itibaren aynı zamanda yazı dili olduğu görülmektedir. Klasik edebiyatın hemen bütün ürünlerinin bilindiği İdrîsîler döneminde hükümdarlar arasında da II. İdrîs gibi edip ve şairler vardı. Murâbıt yönetimi süresince Fas'ta ünlü şair İbnü'l-Kettânî'nin dışında edebiyat ve dil sahasında önemli bir şahsiyet çıkmadı. Muvahhidler döneminde ise dil ve edebiyata ilgi oldukça arttı ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hişâm el-Lahmî, Ebû Mûsâ el-Cezûlî, İbnü'l-Murahhil ve Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ma't gibi dilcilerle Ebü'l-Abbas el-Cerâvî ve İbn Habbâze gibi şairler yetişti. Dil sahasında altın çağ olarak nitelendirilen Merînîler döneminde Arapça'ya daha fazla ağırlık verildi. Fas'taki medreselerde okutulan Arapça ile ilgili eserlerin en önemlileri bu yıllarda kaleme alınmıştır. Kitâbü Sîbeveyhi'nin İbn Rüşeyd'e ait şerhi, Ebû Hazm el-Gırnâtî'nin Maḳṣûre'sine Muhammed es-Sebtî'nin yaptığı şerh, İbn Âcurrûm'un meşhur Âcurrûmiyye'si, İbn Mâlik'in Teshîlü'l-fevâʾid adlı eserine İbn Hânî es-Sebtî'nin yaptığı şerh ve İbnü'l-Murahhil'in el-Basṭ ve't-taʿrîf fî ʿilmi't-taṣrif'i bunların en önemlileridir.

Bu parlak günlerden sonra sönük geçen Vattâsîler zamanında bir gerileme gözlenmekle birlikte ardından gelen Sa‘dîler’in dil ve edebiyatı yeniden canlandırdıklarına şahit olunmaktadır. Devrin tanınmış edip ve şairleri arasında Ebû Fâris Abdülazîz b. İbrâhim el-Fiştâlî’den başka Muhammed b. Ali en-Nâbiga, Abdülhâlik b. Muhammed ed-Dilâî, Muhammed b. Muhammed ed-Dilâî el-Murâbıt ve Muhammed b. Hasan b. Ardûn’un adları anılabilir.

Fas edebiyatında XX. yüzyılın başlarından itibaren siyasî makale, hikâye ve roman türünde eserler verildiği görülür. Edebiyatta Allâl el-Fâsî, Muhammed b. Hassan el-Vezzân ve Saîd Hiccî’nin yazılarında 1940’lı yıllarda toplumun kültürel ve fikrî alanda uğradığı gerilemenin bir sonucu olarak hüzün ve elem hissedilir. Muhammed b. Abbâs el-Kibâc’ın derlediği antolojideki şiirler millî birlik ve geçmişe özlem duygularını yansıtmaktadır. Roman türünün temsilcilerinin başında Kāsım ez-Züheyrî, Abdurrahman el-Fâsî ve Abdülkerîm Gallâb gelmektedir. 1960’lı ve 1970’li yıllarda serbest şiir akımı başlamış, ancak oldukça yaygınlaşmasına rağmen sonradan gerilemiştir. Bu yıllardan itibaren gençliğin Rus, Doğu Avrupa ve Latin Amerika

edebiyatlarından yapılan tercümelere rağbet ettiği görülmektedir. Halvî ve Sülemî gibi sömürge döneminde adlarını duyuran edipler yanında hikâye, roman ve edebî tenkit alanında bağımsızlıktan sonra Rebî Mübarek, Abdülcebbâr es-Sühaymî, İdrîs el-Hûrî ve Muhammed Zefzâr gibi yeni isimler ortaya çıkmıştır.

4. Mimari. Fas’ta Roma ve Bizans mimarisini yansıtan eserlerin kalıntıları bugün hâlâ görülmektedir. İdrîsîler döneminde Fas şehrinde Câmiu’l-eşyâh ve Câmiu’ş-şürefâ yanında birçok han ve hamam inşa edildi: Fas’ın halen mevcut en önemli ve büyük camii olan Karaviyyîn’in yapımına da bu devirde başlandı. Murâbıtlar’a kadar ülkede Bizans sanatından etkilenmiş Berberî sanatı hâkim iken bu devirden itibaren Endülüs etkisi hissedilmeye ve bir Mağrib-Endülüs sanat üslûbu oluşmaya başladı. Endülüslü âlimler gibi sanatkârlar da devletin himayesinde idiler. Murâbıtlar döneminde mescid, sur, kale ve saray gibi yapılarda süsleme unsurlarından çok sağlamlığa önem verilmiştir. Merakeş’te yaptırılan Ali b. Yûsuf Camii, Alevîler zamanında Mevlây Süleyman tarafından yenilendiği için Murâbıt

özelliğinden birşey taşımamaktadır. Yine Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn tarafından 536'da (1141-42) Tilimsân'da yaptırılan ulucami aslî şekliyle bugüne ulaşabilmiş tek Murâbıt camiidir.

Muvahhidler yapıların büyüklük ve sağlamlığına önem vermekle birlikte süsleme konusunda daha fazla Endülüs sanatının etkisi altında kaldılar. Ya'kūb el-Mansûr zamanında yapımına başlanan Rabat'taki Hassan Camii tamamlanabilseydi Kuzey Afrika'nın en büyük ulucamii olacaktı. 183 x 139 ebadındaki on altı kapılı caminin ancak bazı bölümleri yanında yine tamamlanamamış minaresi zamanımıza ulaşmıştır. Bugün Burcu Hassan diye anılan ve yüksekliği 67, 5 m., duvar kalınlığı 2, 5 m. olan tamamen yontma taştan yapılmış minare 16, 20 x 16, 20 m. boyutlarındaki bir tabana oturtulmuştur. Merakeş'teki Kütübiye Camii, Mansûr Camii, Tâzâ Ulucamii ve Tinemlel Camii varlıklarını bugüne kadar koruyabilmiş önemli Muvahhidî eserleridir.

Endülüs sanatının en güzel örneklerinin verildiği Merînîler döneminde medrese yapımı yaygınlaştı; Fas'ta Hulefâiyyîn, Beyzâ, Sihrîc, Attârîn, Misbâhiyye, Bû İnâniyye, Selâ'da Tâlia medreseleri bunların başlıcalarıdır. Tilimsân yakınlarındaki Mansûre Camii, Ubbâd veya Sîdî Bü Medyen Camii ile Sîdî el-Halvî Camii de bu devrin diğer önemli dinî yapılandır. Mimari faaliyet bakımından nisbeten sönük geçen Vattâsîler devrinden sonra yeniden bir canlanma görülür. Endülüs tesirinin yanında Türk tesirinin de varlığını hissettirdiği Sa'dîler döneminde Merakeş'teki Kasrü'l-bedîden başka yine aynı şehirdeki Mevâsîn ve Bâbü Dükkâle camileri önemli yapılardır. XVII. yüzyılın hemen başlarında İspanya'dan çıkarılan son müslümanların da gelmesiyle Fas'ta Endülüs mimari ve süsleme sanatı daha fazla yaygınlık kazandı. Uzun süren Alevîler devrinde eski binaların yenilenmesi ve tamiri yanında yeni eserler de yapılmıştır. Özellikle Mevlây İsmâil ve Muhammed b. Abdullah zamanında inşa edilen birçok kale, sur ve burçtan başka Miknâs'taki Zeytûne, Sîdî Saîd, Bâbü'l-Berdaiyyîn, el-Câmiu'l-ahdar, Dârülbeyzâ'daki el-Mescidü'l-atîk, Tıtvân'daki el-Câmiu'l-kebîr, Rabat'taki Ebü'l-Ca'd, Süveyka ve Fas'taki Rasîf, Dîvân, Ebü'l-Hasan b. Gālib camileri bu dönemde yapılan eserlerden bazılarıdır.

5. Eğitim. Dinî eğitimin medreseler yanında zaviyelerde de yapıldığı Fas'ta bugün çoğu resmî olmak üzere birçok meslekî öğretim kurumu bulunmakta

ve ülkede ilkokuldan üniversite sonuna kadar ücretsiz bir eğitim sistemi uygulanmaktadır. Kayıtlı öğrenci sayısı 4.000.000 civarında olup aralarında birçok siyah Afrikalı ve Asyalı da bulunmaktadır. Eğitim dili Arapça olmakla birlikte bazı yüksek öğretim kurumlarında dersler sömürge dönemindeki gibi yine Fransızca verilmektedir. Fas, lise ve üniversite seviyesinde yabancı dil öğretimini ilk planda tutan ülkelerin başında gelmektedir. Okullarda değişik oranlarda din öğretimine yer verilmesi yanında edebiyat fakültelerinde de İslâmî araştırmalar yapılmaktadır. Aynı zamanda Fas, Merakeş, Tıtvân ve Agādîr şehirlerinde çeşitli fakülteleri bulunan Karaviyyîn Üniversitesi de İslâmî öğretime devam etmektedir.

Üniversitelerin sayısı ona ulaşmıştır ve bunların başlıcaları I. Muhammed, V. Muhammed, II. Hasan, Sîdî Muhammad Ben Abdullah, Karaviyyîn ve Kādî İyâz üniversiteleridir. Ayrıca çeşitli enstitüler bulunmakta, bu kurumlarda oldukça seviyeli bir şekilde matematik, mühendislik, tıp, tarım, madencilik ve veterinerlik eğitimi yapılmaktadır. Araştırma enstitülerinin hemen tamamı başşehirde olup bunların en üst düzeylisi el-Ekādîmiyyetü'l-melekiyye'dir.

Başşehirde gelecekte millî kütüphane olması tasarlanan bir genel kütüphane bulunmakta ve en önemli kısmını çoğunluğunu Arapça eserlerin meydana getirdiği yazmalar ve vesikalar bölümü teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra Fas'taki Karaviyyîn, Merakeş'teki İbn Yûsuf ve Tıtvân'daki millî kütüphaneler de önemli birer yere sahiptir ayrıca çok sayıda da özel kütüphane vardır. Buralardaki Arapça yazma eserler açısından Fas İslâm dünyasının en zengin ülkelerinden biri sayılır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Lavoix, Catalogue des monnaies musulmans, Paris 1891; V. Piquet, Les Civilisations du nord de l'Afrique, Paris 1917; E. Laoust, Mots et choses berberes, Paris 1920; P. Champion, Le Maroc et ses villes d'art, Paris 1927; E. Berth, Le Judäisme nord-africain, Constantine 1931; A. Bel, La Religion musulmane en Berbérie, Paris 1938; Bousquet, L'lslam maghrébin, Alger

1946; Muhammed b. Tâvît - Muhammed Sâdık Afîfî, el-Edebü'l-Mağribî, Beyrut 1960; Muhammed Haccî, ez-Zâviyetü'd-delâ᾿iyye, Rabat 1964; a.mlf., el-Hareketü'l-fikriyye bi'l-Mağrib fî ᶜahdi's-Saᶜdiyyîn, Rabat 1977-78, I-II; Hasan es-Sâih, Difâᶜ ᶜani's-sekâfeti'l-Mağribiyye, Dârülbeyzâ 1968; a.mlf., el-Hadâretü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib, Dârülbeyzâ 1406/1986; Ahmed Ziyâd, Lemehât min târîhi'l-hareketi'l-fikriyye bi'l-Mağrib, Dârülbeyzâ 1973; A. G. Hopkins, An Economic History of West Africa, London 1973; Abbas b. İbrâhim, el-İᶜlâm, I-X; Mohammed Benchekroun, La Vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides, Rabat 1974; Muhammed el-Menûnî, Varakât ᶜani'l-hadâreti'l-Mağribiyye fî ᶜasri Benî Merîn, Rabat 1979; Abbas el-Cerârî, el-Edebü'l-Mağribî min hilâli zevâhirih ve kadâyâh, Rabat 1979; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, Mezâhirü'n-nehdati'l-hadîsiyye fî ᶜahdi Yaᶜkub el-Mansûr el-Muvahhidî, Tıtvân 1402/1982; İbrâhim Harekât, el-Mağrib ᶜabre't-târîh, Dârülbeyzâ 1405/1985, I-III; a.mlf., et-Teyârâtü's-siyâsiyye ve't-fikriyye bi'l-Mağrib kable'l-himâye, Dârülbeyzâ 1985; a.mlf., es-Siyâse ve'l-mücteme ᶜa fi'l-ᶜasri's-Saᶜdî, Dârülbeyzâ 1408/1987; Ali Hâmid el-Mâhî, el-Mağrib fî ᶜasri's-Sultân Ebî ᶜİnan el-Merînî, Dârülbeyzâ 1986; Muhammed b. Ali ed-Dükkâlî, el-İthâfü'l-vecîz (Târîhu'l-ᶜAdveteyn) (nşr. Mustafa Bûşa'rek), Selâ 1406/1986.

İbrâhim Harekât

FAS

فاس

Fas’ın eski başşehri.

Ülkenin kuzeyinde Orta Atlas platosundaki Sâyis ovasında ve Zelağ (Zelâġ) dağının eteklerindeki Sebû ırmağı havzasında kurulmuştur. Sebû’nun önemli kollarından Fas ırmağının sağ ve sol kıyısı boyunca yayılmış olan şehir bugün Fâsülbâdî (Eski Fas) ve Fâsülcedîde (Yeni Fas) diye iki kısma ayrılır. Coğrafî konumu itibariyle kuzey-güney ve doğu-batı yönlerinde devam eden iki tabii ana yolun kesiştiği noktada bulunan Fas ülkenin en önemli tarihî şehirlerinden biridir ve çeşitli dönemlerde devletin, bazan da nüfuz kazanmış birtakım idarelerin merkezi olmuştur. Şehrin kuruluşuyla ilgili bilgiler birbirinden farklıdır. Ebû Ubeyd el-Bekrî ve diğer bazı müelliflere göre Fas’ın Endülüs mahallesi (adve) II. İdrîs tarafından 192’de (808), Karaviyyîn mahallesi ise 193’te (809) kurulmuştur. Bazı müellifler de şehrin yansını I. İdrîs’in ırmağın sağ kıyısına ve 172’de (789) Medînetü Fâs adıyla, diğer yarısını da bundan yirmi yıl sonra oğlu II. İdrîs’in ırmağın sol kıyısına ve Aliyye adıyla kurduğunu ileri sürmektedirler. Şehrin neden Fas ismiyle anıldığı tam olarak bilinmemektedir; Ravzü’l-kırtâs müellifi bazı rivayetler zikretmekteyse de bunların tamamında efsanevî bir hava vardır.

Fas tarih boyunca çeşitli alanlarda büyük bir gelişme göstermiştir ve bunun sebebi mevkiinin çok sulak olmasıdır. Toprağı verimli hale getiren, yüzlerce değirmeni çalıştıran ve halka hiçbir zaman sıkıntı çektirmeyen suyun kaynağı Cevahir vadisi de denilen Fas vadisinden akan ırmaktır. İdrîsîler zamanında (789-926) döşenen ve XX. yüzyıla gelinceye kadar fevkalâde randımanlı hizmet gören su şebekesiyle ilgili olarak 1127 (1715) tarihinde kaleme alınan bir belge (Abdülkādir Zemâme, sy. 31, s. 143-150), suyun çehre dağıtımı hakkında çok ince ayrıntılar vermektedir. Fas ırmağı ve birleştiği Sebû Ortaçağ’da iktisadî canlılığa ve Fas’ın diğer şehirlerle, hatta dış ülkelerle mübadeleye dayalı ticarî faaliyetlerini geliştirmesine de yardımcı olmuştur.

Fas şehrinde kuruluşundan beri Araplar'la Berberîler birlikte yaşamaktadır. Araplar'ın bir kısmı İfrîkıye'den (Tunus), Endülüs'ten ve hatta Irak'tan gelmişlerdir. I. Hakem devrinde (796-822) Kurtuba'da (Cordoba) ortaya çıkan Rabaz ayaklanmasının arkasından binlerce Arap buraya göç etmiş ve sonradan Endülüs mahallesi denilen kesime, Kayrevan'dan gelenler de Karaviyyîn mahallesi adını alan kesime yerleştirilmiştir. Bunlar arasında zaman zaman çatışmalara varan geçimsizlikler meydana gelmiştir. 312 (924) yılında Mûsâ b. Ebü'l-Âfiye ez-Zenâtî tarafından işgal edilen Fas İdrîsîler'in idaresinden çıktı ve ertesi yıl Fâtımîler'e bağlandı. 322'de (934) Endülüs Emevîleri'nin nüfuz alanına giren şehir, daha sonra Cevher es-Sıkıllî ve Zîrî b. Menâd es-Sanhâcî vasıtasıyla yeniden Fâtımîler'in eline geçti (349/960). Ancak Fâtımî yönetimi çok sürmedi ve 973'te Emevîler tekrar duruma hâkim oldular. Emevî-Fâtımî rekabetini Emevî-Zenâte rekabeti takip etti. Önceleri Büyük Zenâte kabilesinden Zîrî b. Atıyye el-Mağrâvî'ye bağlı kalan şehir onun ardından Mağrâve, Benî İfren ve Miknâse kabileleri arasında hâkimiyet mücadelesine sahne oldu. Sonraları Miknâse kabilesi çekişmeden vazgeçtiği halde diğer ikisi Fas'ın Murâbıt hâkimiyeti altına girdiği tarihe kadar (462/1070) mücadeleye devam etti. Zenâteler Fas'ın iktisadî ve stratejik konumunu daha iyi değerlendirdiler; zira mevkii itibariyle onların Doğu Mağrib (Fas) boyunca Sicilmâse'ye kadar yayılmalarına imkân veriyordu. Fas'ın Murâbıtlar'ın eline geçtiği dönemde yaşayan Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094) burayı yahudi iskânın yoğun olduğu, 300'den fazla değirmenin ve yirmiden fazla hamamın bulunduğu bir şehir olarak tanıtır. Yahudilerin faaliyetlerine de temas eden Bekrî onların buradan diğer ülkelere gidip geldiklerini yazmakta ve o dönemin Fas'ında oynadıkları ekonomik rolü vurgulamaktadır.

Merakeş'in başşehir olmasından sonra Fas'ın siyasî yönden gerilediği, buna karşılık iktisadî ve içtimaî hayattaki rolünün artarak devam ettiği görülmektedir; özellikle meşhur coğrafyacı İdrîsî'nin (ö. 560/1165) vermiş olduğu bilgiler bu doğrultudadır. XI. yüzyılda Kurtuba ve Kayrevan'dan gelerek buraya yerleşen gruplar şehirdeki kültürlü ve meslek sahibi nüfusun artmasını sağlamıştır. Fas 541 (1146) yılında Muvahhidler'in hâkimiyetine geçti ve yaklaşık bir asır devam eden bu dönemde önemli bir medeniyet seviyesine ulaştı. Abdülvâhid el-Merrâküşî Fas'ın bu dönemdeki durumunu anlatırken halkının son derece zeki, medenî ve zarif, dillerinin ise bölgenin

en fasih dili olduğunu söyler; buranın verimliliğinden bahsettikten sonra da Murâbıtlar'ın Masmûde kabilesini kontrol edebilmek için Fas'ın yerine Merakeş'i başşehir yaptıklarını anlatır. XII. yüzyılın ilk yarısındaki Fas hakkında geniş bilgi veren İdrîsî, şehrin önemli bir ırmakla birbirinden ayrılmış iki kısımdan meydana geldiğini ve Karaviyyin kısmında Endülüs kısmına göre daha bol su bulunduğunu, görkemli bir mimariye sahip şehrin son derece temiz göründüğünü, çevrede bulunan çok sayıda değirmenin, saray ve evlerde devamlı akan çeşmelerin dikkat çektiğini, topraklarının çok mümbit, havasının temiz ve halkının müreffeh olduğunu belirtmektedir (Ṣıfatü'l-Maġrib, s. 86-87).

648'den (1250) itibaren Merînîler'in idaresine geçen Fas tekrar başşehir olarak seçildi. Burası yerli halka, göçmenlere ve askerî unsurlara dar gelmeye başlayınca Ebû Yûsuf Ya'kūb yakında başka bir şehrin kurulmasını emretti (674/1275). Önceleri MedînetüIbeyzâ, daha sonra Fâsülcedîde adı verilen bu yeni

şehirde saltanat sarayı, şehzadelere ait köşkler, göz kamaştırıcı binalar, sultanın atlarına mahsus ahırlarla muhafız birliği için kışlalar, cami, darphâne ve bir su kemeri inşa edildi. Yahudilere de özel bir mahalle ayrılmış, ancak binaların o dönemde tamamlanamaması sebebiyle bunların büyük bir kısmının yeni evlerine taşınması XV. yüzyılın başlarına kadar gecikmiştir. XIV. yüzyıldan itibaren Endülüs'ten gelen sermaye ve meslek sahibi yahudiler Fas'taki ticarî hayatta çok önemli rol oynadılar; hatta sarayın siyaseti üzerinde de etkili olmaya başlayarak bir zaman sonra bazı vezirlikler ve önemli mevkiler elde edip mutlak nüfuzlarıyla Merînîler'in idareden uzaklaştırılmasına yol açtılar. Tarihinin en parlak günlerini Merînî idaresinde yaşayan Fas'ta muhtelif sanat dalları ortaya çıktı, özellikle Endülüs tarzı mimari ve süsleme sanatı yayılmaya başladı. Bütün Mağrib'i etkisi altına alan bu tarz, bazı değişikliklerle birlikte orijinal çizgisini koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Bu dönemde ilmî faaliyetlerde de büyük gelişme olmuş, çok sayıda medrese inşa edilerek Mâlikî fıkhı yaygınlaştırılmıştır. Karaviyyîn Camii vakıflar sayesinde büyük bir ilim merkezi haline geldi; burada özel kitapları ve dersleri olan ilmî kürsüler kuruldu.

XVI. yüzyılın ortalarında Fas sembolik olarak Osmanlı Devleti'ne bağlı

kalan Vattâsîler'in hakimiyetindeydi. Bu dönemde (1471-1549) şehir sosyal açıdan tam anlamıyla çökmüştür; hastahane ve hanların sayısının azaldığı, Endülüs'teki son İslâm devletinin yıkılışı ve Portekizliler'le İspanyollar'ın Mağrib sahillerini eie geçirmeleri üzerine fikrî hayatın da gerilediği görülür. İktidar Sa'dîler'in eline geçtikten sonra (1549) Masmûdeler'e yakınlığı sebebiyle Merakeş merkez olarak seçilmişse de Fas'a özellikle iktisadî bakımdan büyük önem verilmiştir. Fakat Ahmed el-Mansûr'un ölümüyle (1012/1603) Fas'a hâkimiyet konusunda oğulları arasında kanlı mücadeleler patlak verdi. Altmış yıl devam eden ve Fas tarihinin en karanlık devrini teşkil eden bu karışık dönem sonunda şehir mahallî bir ailenin eline geçti. Ardından Filâlîler'den Mevlây Reşîd el-Alevî burayı istilâ ederek karışıklıklara son verdi (1667) ve bir restorasyon dönemi başlattı. Yerine geçen kardeşi Mevlây İsmâil'in uzun iktidarı sırasında (1672-1727) idare merkezinin Miknâs'a taşınması ve bazı karışıklıklar yüzünden şehir geriledi. Onun ölümü üzerine çocuklarının birbirleriyle mücadeleye girmeleri otuz yıl sürecek yeni bir anarşi dönemini başlattı ve bu kargaşa ancak 1757'de III. Muhammed'in tahta çıkmasıyla sona erdi.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fas ekonomik açıdan yavaş yavaş dünyaya açılmaya başladı. Avrupalı ve Amerikalı pek çok tüccar buraya gelerek yerleşti; ayrıca Sultan Mevlây I. Hasan (1873-1895) bazı sanayi tesisleri kurdu ve imar faaliyetinde bulundu. XX. yüzyılın başında şehir yeni bir döneme girdi. 1907'de bazı karışıklıklar çıktı ve Mevlây Abdülazîz'in 1908'de iktidardan düşmesinde Fas halkı aktif rol oynadı. Yeni sultan Mevlây Abdülhafîz'in ağır vergiler koymasına sert tepki gösterilmesi ve Şubat 1911'de isyan çıkması üzerine zor durumda kalan sultan Fransa'dan yardım istedi. Gönderilen General Moinier kumandasındaki ordu şiddetli çarpışmalardan sonra Fas'a girdi ve duruma hâkim oldu (21 Mayıs 1911); bu bir Avrupa ordusunun Fas halkı ile ilk teması idi. Fâsül-cedîde'nin güneyine yerleşen Fransız askerleri, 30 Mart 1912 tarihinde Fransa ile Fas arasında bir himaye (protektora) antlaşmasının imzalanmasında etkin rol oynamışlardır. Himaye yönetiminin başlaması üzerine Fas'taki askerî birliklerle Berberî kabileleri ayaklandılarsa da şehri Fransız hâkimiyetinden kurtaramadılar.

Bağımsızlığın elde edilmesinden sonra Fas vilâyetinin merkezi olan ve bugün ülkenin üçüncü büyük şehrini teşkil eden Fas, zenginlerin ve çalışan

kesimin çoğunun Dârülbeyzâ'ya göç etmesi sebebiyle ekonomik yönden geriledi. Aynı zamanda Mağrib'in her tarafında açılan üniversite ve enstitüler buranın ilmî merkez olma özelliğini de gölgeledi; bilhassa bunu eski Karaviyyîn Üniversitesi'nin modern bir hal alması çok etkiledi.

Fas şehrinde kurulduğu İdrisîler döneminden itibaren cami, medrese, han ve hamam gibi birçok tarihî eser inşa edilmiştir. İdrîsîler'in yaptırdığı ilk binalar Câmiü'l-eşyâh (192/808), Câmiü'ş-şürefâ (Câmiü'l-eşrâf, 193/809), Câmiu Fâtıma (242/857) ve Câmiu Endelüs'tür (245/859-60). Câmiu Fâtıma'nın adı Zenâteler tarafından Karaviyyîn olarak değiştirildi ve Câmiu Endelüs ile birlikte genişletilerek her ikisi de bulundukları mahallelerin en büyük iki camii haline getirildi. Karaviyyîn Camii bugünkü şekline Murâbıtlar'dan Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn zamanında kavuştu. Muvahhidler şehrin etrafını kuşatan bir sur inşa ettiler. Bu surun Bâbü Mahrük ve Bâbü Cîse, daha sonra Merînîler'in Fâsülcedîde kesiminde yaptırdıkları surun da Bâbüssemmârîn, Bâbüddekâkin ve Bâbülmahzen adlarını taşıyan kapıları günümüze kadar gelmiştir. Şehirde Merînîler döneminde inşa edilen camilerin en önemlileri Hamrâ, Lellâ Zehr ve Lellâ Garibe, medreselerin en önemlileri ise Saffârîn, Attârîn, Bû İnâniyye, Misbâhiyye ve Sihrîc'dir. Sa'dîler'den de bugüne iki burç ulaşmıştır. Filâlîler'le birlikte yeni mimari eserler ortaya çıktı; çok sayıda cami ve medrese yapılırken eskileri de onarıldı. Yeni yapılan camilerin başlıcaları Bâbü Cîse, Resîf, Siyâc ve Mevlây Abdullah, medreselerin en önemlisi de Şerrâtin'dir; bu dönemde birçok türbe de inşa edilmiştir. Fas bugün UNESCO tarafından milletlerarası tarihî şehir statüsüne alınmış durumdadır.

Fas dericilik, bakırcılık, dökmecilik gibi el sanatlarını yaşatmış, özellikle adını ülkenin Batı dillerindeki karşılığından (Maroc) alan maroken (kırmızı keçi derisi)

ve yine adını Fas'ın Batı dillerindeki telaffuzundan (Fes, Fez) alan fes yapımında dünyaca ün kazanmıştır. Bugün dokumacılık, mutfak eşyası, süt ürünleri ve maden suyu şişelemesi gibi modern iş kotları ve sanayi dallarına da sahiptir. Ağaç ve alçı üzerine oymacılık ve bina süsleme sanatlarında ise eskiden olduğu gibi liderliğini sürdürmektedir. Şehrin 1926da 81.172, 1952'de 179.400 ve 1982'de 448.823 olan nüfusu 1987 yılında 631.000 idi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 89, 154; Bekrî, el-Mesâlik (nşr. de Slane), Paris 1965, s. 115; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, IV, 230-231; Abdülvâhid el-Merrâkûşî, el-Muʿcib fî telhîsi ahbâri’l-Mağrib, Kahire 1368/1949, s. 357; İbn Ebû Zer, Ravzü’l-kırtâs (nşr. M. el-Hâşimî el-Filâlî), Rabat 1355/1936, I, 44, 48, 50; İbnü’l-Hatîb, Miʿyârü’l-ihtiyâr (nşr. M. Kemâl Şebâne), Muhammediye, ts, (Matbaatü Fedâle), s. 172-179; ez-Zahîretü’s-seniyye (nşr. İbn Ebû Şeneb), Cezayir 1339/1920, s. 186-188; İbn Haldûn, el-ʿİber, VII, 401-402; Kalkaşendî, Subhu’l-aʿşâʾ, V, 148-152; Himyerî, er-Ravzü’l-miʿtâr, s. 434-435; Vezzân ez-Zeyyâtî, Description de l’Afrique (trc. A. Epaulard), Paris 1956, I, 179-241; Meşâhîru aʿyâni Fâs (nşr. Abdülkâdir Zemâme, el-Bahsü’l-ʿilmî, sy. 4-5 içinde), Rabat 1964; Ali el-Ceznâî, Zehretü’l-âs fî binâʾi medîneti Fas, Rabat, el-Hizânetü’l-âmme; İdrîsî, Sıfatü’l-Mağrib (Fransızca kısmı), s. 86-87; Géographie d’Abaulféda, II/1, s. 170, 171, 172, 186-187; Kâdirî, Neşrü’l-mesânî, I-IV; Selâvî, Kitâbü’l-İstiksâ, I, 199; Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, Selvetü’l-enfâs fî men ukbire mine’l-ʿulemâʾ ve’s-sulehâʾ bi-Fâs, Fas 1335/1916; A. Bel, Les Industries de la céramique à Fes, Paris 1918; a.mlf., Inscriptions arabes de Fès, Paris 1919; P. Champion, Le Maroc et ses villes d’art, Paris 1927; G. Lucas, Fès dans le Maroc moderne, Rabat 1937; R. Le Tourneau, Fès avant le protectorat, Rabat 1949; a.mlf., Fez in the Age of the Marinids, Oklahoma 1961; a.mlf., “Fas”, EI² (Fr.), II, 837-840; Abdülhâdî et-Tâzî, Câmiʿu’l-Karaviyyîn, Beyrut 1972, I-III; T. Burckhardt, “Fez”, The Islamic City (ed. R. B. Sergeant), Paris 1980, s. 166-176; a.e.: İslâm Şehri (trc. Elif Topçugil), İstanbul 1992, s. 231-244; İbrâhim Harekât, el-Mağrib ʿabre’t-târih, Dârülbeyzâ 1405/1984, II, 131; a.mlf., et-Teyârâtü’s-siyâsiyye ve’l-fikriyye bi’l-Mağrib kable’l-himâye, Dârülbeyzâ 1985; Muhammed Mezzin, Fâs ve bâdiyetühâ, Rabat 1406/1986; N. Ziyâde, “Medînetü Fâs fi’t-târîh”, Ebhâs, XVIII/1, Beyrut 1965, s. 78-90; R. Blachère, “Fès chez le géographes arabes du Moyen âge”, Analecta, Damas 1975, s. 541-548; Abdülkâdir Zemâme, “Vesîka hadâriyye ʿan şebeketi tevzîʿi’l-miyâh fî Fâsi’l-kadîme”, el-Bahsü’l-ʿilmî, sy. 31, Rabat 1400/1980, s. 141-150; E. Levi - Provençal, “Teʾsîsü medîneti Fâs” (trc. Saîd en-Neccâr - Ahmed el-

Yâbûrî), a.e., sy. 31 (1400/1980), s. 157-183; H. Terrasse, “Fas” (Monuments), EI² (Fr.), II, 840-842.

İbrâhim Harekât

FAS ŞERİFLERİ

Hz. Hasan’ın soyundan gelen ve II. (VIII.) yüzyılın sonlarından günümüze kadar Fas’ta yönetime hâkim olan hânedanlar

(bk. FİLÂLÎLER; HASENÎLER; İDRÎSÎLER; SA‘DÎLER).

FASD

(bk. HACAMAT).

FÂSIK

الفاسق

İlâhî emirlere itaatten ayrılıp âsî olan mümin veya kâfir anlamında kelâm ve fıkıh terimi.

Sözlükte “hurma ve benzeri şeyler için kabuğunu yırtıp çıkmak; belirli bir sınırı aşmak” anlamına gelen fısk veya füsûk kökünden türemiş bir sıfat olan fâsık, değişik mezheplere mensup âlimlerce yapılmış farklı tarifleri bulunmakla birlikte terim olarak “haktan sapan, Allah’ın emirlerine itaatten ayrılan âsi mümin veya kâfir” diye tanımlanabilir.

Fâsık kelimesinin Câhiliye döneminde terim olarak kullanılmadığı bilinmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de kök halinde yedi, çekimli fiil olarak on ve fâsık şeklinde de (ikisi tekil, diğerleri çoğul) otuz yedi yerde geçmektedir. Bazı âyetlerde yahudiler, hıristiyanlar, müşrikler ve münafıklardan söz edilirken çoğunun fâsık olduğu bildirilir (meselâ bk. el-Bakara 2/99; Âl-i İmrân 3/110; el-Mâide 5/47, 59; et-Tevbe 9/67). Diğer bazı âyetlerde ise fısk ve füsûk müminlere nisbet edilir (bk. el-Bakara 2/197, 282; en-Nûr 24/4). Âyetlerde belirtildiğine göre Allah fâsıklardan razı olmaz, yaptıkları malî hayırları kabul etmez ve kendilerini hidayete erdirmez; onları dünyada cezalandırdığı gibi âhirette de cehenneme atar. Yine bir kısım âyetlerde müminin fâsıkla eşit tutulmayacağı, Allah’ın indirdiği hükümlerle hükmetmeyenlerin fâsık olduğu ve Kur’an’ı fâsıkların inkâr ettiği bildirilir ki bunlar kâfirler için verilmiş hükümlerdir. Bir grup âyette de leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilmiş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanıp ölmüş, canavarlarca parçalanmış hayvanların etinin yenmesi ve fal okları ile kısmet aranması fısk olarak nitelendirilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fsḳ” md.). Bu âyetleri tefsir eden âlimler Kur’an’da fıskın “inkâr etmek (küfr), şirk dışındaki günahları işlemek, yalan söylemek, sövmek, lakap takmak, Hz. Peygamber’in emrine muhalefet etmek” gibi mânalara geldiğini belirtmişlerdir (Taberî, IV, 135-140; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 464-465).

Fısk ve fâsık kelimeleri hadislerde ve sahâbe sözlerinde de geçmektedir. Hz. Peygamber mümine sövmenin günah (füsûk) olduğunu ve fıskla itham edilen kişinin fâsık olmaması halinde bu sıfatın itham edene döndüğünü söylemiş (Buhârî, "Edeb", 44; Müsned, V, 181), nimetlere şükretmeyen ve belâlara tahammül göstermeyen kadınların fâsık ve dolayısıyla cehennemlik olduklarını, deccâl Medine'ye girdiğinde bütün fâsık ve münafıkların onun yanında yer alacağını haber vermiştir (Müsned, III, 428; IV, 338). Ashaba nisbet edilen bazı rivayetlerde onların Harûriyye'yi (bk. HÂRİCÎLER) fâsık olarak nitelendikleri, âlimlerin fâsık olması durumunda sosyal dengenin bozulacağı ve fıskın çeşitli mertebelerinin bulunduğunu söyledikleri belirtilmektedir (Buhârî, "Tefsîr", 18/5; Dârimî, "Mukaddime", 29; İbn Mâce, "Fiten", 21; Tirmizî, "Îmân", 15).

Kelâm ilminde fâsık terimine ilişkin tartışmalar II. (VIII.) yüzyılın başlarına kadar uzanır ve özellikle dinî statüleri açısından fâsıkların durumu "vaîdü'l-füssâk" başlığı altında incelenir. Fâsık kavramı etrafındaki tartışmaların müslümanlar arasında ihtilâfa konu teşkil eden ilk problemlerden olduğu kabul edilir (İbn Teymiyye, III, 182).

Hasan-ı Basrî, bazı Selef âlimleri ve Bekriyye'ye göre fâsık münafıktır. Zira fâsık, azabı gerektiren günahlar işlemek suretiyle Hz. Peygamber'i tasdik ettiğine dair verdiği sözde durmamıştır. Nitekim Resûl-i Ekrem yalan söylemenin münafıklık âlameti olduğunu belirtmiştir (Teftâzânî, II, 190). Ancak Hasan-ı Basrî'nin daha sonra bu görüşünden döndüğü söylenir (Sâbûnî, s. 80).

İlk defa Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyen müminin iman çerçevesi dışına çıktığını, fakat tasdik ve ikrar rükünlerini koruduğu için kâfir statüsüne girmeyip imanla küfür arasında yer alan fısk mertebesinde bulunduğunu ileri sürmüş ve bu görüşünün müslümanların icmâına dayandığını savunmuştur. Ona göre büyük günah işleyen kimse için Hasan-ı Basrî fâsık münafık,

Hâricîler fâsık kâfir, Mürcie fâsık mümin, Şîa nimet küfrü içinde bulunan fâsık demek suretiyle onun fâsık olduğu hususunda birleşmişlerdir. Buna göre âlimlerin ihtilâf ettikleri hususlar bir yana bırakılıp ittifak noktaları ele

alındığı takdirde büyük günah işleyenin fâsık kabul edilmesi gerektiği ortaya çıkar. Vâsıl b. Atâ'nın bu görüşü ortaya koymasından sonra İslâm âlimleri fısk ve fâsık kavramları üzerinde önemle durmaya başlamışlardır. Mu'tezile âlimleri fıskı genellikle zina etmek, içki içmek, kasten adam öldürmek, hırsızlık yapmak gibi dinin büyük günah saydığı fiilleri işlemekten ibaret kabul etmişler ve bunları irtikâp edeni fâsık diye nitelemişlerdir. Bununla birlikte farklı görüşlere sahip Mu'tezile âlimleri de vardır. Meselâ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre İslâm'ın şiarından sayılan namaz, oruç ve hac gibi farzları yerine getirmeyenler fâsıktır. Ebû Hâşim el-Cübbâî sınırı daha da genişleterek farzları terkeden herkese fâsık adını vermiştir. Bu anlayışa bağlı olarak Mu'tezile âlimlerinin bir kısmı meşru halifeye karşı isyan etmeyi fısk kabul etmişler, dolayısıyla Hz. Ali'ye başkaldıran Muâviye'ye fâsık nazarıyla bakmışlardır (İbnü'l-Mürtezâ, el-Ḳalâʾid, s. 79). Mu'tezile'ye göre fâsıkın dinî durumunu "menzile beyne'l-menzileteyn" ilkesi belirler. Bu ilkeye göre bir kişi ya kâfir ya mümindir veya ne mümin ne de kâfir olup imanla küfür arasında bir yerdedir; bu üçüncü durumda olan kimseye fâsık denir. Zira, "Allah küfrü, fıskı ve isyanı size çirkin göstermiştir" (el-Hucurât 49/71) meâlindeki âyette belirtildiğine göre küfür fiilini işleyen kimse kâfirdir: bu âyette isyan küçük günahları ifade eder; fısk da büyük günahı karşılayan bir kavramdır. Şu halde fâsıklar imanın da küfrün de dışında kalan üçüncü bir zümreyi teşkil eder. Bu sebeple fâsık mümin değildir; tövbe etmeden öldüğü takdirde âhirette kâfirlerle aynı muameleye tâbi tutularak ebediyen cehennemde kalır. Fâsıklar âhirette şefaatten de faydalanamaz. Çünkü Mu'tezile'nin görüşüne göre büyük günah işlemeyi alışkanlık haline getiren kimselere şefaat etmek mâkul değildir.

Mu'tezile'nin çoğunluğu fâsıkın mümin olmadığına dair pek çok delil ileri sürmüştür. Buna göre âyetlerde müminle fâsıkın eşit olmadığı ve fâsıkların cehenneme gireceği (es-Secde 32/18, 20), Allah'ın koyduğu sınırların dışına çıkanların cehenneme atılacağı, dolayısıyla fâsıkların da bu sınırları aştığı (en-Nisâ 4/14), fâsıkları da kapsamına alan mücrimlerin cehennem azabında kalacakları (ez-Zuhruf 43/74) bildirilerek fâsıklar vaîde konu teşkil etmişlerdir. Va'd âyetleri ise sadece müminleri kapsamına almış, yaptıkları günahlar iyiliklerini yok ettiğinden fâsıkları kapsam dışında bırakmış ve sonuçta tövbe etmedikçe onların affedilmeyeceğine işaret edilmiştir (en-Nisâ 4/31). Hadislerde zina, içki, hırsızlık gibi fiilleri

işleyenlerin mümin olmadıkları açıkça ifade edilmiştir. Fâsıkın mümin diye nitelendirilmesi bir bakıma onun kötülüğe teşvik edilmesi anlamına geldiği gibi, ilâhî buyruklara itaat etmediğinden iyi hasletleri kalmayan fâsıkın âhirette mükâfat görmesi de akla uygun değildir (Kādî Abdülcebbâr, s. 630, 647-649, 660-667, 683-686, Nesefî, II, 769; Teftâzânî, II, 189). Mu'tezile'ye göre halkının çoğu fâsıklardan oluşan ülke dârü'l-fısktır, bu ülkede yaşayan müminlerin hicret etmesi gerekir. İslâm dinine mensup olan bir fâsık mümin sayılmamakla birlikte nikâh, miras gibi dünyevî hükümler bakımından mümin muamelesine tâbi tutulur.

Hâricîler büyük günah işleyen herkesin fâsık, her fâsıkın da kâfir olduğunu ileri sürerler. "Artık bundan sonra kim inkâr ederse işte onlar fâsıklardır" (en-Nûr 24/55); "Münafıklar fâsıklardır" (et-Tevbe 9/67); "Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar kâfirlerdir... fâsıklardır" (el-Mâide 5/44, 47) meâlindeki âyetlerde her fâsıkın kâfir olduğu bildirilmiştir.

Şîa'ya göre fâsık nefsânî arzularını tatmin amacıyla büyük günah işleyen kimsedir. Fâsık dinin emir ve yasaklarını hafife alacak derecede günaha dalar, te'vil edilemeyecek şekilde fıskını izhar ederse kâfir olur.

Mürcie'ye göre büyük günah işleyen mümine mutlak mânada olmasa da fâsık denilebilir. İmanın mahiyeti tasdikten ibaret olduğuna göre fâsık müminin imanı eksik değil tamdır.

Selefiyye âlimleri fısk ve fâsık terimlerini benzer şekillerde tarif etmekle birlikte farklı görüşler ileri sürenler de olmuştur. İbn Hazm fıskı müminin farzları terkedip kötü ameller işlemesi diye açıklamıştır. Aynı âlim imanın farklı mânalar için kullanılan bir terim olduğunu düşünür. Buna göre küfrün zıddına da fıskın zıddına da iman denir. Büyük günah işleyen kimse, amel mânasındaki imanın zıddı olan fıska düşmüş sayılır. Küçük günahlar ise fısk kapsamına dahil değildir. Dolayısıyla fısk ile küfür farklı muhtevalara sahiptir. Şu halde fâsık büyük günah işleyen mümine verilen isimdir. Fâsık olan mümin kâmil olmayan bir mümindir (el-Faṣl, III, 255, 274, 279-280). Fısk inkâr etmeyi ve günah işlemeyi kapsayan bir kavram olduğundan her kâfir fâsıktır, fakat her fâsık kâfir değildir. İbn Hazm, Allah'a ve peygamberine karşı çıkma maksadı taşımadan hatalı teviller yapanları ve ashaba sövenleri de fâsık kabul etmiştir (a.e., III, 300, 301). Ebû Ya'lâ el-

Ferrâ “mümin fâsık” (el-fâsıku’l-millî) ifadesini kullanarak mutlak fâsık olan kâfiri müminden ayırmıştır. Ona göre mümin olan fâsık iman esaslarını benimseyip dil ile ifade ettiği halde namaz dışındaki farzları terkeden, haramları işleyen kimsedir ve imanı eksiktir. Zira amel imanın unsurlarından biridir. Böyle bir mümine dindar, muttaki, muhlis gibi sıfatlar verilemez. Bunlara emir bi’l-ma‘ruf ve nehiy ani’l-münker ilkesinden hareketle öğüt verilmelidir. Fâsık müminin muhalefeti icmâın teşekkülünde dikkate alınmaz (el-Muʿtemed, s. 188-189, 196, 272-273). Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, küçük günahları da fıskın kapsamına alarak her günahkârı fâsık kabul etmiş görünmektedir (Zâdü’l-mesîr, I, 211). Takıyyüddin İbn Teymiyye, mümin olan fâsık konusunda İbn Hazm ve Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın görüşlerine katılmıştır. M. Reşîd Rızâ ise fıskı “yasaklanmış fiillerden birini yapmak suretiyle şeriatın koyduğu sınırların dışına çıkma” şeklinde tarif etmiştir. Ona göre Kur’an’da üzerinde durulan fısk, Allah’ın yaratıkları hakkında koyduğu fıtrat ve hidayet çizgisinden ayrılmaktır. Şer’î bir terim olarak küfrün dışındaki günahlardan birini işleyen kimseye fâsık denir (Tefsîrü’l-menâr, I, 238-239, 395).

Eş‘ariyye âlimlerinin fısk ve fâsık terimlerine ilişkin açıklamaları da az çok farklılık gösterir. Bâkıllânî’ye göre fısk ilâhî emirlere isyan edip hak yoldan çıkmaktır. Fâsık ise sürekli fısk içinde kalan ve büyük cezaya müstahak olan kişiyi ifade eder (Semîre Ferhat, s. 342-343). Abdülkāhir el-Bağdâdî, günah (mâsiyet) çeşitlerinden biri olarak gösterdiği fıskı “büyük günah işlemek veya mazereti bulunmaksızın farzları terketmek” diye tanımlamıştır (Uṣulü’d-dîn, s. 268). Fahreddin er-Râzi’ye göre fısk dinin koyduğu

sınırların dışına çıkmaktır. Bütün günahlar fıskın kapsamına dahildir. Fâsık, Allah’a itaat etmekten büyük ölçüde çıkıp dinin sınırlarını aşan kimsedir (Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 200; V, 165). Râgıb el-İsfahânî’ye göre az veya çok olsun her günah fısktır. Fâsık ise şeriatın hükümlerini benimseyip ikrar ettikten sonra bunların tamamını veya bir kısmını ihlâl eden kimsedir. Kâfire de fâsık denilir (el-Müfredat, “fsḳ” md.). Teftâzânî ise fıskı “herhangi bir ilmî te’vile dayanmadan büyük günah işlemek veya küçük günahları çokça yapmak” şeklinde tanımlayarak halifeye karşı isyan etmeyi fısk kapsamı dışında tutmuş, buna karşılık Ehl-i sünnete muhalif olan ehl-i bidatı fâsık hükmünde kabul etmiştir (Şerḥu’l-Maḳāṣıd, II, 198). Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, Eş‘ariyye âlimlerinin fâsık mümini de kâmil mümin kabul

ettiklerini, araya te’vil yöntemini koyarak ölçüyü genişlettiklerini ve bazı Eş‘arîler’in icmâda fâsıkın muhalefetine itibar ettiklerini kaydeder (el-Muʿtemed, s. 188, 268, 272).

Mâtürîdiyye’ye gelince, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye göre fâsık kelimesi tıpkı fâcir gibi mutlak olarak kullanıldığı zaman kâfir anlamına gelir. Bununla birlikte fısk verilen emrin dışına çıkmak demektir ve müminin de bazan ilâhî emirlerin dışına çıkması mümkün olduğundan fâsık her zaman kâfirle eş anlamlı kabul edilmemelidir; zira büyük günah işleyen mümin karşılığında da kullanılır (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 334, 337, 343, 353). Ebü’l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdî’nin görüşlerine açıklık getirerek fâsıkı “mutlak fâsık” ve “mümin fâsık” olarak iki kısma ayırmıştır. Mutlak fâsık ilâhî emirlere hiçbir noktada itaat etmeyen ve her bakımdan âsi olan kimsedir ki buna kâfir denir. Mümin fâsık ise iman esaslarını tasdik ettiği halde tembellik, gaflet ve şehvet sebebiyle ilâhî buyruklardan birine itaat etmeyen kişi olup sadece bir veya birkaç noktada fısk içinde bulunur. Bu tür bir itaatsizlik sahibinin imanını yok etmediğinden bu mânadaki fâsık mümindir (Tebṣıratü’l-edille, II, 768, 770). Bir kısım Mâtürîdî âlimlerine göre icmâın oluşmasında fâsık müminin muhalefetine itibar edilir (Ebû Ya‘lâ, s. 272).

Fâsık ve fısk terimlerinin tarifleriyle kapsamları konusunda bazı farklı görüşler benimsemelerine rağmen hemen bütün Ehl-i sünnet âlimleri ehl-i kıbleden olan fâsıkın mümin olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Sünnî âlimleri bu görüşlerini, naslarda şirk ve inkâr dışındaki günahların imanı yok ettiğinin bildirilmemesi, bazı âyetlerde fısk ile eş anlamlı olan zulmü (günah) Allah’ın affedeceğinin açıklanması (er-Ra‘d 13/6), fısk içinde mütalaa edilen günahları işleyenlerden mümin adının kaldırılmaması (el-Hucurât 49/9), müminlerin salih olan ve olmayan gruplarına ayrılması (et-Talâk 65/2; et-Tahrîm 66/4), ehl-i kıbleden olan fâsıklara dünyevî işlerde müslüman muamelesi yapılıp mürted sayılmaması gibi delillere dayandırmışlardır (bk. KEBÎRE). Sünnî âlimlerine göre fâsık mümin işlediği günaha göre kısas, had, ta‘zîr vb. cezalara çarptırılır. Tövbe etmeden öldüğü takdirde durumu Allah’ın iradesine bağlı olup dilerse doğrudan doğruya veya şefaatçilerin şefaatiyle onu affeder, dilerse cehennemde azaba uğrattıktan sonra cennete koyar.

Fâsık hakkında Hasan-ı Basrî, Mu‘tezile, Havâric, Şîa ve Mürcie tarafından

ileri sürülen görüşler Ehl-i sünnet âlimlerince naslara aykırı bulunup eleştirilmiştir. Bu âlimlere göre münafık aslında inanmadığı halde inanmış görünen ve hiçbir zaman ilâhî rahmeti ummayan kimsedir, fâsık mümin ise affedileceği ümidini taşır. Bundan dolayı fâsık mümini münafıkla bir tutmak isabetsizdir. Her münafık fâsık olmakla birlikte her fâsık münafık değildir. Mu‘tezile ile Hâricîler'in bütün fâsıkların iman dairesinden çıktığını iddia etmeleri nasları yanlış yorumlamalarından kaynaklanmıştır. Zira her iki mezhebe mensup âlimlerin görüşlerine delil olarak getirdikleri naslarda söz konusu edilen fâsıklar, Allah'ın gönderdiği kitaptan yüz çeviren ve diğer iman esaslarını inkâr eden kimselerdir (meselâ bk. el-Bakara 2/26; el-Mâide 5/47; es-Secde 32/18-20), bunların kâfir olduğunda ise şüphe yoktur. Dinî literatürde müminlere de zaman zaman fâsık denilmesi, ilâhî buyruklara inanmamalarından dolayı değil onların bir kısmını yerine getirmemek suretiyle şeriatın sınırları dışına çıkmış olmalarındandır. İlâhî emirler iman ve amel olmak üzere ikiye ayrıldığına göre ikisine de uyan kâmil mümindir, ameli eksik olan ise fâsık mümindir. Zira fısk daha çok amelle ilgili bir kavramdır. Eğer bu anlamdaki fâsık kâfir olsaydı onun dünyada mümin muamelesi görmemesi ve mürted kabul edilmesi gerekirdi. Halbuki Hâricîler'in çoğunluğu ile Mu‘tezile grupları bile fâsık mümine kâfir muamelesi uygulamamıştır. Nitekim naslarda da insanın ya mümin veya kâfir olduğu bildirilmiş, bu ikisi dışında başka bir zümrenin bulunmadığına işaret edilmiştir (Mâtürîdî, s. 336; İbn Hazm, III, 276-284; Nesefî, II, 769). Şunu da belirtmek gerekir ki fâsıkların ceza ile tehdit edilmesi konusunda gevşek davranmanın onları günah işlemeye teşvik ettiği yolundaki iddialar da naslara dayanmayan sübjektif değerlendirmelerdir. Sonuç olarak her kâfir ve münafıkın fâsık olduğuna, fakat her fâsıkın kâfir ve münafık olmadığına, iman ettiği halde ilâhî emirlere itaatsizlik gösteren fâsıkın mümin kabul edilmesi gerektiğine dair görüş naslara daha uygun görünmektedir.

İslâm hukukunda fısk, adalet* vasfının karşıtı bir terim olarak kelâm ilmindekine benzer bir yaklaşımla kişinin büyük günahları işlemesi, küçük günahları işlemekte ısrar etmesi veya farzları terketmesi, haramları işlemesi ve kötü davranışlarının iyi davranışlarından daha çok olması şeklinde zahirî bir vasıf olarak anlaşılır. İslâm hukukunda fısk tek başına bir ehliyetsizlik sebebi görülmemekle birlikte gerek kamu hukukuna gerekse özel hukuka ilişkin bazı konularda fâsıkın hak ve yetkilerinin belli ölçüde kısıtlanıp

kısıtlanmayacağı tartışılmıştır. Kelâm ve fıkıh literatüründe fâsıkla ilgili Önemli tartışmalardan biri de onun devlet başkanlığı görevine getirilmesinin veya göreve devamının câiz olup olmadığı meselesidir. Kelâmcıların ve fakihlerin genel görüşü devlet başkanında adalet vasfının bulunmasının şart olduğu, fâsıkın kamu velayet hakkı bulunmaması sebebiyle bu görevi üstlenemeyeceği yönünde ise de fâsıkın namazda imametinin ve ordu kumandanlığının câiz oluşuna kıyasen devlet başkanlığının da câiz olacağı, zaruret halinde câiz görülebileceği veya başka ehil kimse bulunamazsa fâsıklar içinde en ehveninin devlet başkanı olabileceği şeklinde farklı görüşler de mevcuttur. Ayrıca devlet başkanında aranan adalet yani fısktan uzak olma şartının kısmen izafî bir karakter taşıması sebebiyle bunun bir üstünlük ve öncelik şartı olarak anlaşılması da mümkün görünmektedir. Devlet başkanının göreve geldikten sonra fısk sayılan söz ve davranışlarda bulunması halinde ise Hâricîler’e, Şîa’ya, Mu‘tezile’nin cumhuruna ve bazı Ehl-i sünnet âlimlerine göre görevinden düşmüş (mün‘azil) sayılır ve değiştirilmesi gerekir. Ancak

bunun hangi yolla gerçekleştirileceği hususunda farklı görüş ve öneriler mevcuttur. Mâverdî fışkı bu bağlamda ikiye ayırmakta, devlet başkanının haramları işlemesi veya farzları terketmesi şeklindeki fiili ve açık fıskını hem devlet başkanı olmaya hem de göreve devama engel sayarken, şüphe ile karşılanan fakat te’vil edilmesi mümkün bulunan inanç bozukluğunu veya aykırı görüşlere sahip olmasını çoğunluğun göreve devama engel görmediğini belirtmektedir (el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 24). Ebû Ya‘lâ iki anlamdaki fışkın da göreve devama engel teşkil etmeyeceğini, hatta bunu göreve gelmeye engel görmeyen âlimlerin de bulunduğunu ifade eder (el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, s. 20-21). Ehl-i sünnet âlimlerinin ve fakihlerin çoğunluğu ise fâsık olan devlet başkanının azledilmesinin gerekmediği, icraatının geçerli olup arkasında cuma ve bayram namazlarının kılınabileceği, ancak onun apaçık küfür sayılan ve dini inkâr mânası taşıyan söz ve davranışlarda bulunması halinde azledilmesinin gerekeceği görüşündedir. Şüphe yok ki bu görüşte, ilk dönemlerden itibaren müslümanlar arasında süregelen siyasî iktidar kavgalarının ve meşruiyet tartışmalarının ümmet içinde derin yaralara yol açmış olmasını göz önünde bulunduran fakihlerin, ayrılık ve çekişmeyi doktrin bazında olsun önleyebilmeye ve toplumsal birlik huzur ve düzeni korumaya öncelik vermiş olmasının önemli ölçüde payı vardır.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerine göre fâsık velayet hakkını kaybeder, kadı olarak tayin edilemez. Hanefîler'e göre ise fâsık ihtiyaç dolayısıyla kadı tayin edilmişse verdiği kararlar geçerli olur, ancak böylesinin kadılığa getirilmemesi daha uygundur. Şahitlikte, başkasının hakkına ilişkin bir olaya veya bilgiye kişinin duyu organları vasıtasıyla muttali olması (tahammül) safhası ile bunu mahkeme huzurunda açıklaması (edâ) safhası mahiyet ve sonuçları itibariyle farklılık arzeder. Bu sebeple fâsıkın tahammül yönüyle şahitliğinin geçerliliği fakihler arasında tartışmalı iken edâ safhasındaki şahitliğinin geçerli olmadığı hususunda hemen hemen görüş birliği vardır. Şahidin hangi tür söz ve davranışlarının onun adl sıfatını kaldıran türde bir fısk sayılacağı konusunda ise çok farklı ölçü ve görüşlere rastlanır. Hanefîler'in nikâh akdinde fâsıkın şahitliğini geçerli saymaları bunu sadece tahammül şahitliği çerçevesinde görmeleriyle açıklanabilir. Yine de Hanefîler'in, fâsıkın edâ safhasındaki şahitliği konusunda daha müsamahakâr düşündükleri söylenebilir. Nitekim Ebû Yûsuf'un, insanlar nezdinde itibarını yitirmemiş fâsıkın şahitliğinin kabul edileceğini söylerken şahidin doğru sözlülüğünü doğrudan etkilemeyecek fısk hallerini ayrı bir grupta mütalaa ettiği görülür. Hanefîler, kazf haddi cezasına çarptırılan fâsıkın tövbe etse bile şahitliğinin geçerli olmadığına hükmederken Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri böyle bir fâsıkın şahitliğini geçerli saymışlardır (Vehbe ez-Zühaylî, VIII, 655).

Fâsık ahvâl-i şahsiyye alanında kendi haklarını kullanırken, fıskı sebebiyle ehliyetinde herhangi bir kısıtlamaya mâruz bırakılmamakla birlikte, onun bu durumundan üçüncü şahısların haklarının doğrudan etkilenebileceği alanlarda birtakım kısıtlamaların getirildiği görülür. Meselâ fakihlerin çoğunluğu fâsıkın ehliyetsizler üzerindeki velayetini geçerli görürken Şâfiî ve Hanbelîler genelde aksi görüştedirler. Buna karşılık fâsıkın mal üzerindeki velayetinin geçerliliğinde önemli bir görüş ayrılığı yoktur. Çünkü bu velayette kişinin fısktan çok sefeh ve hıyanetten uzak olması önem arzeder. İslâm hukukçuları, evlilikte kadının lehine olmak üzere gözetilmesi gereken denkliğin dindarlık açısından da aranacağı, bu yüzden fâsık erkeğin dindar kadına denk olamayacağı görüşündedir. Hanefîler'den İmam Muhammed'e göre ise fısk çok alenî ve yaygın olmadıkça eşler arası denkliğe engel teşkil etmez. Fâsıka aile hukuku alanında vesayet, hidâne gibi hak ve sorumlulukların yüklenmeyeceği şeklindeki görüşler de ilgili

şahısların, meselâ küçük ve yetimlerin haklarının korunmasını amaçlar. İslâm hukukçuları, bu konularda mutlak anlamda fıskı değil bu hak ve sorumluluğun amacına ters düşen türden fıskı engel görerek hâkime bu alanda takdir yetkisinin verilmesinden vanadırlar. Mâlikî ve Hanbelî fakihleri bazı kötü sonuçların doğmasını önlemek amacıyla fâsık lehine vasiyet ve vakıf gibi tek taraflı kazandırıcı işlemleri de doğru bulmazlar. Bu gibi konularda İslâm hukukçularının, genellikle kişinin dışa akseden ve fısk kapsamında görülen söz ve davranışlarını yani zâhirî fıskını ölçü almaya çalıştıkları görülür. Yine de fıskın çeşitli açılardan izafî, sübjektif ve takdirî bir karakter taşıdığı, bu sebeple de fıkıh alanında öngörülen bu tür kısırlamaların hukukî olmaktan çok ahlâkî hüküm ve tedbirler grubunda mütalaa edilmesi gerektiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “fsk” md.; Lisânü’l-ʿArab, “fsk” md.; Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü’l-muhît, “fsk” md.; Ebü’l-Bekâ, el-Külliyyât (nşr. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1413/1993, s. 692-693; Tehânevî, Keşşaf, II, 1132; M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, “fsk” md.; Müsned, I, 257, 439; II, 541; III, 428; IV, 338; V, 181; Dârimî, “Mukaddime”, 29; Buhârî, “Îmân”, 36, “Edeb”, 44, “Tefsîr”, 9/5, 18/5; Müslim, “Hac”, 66, 67; İbn Mâce, “Fiten”, 21; Tirmizî, “Îmân”, 15, “Fiten”, 47; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), I, 409; IV, 135-140; Eşʻarî, Makâlât (Ritter), s. 141, 267, 269-274; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 334-337, 343, 353; Kadî Abdülcebbâr, Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 630, 633, 647-649, 650, 657, 660-661, 664, 665, 666-667, 683, 686, 688; Bağdadî, el-Fark (Kevserî), s. 18, 87, 101, 104, 113, 124, 125, 192; a.mlf., Usûlü’d-dîn, s, 190-191, 268; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989, s. 5, 13, 24; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), III, 76, 179-180, 255, 273, 274, 276-277, 278, 279, 280, 282, 284-285, 287, 291, 300-302; IV, 82, 103; V, 20, 29, 31; Ebû Yaʻlâ, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, Beyrut 1403/1983, s. 19, 20-21; a.mlf., el-Muʿtemed fî usûli’d-din (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 188-189, 196, 215, 216, 243, 268, 272-273, 276; Ebû Caʻfer et-Tûsî, el-İktisâd fîmâ yeteʿalleku bi’l-

iʿtikad, Bağdad 1979, s. 206, 218; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü'd-din (nşr. H. Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 190-191; Nesefî, Tebsıratü'l-edille (Salamé), I, 40, 359; II, 766, 768, 769, 770, 771, 778, 792, 888-889, 894; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 80; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 268; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 464-465; a.mlf., Zâdü'l-mesîr, I, 56, 211; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, II, 147; III, 200; V, 165; Âmidî, Ebkârü'l-efkâr, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 807, II, vr. 641b, 642a-b, 644a-b; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, III, 151-152, 182, 230; VII, 484, 524. 670-672; a.mlf., Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad] 1406/1986, V, 284-285, 286, 296; Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsıd, II, 168, 189-190, 198, 226; İbn Ferhûn, Tebsıratü'l-hükkâm (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, I, 18, 172-173; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, II, 459-460; İbnü'l-Murtazâ, Tabakatü'l-Muʿtezile, s. 4, 5, 8, 17, 20, 37-38; a.mlf., el-Kalâʾid fî tashîhi'l-ʿakâʾid (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 79, 80, 132-133, 152; İsmâil Hakkı Bursevî, Furûku Hakkı, İstanbul 1310, s. 163; Şevkânî, Fethu'l-kadîr, I, 57-58; II, 45; V, 64; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 238-239, 241, 395; 11, 227; IX, 35; M. Mustafa Şelebî, Ahkâmü'l-üsre fi'l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 255-257, 744, 772; Muhammedî er-Rîşehrî, Mîzânü'l-hikme, Kum 1362-63 hş./1403-1405, VII, 483; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, VIII, 655; Semîra Ferhat, Muʿcemül-Bâkıllânî, Beyrut 1411/1991, s. 342-343; Th. W. Juynboll, "Fâsık", İA, IV, 596; L. Gardet, "Fâsık", EI^2 (İng.), II, 833-834; M. Akif Aydın, "Anayasa", DİA, III, 162.

Yusuf Şevki Yavuz

FASIL

الفصل

Arap edebiyatında cümlelerin “ve” bağlacı ile birbirine bağlanmaması anlamında bir meânî terimi.

Sözlükte “kesmek, uzaklaştırmak, ayırmak” anlamına gelen fasıl (fasl), meânî ilminde “bir ibare içinde ardarda gelen cümleler arasında bazı durumlarda ‘ve’ (vav) bağlacını kullanmamak” demektir. Karşıtı “bitiştirmek, ulamak” anlamındaki vasıldır. Tanınmış Arap dil âlimi Ebû Ali el-Fârisî’nin (ö. 377/987) belâgatı “fasıl ve vasıl yapılacak yerleri bilmek” şeklinde tanımlaması, fasıl ve vaslın meânî ilminin en önemli konularından biri olduğunu gösterir.

Faslın yapıldığı yerler şunlardır: Birbirini takip eden iki cümle arasında tam bir kopukluk (kemâl-i inkıta, tebâyün-i tâm) varsa ve aralarında “ve” bağlacı kullanılmadığı takdirde muhatabın yanlış anlamasına yol açmıyorsa fasıl yapılır. Bu da iki şekilde olur. 1. İki cümleden biri bildirme (haberî, ihbârî), diğeri isteme (inşâî, talebî) kipinde olması. Cümleler arasındaki bu farklılık iki şekilde görülür. a) Hem lafız hem de anlamca farklılık: ’’إيّاك نعبد وإيّاك نستعين / اهدنا الصراط المستقيم‘‘ (Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden medet umarız / bize doğru yolu göster [el-Fâtiha 1/5, 6]) örneğinde olduğu gibi. b) Sadece anlam açısından farklılık: “Mâte fülânün/rahimehullah” (Falanca öldü / Allah rahmet eylesin) cümlelerinde görüldüğü gibi. 2. İki cümlenin anlamı, yüklem ve özneleri arasında bir irtibat bulunmaması durumunda da fasla gidilir. Aşağıdaki beyit buna bir örnek teşkil eder: “İnneme’l-mer’ü bi-asgareyhi / Küllü’m-riin rehnün bi-mâ ledeyhi” (İnsan ancak iki küçüğüyle [kalbi ve dili] insandır / her insan yaptığından sorumludur).

İki cümle arasında tam bir ilgi (kemâl-i ittisal, ittihâd-ı tâm) bulunması halinde de fasıl yapılır. Bu da üç şekilde olur. a) İkinci cümle birinciyi lafız veya mâna bakımından pekiştirici (te’kîd-i lafzî, te’kîd-i mânevî) durumundadır. Şu âyetler buna örnek olarak verilebilir: ’’فمهّل الكافرين / أمهلهم

‘‘رويداً’’ (Kâfirlere mühlet ver / onları biraz kendi hallerine bırak [et-Târık 86-17]); ’’ما هذا بشراً / إن هذا إلاّ ملك كريم‘‘ (Bu bir beşer değil / bu ancak üstün bir melektir [Yûsuf 12/311]). b) İkinci cümle birinciden bedel durumundadır. Bunun kül. cüz (ba‘z) ve iştimal bedeli türlerinde olması câizdir. Aşağıdaki âyetler buna örnek teşkil eder: بل قالوا مثلما قال الأولون / قالوا أإذا متنا وكنّا تراباً وعظاماً أإنا لمبعوثون‘‘ (Buna rağmen onlar öncekilerin dedikleri gibi dediler/dediler ki; Sahi biz ölüp de bir toprak ve kemik yığını haline gelmişken mutlaka yeniden diriltileceğiz öyle mî? [el-Mü’minûn 23/81-82]). ‘‘أمدّكم بما تعلمون / أمدّكم بأنعام وبنين’’ (Bildiğiniz şeyleri size veren / size davarlar, oğullar, bağlar, pınarlar ihsan eden O’dur [eş-Şuarâ 26, 132, 133]). ’’اتبعوا المرسلين / اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون‘‘ (Bu elçilere uyun / sizden herhangi bir ücret istemeyen bu kimselere tâbi olun, çünkü onlar hidayete ermiş kimselerdir [Yâsîn 36/20, 21]). c) İkinci cümle birinciyi açıklar durumdadır (atf-ı beyân): ’’فوسوس إليه الشيطان / قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملكٍ لا يبلى‘‘ (Derken şeytan onun aklını karıştırıp / “Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve sonu gelmez bir saltanatı göstereyim mi?” dedi [Tâhâ 20/120]) âyetinde görüldüğü gibi.

İki cümle arasında kısmen kopukluk (şibh-i kemâl-i inkıtâ) varsa yine fasıl yapılır. Bu da bir cümleden önce iki cümlenin geçip bunu, birisine bağlamak doğru olduğu halde istenilen anlamın bozulması sebebiyle diğerine atfetmenin uygun olmaması durumunda görülür ve bu yanılgıyı ortadan kaldırmak için atıf terkedilir. Bu fasla “kat” (kesme) adı verilir (Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, s. 126; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa, s. 164; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, s. 165). Şu beyit buna bir örnektir: “Ve tezunnü Selmâ ennenî / ebgî bihâ // Bedelen / erâhâ fi’d-dalâli tehîmü” (Selmâ sanıyor ki / ben kendisini bıraktım; bir başkasını sevmekteyim / Görüyorum ki o yanılgı içinde bocalamaktadır). Burada son cümlenin başında bağlaç kullanılsaydı. bunun ilk cümleye bağlanması durumunda mâna doğru olduğu halde ikinci cümleye atfedilmesi durumunda yanlış olurdu. Bir karîne getirilerek atıf engeli kaldırılabildiği için bu tam kopukluk sayılmaz.

İki cümle arasında kısmen ilgi (şibh-i kemâl-i ittisâl) bulunması halinde de fasıl yapılır. Bu da ikinci cümlenin birincide gizli bir soruya cevap niteliğinde olması durumunda görülür. Cevap sorudan ayrıldığı (atıf yapılmadığı) gibi ikinci cümle birinciden fasledilir. Bu tür fasla “istînaf”,

cevap mahiyetindeki ikinci cümleye de “istînaf (başlangıç) cümlesi” adı verilir (Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, s. 125; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa, s. 163; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, s. 164). İstînaf cümlesi, öndeki cümlenin taşıdığı hükmün genel veya özel sebebi veya başka bir sebep hakkındaki sorunun cevabı mahiyetinde olur. Aşağıdaki ibareler buna örnek teşkil eder: “Kāle lî keyfe ente? Kultü alîlü / Seherun dâimün ve hüznün tavîlü” (Bana nasılsın dedi. Hastayım dedim / sürekli uykusuzluk, devamlı hüzün içindeyim). ’’وما أبرّىء نفسي / إنّ النفس لأمّارة بالسوء‘‘ (Nefsimi temize çıkarmıyorum / çünkü nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder [Yûsuf 12/53]). Burada görüldüğü gibi özel soruya cevap durumundaki istînaf cümlesi tekitli getirilir ’’فقالوا سلاماً / قال سلام‘‘ (Onlar “selâm” dediler / o da “selâm” dedi [ez-Zâriyât 51/25]). Burada da son cümle, “Melekler böyle deyince İbrâhim ne dedi?” şeklindeki bir soruya cevap durumundadır (bk. İSTÎNAF).

İki cümle arasında anlam ilgisi bulunduğu halde ikinci cümle birincinin hükmüne ortak edilmek istenmiyorsa yine fasla gidilir: ’’وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنّا معكم إنما نحن مستهزؤن / الله يستهزىء بهم ‘‘ (Şeytanları ile baş başa kalınca da, aslında biz sizinle beraberiz, biz onlarla sadece alay ediyoruz, derler / Halbuki asıl Allah onlarla alay eder [el-Bakara 2/14-151]) âyetinde görüldüğü gibi. Burada son cümle, ’’إنّا معكم‘‘ (Biz sizinle beraberiz) cümlesine atfedilseydi münafıkların sözleri cümlesinden olacaktı. Bu yanılgıyı gidermek için fasıl yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “fsl” md.; Kamus Tercümesi, “fsl” md.; Lane, Lexicon, “fsl” md.; Abdülkâhir el-Cürcânî, Esrârü’l-belâġa, Kahire 1396/1976, I-II; a.mlf., Delâʾilül-iʿcâz (nşr. M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1402/1982, s. 170-192; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-icâz dirayeti’l-iʿcâz (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâi - Muhammed Berekât), Amman 1985, s. 163-170; Ebû Ya‘kub es-Sekkâkî, Miftâhu’l-ʿulûm, Beyrut, ts (el-Mektebetü’l-İlmiyye), s. 119 vd.; Hatîb el-Kazvînî, Telhîsü’l-Miftâh (Mecmûʿu’l-mütûni’l-kebîr içinde), Kahire 1347, s. 380-384; a.mlf., el-Îzâh fî ʿulûmi’l-belâğa, Beyrut

1405/1985, s. 151-178; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Hâşiyetü’s-Seyyid ʿale’l-Mutavvel (Teftâzânî, el-Mutavvel ʿale’t-Telhîs kenarında), İstanbul 1309, s. 134-137; Süyûtî, Kitâbü’n-Hikâye (Ebû Ya‘kub es-Sekkâkî, Miftâhu’l-ʿulûm kenarında), Kahire, ts. (el-Matbaatü’l-edebiyye), s. 280-281; Teftâzânî, Muhtasarü’l-meʿânî, İstanbul 1304, s. 219-233; a.mlf., el-Mutavvel ʿale’t-Telhîs, İstanbul 1304, s. 190-209; Abdünnâfi‘ İffet, en-Nef’u’l-muavvel, İstanbul 1289, I, 310-334; Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü’l-meʿanî, Kahire 1408/1987, II, 166-231; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, Cevâhirü’l-belâğa, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 157-174; Ahmed Mustafa el-Merâgı, ʿUlûmü’l-belâğa, Beyrut 1402/1982, s. 199-204; Ali Cârim - Mustafa Emîn, el-Belâgatü’l-vâzıha, İstanbul 1984, I, 227-230; Ebû Mûsâ Muhammed Muhammed, el-Belâğatü’l-Kurʾâniyye fî tefsiri’z-Zemahşerî ve eseruhâ fi’d-dirâsâti’l-belâğıyye, Kahire 1408/1988, s. 440-443.

İsmail Durmuş

FASIL

الفصل

Mantıkta beş küllî adıyla bilinen genel kavramlardan biri.

Sözlükte “kesmek, uzaklaştırmak, ayırmak” mânasına gelen fasıl (fasl) isim olarak “iki şey arasındaki boşluk veya engel” demektir. Türkçe’de ayrım kavramıyla da ifade edilen bir mantık terimi olarak hem bir şeyi diğerinden ayıran herhangi bir niteliği, hem de bu niteliklerin en önemli ve en ayırıcı olanını belirtmek üzere kullanılır; meselâ insanı insan yapan ve sadece ona has olan “konuşma” niteliği gibi. İbn Sînâ faslı bu ikinci anlamda olmak üzere şöyle tarif etmiştir: “Fasıl, bir cinsin altında yer alan tür (nevi) hakkında, ‘O şey nedir?’ sorusuna verilen cevaptır” (en-Necât, s. 16). Bir başka deyişle fasıl varlığa yüklenen ve varlığın özüyle ilgili bir küllîdir. Daha sonraki İslâm mantıkçıları bu tariften hareketle faslı, “Bir şeyin hakikatinin ne olduğu sorusuna verilen cevaptır” şeklinde tanımlamışlardır (et-Taʿrîfât, “faṣl” md.). Bu terim günümüz felsefe sözlüklerinde ve mantık kitaplarında daha açık olarak şu şekilde tanımlanır: “Fasıl, aynı cinsin türlerinden birini gösteren ve onu diğer türlerden ayırt eden karakter veya karakterler bütünüdür”. Port-Royal mantığının bu konudaki açıklaması ise şöyledir: İki tür olan bir cins düşünelim. Bu türlerden her birinin bağlı bulunduğu cinsten farklı bazı temel özelliklere sahip olması zorunludur. Aksi takdirde cins-tür ayırımı yapılamaz. İşte her türün cinsten farklı olarak ihtiva ettiği birinci temel vasıf fasıldır. Meselâ cevher cinsinin cisim ve ruh olmak üzere iki türü vardır. Cismin ihtiva ettiği temel ve ayrı vasıf yayılım (l’etendue). ruhunki ise düşüncedir. Şu halde cismin faslı yayılım, ruhun faslı düşüncedir.

Mantıkta uzak fasıl (el-faslü’l-baîd) ve yakın fasıl (el-faslü’l-karîb) olmak üzere iki çeşit fasıldan söz edilir. Eğer bir temel özellik bir türü yakın cinsindeki ortaklarından ayırt ediyorsa buna yakın fasıl, uzak cinsindeki ortaklarından ayırt ediyorsa buna da uzak fasıl denir. Meselâ “duyuya sahip olma” hayvan için yakın fasıl, insan için uzak fasıldır. İnsanın yakın faslı ise “konuşma”dır. Çünkü “duyuya sahip olma” karakteri hayvanı, yakın

cinsi olan “üreyen cisim”deki (el-cismü’n-nâmî) ortaklarının tamamından ayırt ederken insanı canlılar içinde yer alan bitkilerden ayırt edip diğer hayvan türlerinden ayırmaz. Buna karşılık insanın yakın faslı olan “konuşma” onu yakın cinsindeki bütün ortaklarından ayırt eder. Bu bakımdan karakteristik tanım, diğer bir ifadeyle, tanımı yapılan şeyin özüne ve mahiyetine delâlet etmek üzere “efradını cami ve ağyarını mâni” bir tanım ancak o şeyin yakın cinsi ve yakın faslı ile yapılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrifât, “fasl” md.; Tehânevî, Keşşaf, “fasl” md.; M. Namık Çankı, Büyük Felsefe Lûgatı, İstanbul 1954, I, 598-599 (fasıl); A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1976, s. 323-324; Paul Foulquie - R. Saint-Jean, Dictionnaire de la langue philosophique, Paris 1969, s. 176-177; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, “el-Fasl”, md.; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takı Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 16-17; Ebü’l-Ferec İbnü’t-Tayyib, Tefsîru Kitabi Îsagucî li-Firfûryûs (nşr. Kwame Gyekye), Beyrut 1986, s. 113-136; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1974, s. 23-24; Tj. De Boer, “Fasıl”, İA, IV, 516.

Hasan Kâtipoğlu

FASIL

فصل

Türk mûsikisinde bir terim.

Mûsiki terimi olarak iki anlama gelen kelime makamlar bütünlüğü içinde belli bir makama ait eserler topluluğunun adıdır. Gerek el yazması gerekse matbu eski güfte mecmualarında eserler, her makama ait müstakil bölümler halinde ve her bölümde de büyük formdan küçüğüne doğru giden bir düzen içerisinde sıralanırdı ki bu bölümlere fasıl adı verilmiştir; rast faslı, suzinak faslı gibi. Ayrıca daha yaygın bir terim olarak fasıl, “hepsi aynı makamda olmak üzere form bakımından büyükten küçüğe ve usul bakımından ağırdan yürüğe doğru sıralanmış eserlerin icra edilmesi suretiyle verilen konser” demektir.

Türk mûsikisinin tarihî gelişimi içerisinde Osmanlı sahasında XIX. yüzyıla kadar icra edilen fasıllar “klasik fasıl” diye adlandırılmıştır. Bir klasik faslın oluşabilmesi için eserler form bakımından şu şekilde sıralanmalıdır: Taksim, peşrev, kâr, birinci beste, ikinci beste, ağır semai, yürük semai, saz semaisi. Esas alınan bu çerçeve bozulmamak şartıyla eser sıralamasında bazı küçük değişiklikler yapılabilir. Meselâ fasılda kâr-ı nâtık veya kârçe de icra edilecekse bunlar kârdan hemen sonra yer alır. Ayrıca kârın icra edileceği fasıllarda tek beste okunabilir. Fasılda şarkılar da bulunuyorsa bu eserler usul bakımından ağırdan yürüğe doğru sıralanmış olarak ağır semâi ile yürük semâi arasında icra edilir.

XVIII. yüzyılın önde gelen mûsiki âlimi ve bestekârı Kantemiroğlu (Dimitrius Cantemir) Kitâbü İlmi’l-mûsikī ala vechi’l-hurufât adlı eserinde faslı “sâzende faslı, hânende faslı, sâzende ve hânende müşterek faslı” olmak üzere üçe ayırmaktadır. Buna göre sâzende faslında sırasıyla taksim, peşrev ve saz semâisi icra edilmektedir. Hânende faslında ise gazel, beste, nakış (ağır semâi), kâr ve yürük semâi formları yer alır. Sâzende ve hânendelerle yapılan müşterek fasılda önce bir sazla taksim yapılır, ardından bir veya iki peşrev çalınır, bunu takiben bir gazel okunduktan

sonra beste, ağır semâi, kâr ve yürük semâi okunup bir saz semâisi çalınır, tekrar bir gazel okunarak fasla son verilir. Bunların içinde klasik fasıl anlayışına en uygun olanının müşterek fasıl olduğu görülmektedir. Buradaki müşterek fasılla klasik fasıldaki form sıralamasında bazı farklılıklar bulunsa bile devirlere ve icra edilen meclislere göre birtakım değişikliklerin yapılması tabii karşılanmalıdır. Ayrıca fasıl âhengini uzatmak için bazı formlardan birden fazla eser de bulunabilir. Klasik fasılda eserler ve formlar büyük, ciddi, çok sanatlı, güfte ve beste bakımından klasik devrin özelliklerini yansıtan gerçek kültür müziği ürünleridir. Bundan dolayı fasıllar eğlence müziği olmaktan ziyade kültür ve zevk inceliğiyle idrak edilen bir mahiyet taşırlar.

Gerek Kantemiroğlu'nun eserinde gerekse klasik fasıl anlayışında şarkı formundan hiç söz edilmemiş olması dikkati çeken bir konudur. Bunun sebebi klasik devirde ve klasik fasılda şarkı formunun pek yer almayışıdır. Zira bu form daha çok, gelişme gösterdiği XIX. yüzyıldan itibaren fasıllarda yaygın olarak yer almaya başlamıştır. Nitekim Tanzimat öncesi Osmanlı sarayında padişahın önünde yapılan "huzur fasılları"nda şarkı formuna fazlaca iltifat edilmediği ve bu dönemde Tanbûrî Mustafa Çavuş istisna edilirse bestekârların daha ziyade kâr, beste, semâi formlarında eser bestelemeyi tercih ettikleri bilinmektedir.

XIX. yüzyıldan itibaren fasıllarda daha çok yer almaya başlayan şarkı formu

bu yüzyılın ikinci yansında bilhassa Hacı Ârif Bey ile ön plana çıkınca zaman içinde klasik büyük formlar da ihmal edilmeye başlanmıştır. Bu arada fasıl icrasında ağır usulden yürüğe doğru sıralanan şarkıların ara nağmelerle birbirine bağlanması âdetinin giderek yerleştiği dikkati çekmektedir. Henüz büyük bestekâr ve icracıların yetişmeye devam ettiği bu devirde fasıl eğlence müziğine meyletmekle beraber sanat ve kültür ağırlığını sürdürmekte ve fasıllarda her şeye rağmen beste, semai gibi formlar icradaki varlıklarını korumaktaydılar. Aslında klasik faslın biraz değişik bir şekli olan bu tür fasıllarda icra edilecek şarkılar ayrı bir tavır özelliği gösteren ve "fasıl şarkısı" adıyla anılan, akıcı, birlikte ve kolayca okunmaya uygun sanat özellikleri taşıyan eserlerdir. Bu alanın en seçkin örneklerini son devirde Bimen Şen ve Selânikli Ahmed Efendi gibi

bestekârlar vermiştir.

II. Meşrutiyet'ten ve özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Türk mûsikisi eserlerinin daha çok içkili gazino programlarında icra edilir duruma gelmesiyle fasıl tamamen bir eğlence aracı, hatta içki içmenin vazgeçilmez şartı olarak telakki edilmeye başlanmış, ciddi hüviyetinden uzaklaştırılarak Türk mûsikisinin itham edilmesine sebep olacak bir unsur haline getirilmiştir. Ancak 1960'lı yıllara kadar eski hânende ve sâzendelerin bir kısmı henüz hayatta olduğu için istenilen seviyede olmasa bile bazı gazinolarda beste ve yürük semâi gibi klasik formların da yer aldığı fasıllara rastlanmakta, radyolarda da nisbeten seviyeli fasıl örnekleri verilmekteydi. 1960'lardan itibaren ise ülke genelinde birçok sanat dalında başlayan yozlaşmadan Türk mûsikisi ve dolayısıyla fasıl da olumsuz yönde etkilenmiştir.

Günümüzde kâr, beste, semâi gibi büyük formlar terkedilmiş olup sadece usulleri ağırdan yürüğe doğru sıralanan şarkıların ara nağmelerle birbirine bağlanması suretiyle fasıl icra edilmektedir. Bu icralarda faslın orta yerinde bir saz tarafından taksim yapılmakta, sonunda da bazan bir saz semâisi, bazan longa, sirto veya bir oyun havası çalınarak fasıl sona ermektedir. Genellikle rastgele seçilmiş günlük piyasa şarkılarından meydana gelen bu fasılların özel bir adı olmamakla beraber bunlara "piyasa faslı" denilebilir. Bu fasılların klasik fasılla bir ilgisi olmadığı gibi XIX. yüzyıldaki şarkı fasılları ile de ilgisi yoktur. Bu arada sayıları çok az olmakla birlikte halen fasıl geleneği ve repertuvarı çerçevesinde fasıl icra eden toplulukların bulunduğu da zikredilmelidir.

Fasıl Heyeti. Faslı icra eden topluluğa "fasıl heyeti" denir. Faslı defle usul vurmak suretiyle serhânende yönetir. Daha çok kapalı mekânlarda icra edilen fasıl "meydan faslı" adı altında açık alanlarda, saray düğünleri ve şenliklerinde de icra edilmiştir. Osmanlı döneminde gerek sarayda gerekse saray dışında kalabalık bir ses ve saz kadrosundan meydana gelen ve "küme faslı" diye anılan fasıl heyetleri mevcuttu. Küme faslında icra şekli, hânende ve sâzendelerin deflerle vurulan ritim tempoları içinde kalması ile sağlanan çalış ve söyleyiş beraberliğidir. Hiçbir dinamik nüans anlayışının söz konusu olmadığı bu topluluklardaki sâzende sayısında devirlere göre değişiklikler göze çarpmaktadır. Meselâ IV. Murad zamanında bir küme

faslında on iki sanatkârın yer aldığı, III. Selim döneminde yapılan fasıllarda heyette elli altmış kişinin bulunduğu, II. Mahmud devrinde ise fasıl heyetinde on yedi kişinin mevcut olduğu bilinmektedir. Ayrıca III. Ahmed'in şehzadelerinin sünnet düğünü münasebetiyle tertip edilen fasla bestekâr Enfî Hasan Ağa idaresinde 80-100 civarında sanatkâr katılmıştır. Saz çeşidi bakımından hayli zengin olan bu topluluklar icralarını uzun müddet sürdürmüşler ve Osmanlılar'ın son döneminde yerlerini başka programlara terketmişlerdir. Küme fasılları Cumhuriyet'ten sonra açılan İstanbul Radyosu ile 1938'de hizmete giren Ankara Radyosu'nda haftalık veya on beş günlük programlar halinde bir süre devam ettirilmiştir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şarkıya verilen önem sonucunda bu formun gittikçe rağbet kazanmasıyla repertuvarını bu tür eserlerden oluşturan ve adına “ince saz” denilen mûsiki topluluklarının icraları dikkati çeker. Küme fasılları kadar kalabalık ses ve saz topluluklarından meydana gelmeyen ince saz toplulukları eser sıralamasında büyük

formlara çok az yer verirlerdi. Bunlar başta ağır aksak usulü olmak üzere küçük usullerle bestelenmiş şarkıları icra ederlerdi. Bu icralarda da eserler birbirine ara nağmelerle bağlanırdı.

Yine bu devirde Batı mûsikisinin sarayda ilgi görmeye başladığı dönemlerde kurulan Muzıka-i Hümâyun'un şubeleri arasında bir de fasıl takımı yer almıştır. “Fasl-ı atîk” ve “fasl-ı cedîd” adlarıyla ikiye ayrılan bu toplulukta fasl-ı atîk daha çok klasik yapıdan ayrılmayan bir yol takip ederken fasl-ı cedîdde repertuvar genellikle armonize edilmiş şarkılar ve fantazi eserlerden oluşmaktaydı. Saraydaki fasıl topluluğu Cumhuriyet'in ilânından sonra Riyâseticumhur Mûsiki Heyeti adıyla bir müddet icralarını sürdürmüştür.

Osmanlı devrinde ayrıca çoğu halk zevkinden kaynaklanan eserlerin özel bir üslûp içerisinde derlenip sunulduğu “kaba saz takımları” vardı. Bu takımlar “köçekçe” ve “tavşanca” adı verilen mûsiki formlarını icra eder, oyun havaları çalarlardı. “Oyun koldaşı” da denen kaba saz takımlarının sazları bir veya iki lavta, bir kemençe, bazan bir zurna, bir def veya nakkāreden ibaretti. Bu takımlarda eserler ana melodik tema üzerinde birtakım improvize nağmelerle icra edilirdi.

Öte yandan 1940’lı yıllardan başlayarak radyolarda kurulan erkekler faslı, kadınlar faslı, karma fasıl toplulukları klasik tarzda olmasa bile yine de seviyeli fasıl örneklerinin sunulduğu heyetler olarak kabul edilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü’l-mûsikî, I, 86-187; Mahmud Ragıp Gazimihal, Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 98-103; a.mlf., Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 91-92; Kâzım Uz, Musiki Istılâhatı (nşr. Gültekin Oransay), Ankara 1964, s. 24.

İsmail Hakkı Özkan

FÂSILA

الفاصلة

Kıraat ilminde, edebiyatta ve mûsikide kullanılan bir terim.

Arapça fasl kökünden türeyen ve çoğulu fevâsıl olan kelime sözlükte “ara, aralık, ayıran şey, bölme” gibi anlamlara gelmektedir. Matematikte ve yazıda kullanılan tire işaretiyle (-) namaz tesbihinde otuz üçlü birimlerin arasını ayıran nişânelere de Arapça’da fâsıla denilir. Bir görüşe göre terimin kaynağı Kur’an’da geçen “fussılet” (Fussılet 41/3), “fassalnâhu” ve “mufassalât” (el-A‘râf 7/52, 133) kelimeleridir (Zerkeşî, I, 54; Muhammed el-Hasnâvî, s. 25).

Kur’an âyetlerinin son kelimesine, içinde bulunduğu âyetle onu takip eden âyeti birbirinden ayırdığı için “fâsıla”, son harfine de “el-harfü’l-fâsıla” adı verilmiştir; bazı âlimlere göre ise fâsıladan maksat kelimenin tamamı değil sadece son harfidir (Rummânî, s. 89; Muhammed el-Hasnâvî, s. 26). Kur’ânî bir terim olarak fâsılayı ilk defa Sîbeveyhi’nin (ö. 180/796) Kitâbü Sîbeveyhi adlı eserinde (II, 289) kullandığı görülmektedir. Sîbeveyhi’nin, eserini hocası Halîl b. Ahmed’in ders notlarını derleyerek meydana getirdiği (krş. İbnü’l-Kıftî, II, 347) ve Halîl b. Ahmed’in de gramer, sözlük, mûsiki, aruz ve Kur’an’ın i‘rabı, harekelenmesi gibi konulara birçok katkıda bulunduğu göz önüne alınırsa fâsılayı da Kur’ânî anlamda bir terim niteliğiyle ilk defa onun kullanmış olduğu düşünülebilir.

Kıraat ilmindeki fâsıla özetle, “noktalama işaretlerinin bulunmadığı mushaflar okunurken durulması gereken yerleri, yani cümlelerin başlangıçlarını ve sonlarını göstermek üzere yapılmış bir düzenleme” olarak tanımlanabilir. Bu düzenleme gerçekleştirilirken mesele, basit bir dil bilgisi olayı şeklinde ele alınıp meselâ Kitâb-ı Mukaddes’te olduğu gibi her cümlenin başına konulan “ve” edatı ile değil şiirdeki kafiye ve nesirdeki seci gibi bir edebî sanat metodu ile çözümlenmiştir. Bunun için âyetlerin sonuna gelen kelimeler kafiyeler gibi revî harfleriyle bitirilmiş, böylece kıraate mükemmel bir ahenk kazandırılmıştır. Ayrıca kafiye ve secideki

zorlamalar olmadan fâsılalar yumuşaklıkla ve kendi tabii güzellikleriyle sıralanmış, herhangi bir anlam kaymasına da yol açılmamıştır.

Bir âyetin nerede başlayıp nerede bittiğinin, diğer bir ifadeyle hangi kelime veya harfin fâsıla olduğunun nasıl bilinebileceği konusunda kaynakların Ca‘berî’nin açıklamalarına itibar ettiği görülmektedir. Ona göre fâsılayı bilmenin biri tevkîfî, diğeri kıyasî olmak üzere iki yolu vardır (Süyûtî, III, 290-291). Birincisinde Hz. Peygamber’in fiilî sünneti esas alınır. Eğer rivayetlerden, onun Kur’ân-ı Kerîm’i okurken her defasında aynı kelime üzerinde durduğu anlaşılıyorsa o kelimenin fâsıla olduğuna hükmedilir; eğer aynı kelime üzerinde bazan durduğu, bazan da durmayıp geçtiği anlaşılıyorsa bu durumda fâsılayı bilmenin yolu kıyas ve ictihada başvurmaktır.

Bir sûrenin fâsılası tek bir harf olabileceği gibi daha fazla da olabilir. Meselâ üç âyetten meydana gelen ve Kur’ân-ı Kerîm’in en kısa sûresi olan Kevser sûresinin fâsılası râ harfidir; 286 âyetten meydana gelen Bakara sûresi Kur’an’ın en uzun sûresidir ve fâsılası mim, nûn, bâ, râ, kâf ve lâm harfleridir. Muhammed el-Hasnâvî’nin tesbitine göre Kur’an’daki fâsılaların sayı bakımından harflere göre dağılımı şöyledir: Nûn 3152, mim 742, râ 710, dal 308, yâ (harf-i med) 245, bâ 221, lâm 211, he 129, yâ 92, kāf 67, te 45, ayn 33, fâ 21, cim 20, tâ 19, ze 17, zâ 17, sîn 14, sâd 10, kâf 9, sâ 6, hâ 5, dad 4, şin 3, vav 3, zâl 2, gayn 1 (el-Fâṣıla fi’l-Ḳurʾân, s. 296). Yine aynı müellifin tesbitine göre hı harfinde fâsıla yoktur ve 465 fâsılayı esmâ-i hüsnâ teşkil etmektedir (a.e., s. 313). Fâsılaların çoğunu tilâvete güzellik katan, ses zenginliğine sahip ve terennüme imkân veren gunneli harflerle (nûn, mim) med (vav, yâ, elif) ve lîn harfleri (vav, yâ) veya bunlara bitişik olanlar meydana getirmektedir.

İslâm âlimleri kıraat ilmindeki fâsılanın Allah’ın kitabına mahsus olduğu, bu bakımdan kafiye ve seci ile karıştırılmaması gerektiği görüşündedir. Çünkü kafiye şiirde bulunur; Kur’an ise şiir tarzında indirilmemiştir: “Biz ona şiir öğretmedik” (Yâsîn 36/69); “O bir şairin sözü değildir” (el-Hâkka 69/41, ayrıca bk el-Enbiyâ 21/5; es-Sâffât 37/36; et-Tûr 52/30). Seci belâgatta kusur sayılır; çünkü burada asıl olan kelimeler arasındaki armonidir, mâna ona uyar. Ayrıca seci ve kafiye bir zorlamayı gerektirdiği için, şekil ve ses bakımından birbirine uygun kelimelerin seçimi sırasında

ortaya mânaca yanlış anlamalara sebebiyet verecek farklılıklar çıkabilmektedir. Halbuki fâsılada durum böyle değildir; burada anlam birinci planda tutulmuştur ve armoni tabii güzelliğiyle kendiliğinden gelir. Fasılaların meydana

getirdiği üstün ahenk, tenâsüp ve insicam zihinlerde ve gönüllerde derin bir tesir bırakır; dolayısıyla âyetlerin hâfızada daha kolay yer etmesine ve Kur'an'ın kolaylıkla ezberlenmesine yardımcı olur. Şüphesiz bu durum ses ve söz uygunluğu, anlam bütünlüğüyle sadece ilâhî kelâma mahsus bir güzelliktir. Bunlardan başka şiirde ve secide görülen kuru kalıplara bağlılık, gereksiz uzatma veya kısaltmalar fâsılada söz konusu değildir. Her ne kadar fâsıla gereği bazı âyetlerde harf ilâvesi (الرسولا'daki elif gibi, el-Ahzâb 33/66), hazfi (إذا يسر'in sonundan düşen yâ gibi, el-Fecr 89/4) veya takdim tehiri (فلله الآخرة والأولى gibi en-Necm 53/25) yahut kelime değişikliği (طور سينين [aslı: سيناء gibi, et-Tîn 95/2) yapıldığı ileri sürülmüşse de bunlarda daha başka sebep ve hikmetlerin bulunduğu da ifade edilmiştir (Zerkeşî, I, 60 vd.).

Fâsıla konusunda Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî (ö. 716/1316) Buġyetü'l-vâṣıl ilâ maʿrifeti'l-fevâṣıl, İbnü's-Sâiğ ez-Zümürrüdî İḥkâmü'r-rây fî aḥkâmi'l-ây, Rıdvân b. Muhammed el-Muhallelâtî el-Ḳavlü'l-vecîz fî fevâṣıli'l-Kitâbi'l-ʿAzîz ve Muhammed el-Hasnâvî el-Fâṣıla fi'l-Ḳurʾân adlarıyla müstakil çalışmalar yapmışlardır. Bunlardan başka Bâkıllânî, Zerkeşî, Süyûtî, Taşköprizâde, Fîrûzâbâdî, Mustafa Sâdık er-Râfiî, İbrâhim Enîs, Muhammed Abdülvehhâb Hamûde, Ali el-Cündî, Muhammed b. Abdülkādir el-Mübârek, Âişe Abdurrahman, Abdülkerîm el-Hatîb gibi müellifler eserlerinde bu konu üzerinde durmuşlardır. Ayrıca ulûmü'l-Kur'ân ve i'câzü'l-Kur'ân'a dair bazı kitaplarda da bilgi bulmak mümkündür.

Fâsıla terimi aynı anlamla edebiyatta da kullanılmakta ve nesirde paragrafların, nazımda (aruz) mısraların sonuna rastlayan seci ve kafiyelere fâsıla adı verilmektedir. Aruzda bu adı taşıyan kafiyeler iki grupta toplanıp dört harekeli, bir sakin harften meydana gelenlere "fâsıla-i kübrâ", üç harekeli, bir sakin harften meydana gelenlere de "fâsıla-i suğrâ" denilir. Yine aruzda "fevâsıl-ı müteakibe", "fevâsıl-ı muntazama" ve "fevâsıl-ı gayri muntazama" gibi terimler kullanılmaktadır. Mûsikide ise bugünkü

karşılığı “aralık” olan fâsıla kelimesi iki ses arasındaki tizlik-peslik farkını ifade etmektedir (geniş bilgi için bk. Öztuna, I, 43).

BİBLİYOGRAFYA

Cevheri, es-Sıhâh, “fsl” md.; Lisânü’l-ʿArab, “fsl” md.; et-Taʿrîfât, “fasl” md.; Tehânevî, Keşşaf, “fâsıla” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “fsl” md.; Kâmûs Tercümesi, “fsl” md.; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügati (İstanbul 1937), İstanbul 1973, s. 44-45; Türk Lugati, III, 642; Halîl b. Ahmed, Kitâbü’l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, VII, 126, 127; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi, Bulak 1317, II, 289; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, II, 347; Zerkeşî, el-Burhân, I, 53-101; Fîrûzâbâdî, Besâʾir (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), IV, 194; Süyûtî, el-İtkân (Ebü’l-Fazl), III, 290-315; Keşfü’z-zunûn, I, 18; II, 1293; Elmalılı, Hak Dini, I, 12-14; M. Tayyib Okiç, Kur’ân-ı Kerim’in Üslûb ve Kırâatı, Ankara 1963, s. 6-15; Kâsımî, Mehâsinü’t-teʾvîl (nşr. M. Fuâd Abdülbâki), Kahire 1376/1957, I, 278 vd.; Mennâ el-Kattân, Mebâhis fî ʿulûmi’l-Kurʾân, Beyrut 1407/1986, s. 153-155; Muhammed el-Hasnâvî, el-Fâsıla fi’l-Kurʾân, Amman 1406/1986; Banarlı, RTET, İstanbul 1987, I, 107; Abdütfettâh Lâşin, “el-Fâsılatü fi’l-Kurʾâni’l-Kerîm”, ed-Dâre, VII/1, Riyad 1981, s. 80-105; Ali Eroğlu, “Kur’ân-ı Kerîm’de Fâsıla”, EAÜİFD, sy. 10 (1991), s. 251-291; Pakalın, I, 590; Öztuna, TMA, I, 43; M. Ben Cheneb, “Fâsıla”, İA, IV, 516; H. Fleisch, “Fâsıla”, EI² (İng.), II, 834-835.

Abdurrahman Çetin - Tevfik Rüştü Topuzoğlu

FÂSÎ, Abdurrahman b. Abdülkādir

عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي

Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdilkādir b. Alî el-Fihrî el-Fâsî (ö. 1096/1685)

Çok yönlü âlim.

17 Cemâziyelâhir 1040 (21 Ocak 1631) tarihinde Fas'ta doğdu. Kur'an'ı ezberledikten sonra babası Abdülkādir el-Fâsî, amcası Ahmed b. Ali el-Fâsî, Muhammed Meyyâre, Ahmed b. Muhammed el-Kalesâdî, Muhammed b. Ahmed es-Sabbâğ, Hamdûn el-Ebbâr ve Abdülkādir b. Ali et-Tuleytılî gibi âlimlerden çeşitli ilimleri tahsil etti. İslâmî ilimler yanında matematik, astronomi, tıp, kimya, ziraat, veterinerlik gibi konularda da geniş bilgi sahibi oldu ve bu sebeple zamanının Süyûtî'si olarak tanındı. Eğitiminin büyük bir kısmını ailesine ait ez-Zâviyetü'l-Fâsiyye'de yapmasına rağmen babasının ve aynı aileden diğer bazı âlimlerin ilim ve telif konusundaki verimliliğini olumsuz yönde etkileyen tasavvufî faaliyetten uzak kaldı; vaktinin çoğunu kitap telif etmeye ayırdı. İlmi ve ahlâkı sayesinde halkın ve yöneticilerin takdirine mazhar oldu. 16 Cemâziyelevvel 1096'da (20 Nisan 1685) Fas'ta vefat etti ve kendi zâviyelerinde babasının yanına defnedildi.

Eserleri. Abdurrahman el-Fâsî naklî ve aklî ilimlerin hemen hepsinde eser vermiş olup oğlu Ebû Abdullah Muhammed, el-Lüʾlüʾü ve'l-mercân fî menâḳıbi'ş-Şeyḫ ʿAbdirrahmân adlı eserinde babasına ait 176 eserin adını kaydetmiş, Muhammed el-Fâsî'nin çeşitli kataloglardan tesbit ettikleriyle bu sayı 200'ü aşmıştır (MMLA, LVIII, 129-140). Çoğu didaktik mahiyette müstakil manzumelerden oluşan bu eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. el-Uḳnûm fî mebâdiʾi (menâhici)'l-ʿulûm. İlimlerin tasnifine dair manzum bir eserdir. Müellifin ansiklopedik bilgisini ve kültürünü yansıtan bu önemli eserde Abdülhay el-Kettânî'nin tesbitine göre 278 ilim dalı 17.383 beyitte anlatılmıştır (et-Terâtîbü'l-idâriyye, III, 21-23). Rabat'ta el-Hizânetü'l-âmme'de bir (nr. 284), el-Hizânetü'l-Haseniyye'de yedi (nr. 485, 1802, 2323, 6585, 9915, 10950, 11480) yazma nüshası bulunmaktadır. 2. el-Maṭlab fi'r-rubʿi'l-müceyyeb (el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 6665). 3. el-

Ġurre fî beyti'l-ibre (el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 6662, 6678, 4908, 5889). 4. ʿİḳdü'l-cevher fi'r-rubʿi'l-muḳanṭar (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 457). 5. Tebyînü'l-mücmel fî ʿilmi'l-cedvel (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 540). 6. el-İntiḫâb fî vażʿi'l-usṭurlâb (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 450; el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 1009, 6678, 7106). 7. el-Cümûʿ fî ʿilmi'l-mûsiḳī ve't-ṭubûʿ. H. G. Farmer tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (An Old Moorish Lute Tutor [Glasgow 1933] ve Studies in Oriental Musical Instruments [Glasgow 1939] içinde). 8. el-ʿAmelü'l-Fâsî (el-ʿAmeliyyâtü'l-Fâsiyye, Mâ cerâ bihi'l-ʿamel fî Fâs). Fas'ta kadı ve müftülerin mezhepteki hâkim görüş yerine, içinde bulunulan şartları ve ihtiyaçları göz önüne alarak verdikleri hükümlerden oluşan hukuk uygulamalarını ihtiva eder. Başta Kuzey Afrika olmak üzere Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu diğer Afrika ülkelerinde büyük rağbet gören eser çeşitli tarihlerde basılmıştır (Fas 1310; Muhammed b. Kāsım es-Sicilmâsî'nin şerhiyle, I-II, Fas, ts., 1291, 1298, 1317). 9. et-Teysîr ve't-teshîl fî ẕikri mâ aġfelehü'ş-Şeyḫ Ḫalîl min aḥkâmi'l-müġārese ve't-tevlîc ve't-tesyîr. Muhammed Ben Şeneb tarafından yayımlanmıştır (Revue algérienne et tunisienne de legislation, XI [1895], s. 162-171). 10. el-İġtibâṭ bi-Şerḥi Nüzheti'l-istinbâṭ (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 478; el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 5819). 11. Şerḥu'l-ʿAḳīde. Babası Abdülkādir el-Fâsî'nin eserine

yazdığı şerhtir (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 496). 12. Behcetü'l-ḳaṣîd bi-şerḥi'l-Merâṣıd. Babasının amcası Muhammed el-Arabî'nin Merâṣıdü'l-muʿtemed fî maḳāṣıdi'l-muʿteḳad adlı eserinin şerhidir (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 95). 13. Zehrü'ş-şemâriḫ (eş-Şemâriḫ) fî ʿîlmi't-târih (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 494, 537; el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 844). 14. İbtihâcü'l-ḳulûb fî menâḳıbi (bi-ḫaberi)'ş-Şeyḫ Ebi'l-Meḥâsin ve şeyḫihî Sîdî ʿAbdirraḥmân el-Mecẕûb. Babasının dedesi Ebü'l-Mehâsin el-Fâsî ve onun şeyhinin menâkıbına dairdir (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 522, 1222, 1449, 2627, 3306, 3582, 6145). 15. Ezhârü'l-bustan fî menâḳıbi'ş-Şeyḫ ʿAbdirraḥmân. Ebü'l-Mehâsin el-Fâsî'nin Ârif el-Fâsî diye tanınan kardeşi Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî'nin biyografisine dairdir (el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 583). 16. Tuḥfetü'l-ekâbir fî menâḳibi (aḫbâri)'ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir. Babası Abdülkādir el-Fâsî'nin biyografisine dairdir (el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 643, 707). 17. Ẕikru baʿżı meşâhîri Fâs fi'l-ḳadîm. İbnü'l-Ahmer ile diğer bazı müelliflere de nisbet edilen ve Büyûtâtü Fâsi'l-kübrâ adıyla yayımlanan eserin (Rabat 1972) Abdurrahman el-Fâsî

tarafından ihtisar edildiği ve kitaba bazı ilâvelerde bulunulduğu söylenmektedir (Fâsî'nin eserleri için ayrıca bk. Muhammed el-Fâsî'nin bibliyografyadaki makalesi).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed el-Arabî el-Fâsî, Mir'âtü'l-mehâsin min ahbâri'ş-Şeyh Ebi'l-Mehâsin, Fas 1323/1905, s. 147-150; Kadirî, Neşru'l-mesânî, II, 325-329; Selâvî, Kitâbü'l-İstiksâ, VII, 45, 108; Îzâhu'l-meknûn, I, 9, 106, 113, 162, 296, 378; II, 142, 234, 412, 499, 525, 561, 659; Brockelmann, GAL, II, 612; Suppl., II, 694-695; Serkîs, Muʿcem, I, 1010; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 145; Abdüsselâm b. Abdülkâdir b. Sûde, Delîlü müʾerrihi'l-Mağribi'l-aksâ, Dârülbeyzâ 1960-65, I, 62, 144, 175, 176, 185, 196, 217, 236; II, 289, 313, 377, 403, 407, 430; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisu'l-fehâris, II, 735-736; a.mlf., et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), III, 21-23; A. L. de Premare, Sîdi ʿAbd er-Rahmân el-Mejdûb, Paris 1985, s. 155-189; İbrâhim Harekât, et-Teyyârâtü's-siyâsiyye ve'l-fikriyye bi'l-Mağrib kable'l-himaye, Dârülbeyzâ 1405/1985, s. 263; a.mlf, es-Siyâse ve'l-müctemaʿ fi'l-asri's-Saʿdî, Dârülbeyzâ 1987, s. 192; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1406/1986, II, 777-781; Muhammed el-Fâsî, "el-ʿÂlimü'l-mevsûʿî Ebû Zeyd ʿAbdurrahmân el-Fâsî maʿa kâʾime kâmile li-müʾellefâtih", MMLA, LVIII (1986), s. 122-140; aynı makale, el-Menâhil, XXXV, Rabat 1986, s. 55-80; E. Levi-Provençal, "ʿAbd al-Rahmân al-Fâsı", EI² (İng.), I, 86; Ch. Pellat, "al-Fâsi", EI² Suppl. (İng.), s. 302.

İbrâhim Harekât

FÂSÎ, Abdülkādir b. Ali

عبد القادر بن علي الفاسي

Ebû Muhammed (Ebü's-Suûd) Abdülkādir b. Alî b. Yûsuf el-Fihrî el-Fâsî (ö. 1091/1680)

Âlim ve mutasavvıf.

2 Ramazan 1007'de (29 Mart 1599) Fas'ın kuzeyinde bulunan Kasrülkebîr'de (Alcazarquivir) doğdu. Endülüs asıllı olup Fas'a yerleşen, birçok âlim ve mutasavvıfın yetiştiği bir aileye mensuptur. İlk tahsilini babasının ve diğer âlimlerin yanında yaptı. Öğrenimini sürdürmek maksadıyla 1025 (1616) yılında Fas'a gitti. Aralarında Ârif el-Fâsî diye tanınan babasının amcası Ebû Zeyd (Ebû Muhammed) Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî, Ebü'l-Kāsım b. Ebü'n-Nuaym el-Gassânî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Makkarî ve İbn Âşir el-Fâsî'nin bulunduğu birçok hocadan ders aldı. Bu arada mutasavvıflarla tanıştı. Çok etkilendiği Şeyh Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî'ye intisap etti. İlim ve takvâsı ile kısa zamanda şöhrete kavuşan Abdülkādir, dedesi Ebü'l-Mehâsin el-Fâsî'nin Fas'ta kurduğu ez-Zâviyetü'l-Fâsiyye'nin şeyhi oldu. Burada ve Câmiu'l-Karaviyyîn'de başta hadis olmak üzere çeşitli dersler verdi ve çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Aralarında oğlu Ebû Zeyd Abdurrahman ile Ebû Ali el-Yûsî, Ebü'l-Hasan el-Hureyşî, Muhammed b. Abdüsselâm el-Bennânî ve Ebû Salim el-Ayyâşî gibi tanınmış âlimlerin de bulunduğu öğrencileri hakkında oğlu Abdurrahman İbtihâcü'l-beṣâʾir fî men ḳaraʾe ʿale'ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir adıyla bir eser yazmıştır.

Resmî görev almayı kabul etmeyen Abdülkādir el-Fâsî kitap istinsah ederek hayatını kazanmıştır. En çok istinsah ettiği kitaplar Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leridir. Abdülhay el-Kettânî, Fâsî'nin yazdığı nefis bir Ṣaḥîḥ-i Buḫârî nüshasının kendisinde mevcut olduğunu söyler (Fihrisü'l-fehâris, II, 776). Fâsî 8 Ramazan 1091 (2 Ekim 1680) tarihinde vefat etti ve vasiyeti üzerine kendi zâviyesine defnedildi. Bazı kaynaklarda vefat günü 9 Ramazan olarak geçmektedir.

Eserleri. Abdülkādir el-Fâsî'nin çoğu öğrencileri tarafından toplanıp bir araya getirilmiş fetva ve ders notlarından oluşan belli başlı eserleri şunlardır: 1. en-Nevâzilü'l-kübrâ (el-Ecvibetü'l-kübrâ), (I-II, Fas 1319). Fıkha dairdir. 2. el-Fıḳhiyye. Cessûs lakabıyla tanınan Muhammed b. Kāsım el-Fâsî'nin şerhiyle birlikte basılmıştır (Fas 1315). 3. Ḥaşiyetü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (Fas 1307). Oğlu Abdurrahman el-Fâsî tarafından derlenmiştir. 4. Risâle fi'l-imameti'l-ʿuzmâ (Fas 1316, mecmua içinde). 5. Fihristü'ş-Şeyḫ ʿAbdülḳādir el-Fâsî. Muhammed Ben Şeneb tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Etude sur les personnage mentionnés dans l'lgaza du Cheikh Abd al-Qādir el-Fasy, Paris 1907). 6. el-ʿAḳīde. Oğlu Abdurrahman el-Fâsî tarafından şerhedilmiştir (Rabat el-Hizânetü'l-âmme, nr. 496). 7. en-Netîcetü'l-maḥmûde fi'l-red ʿalâ zâʿimi milkiyyeti Vâdi'l-Meṣmûde. Bir nüshası Fas'ta el-Hizânetü'l-Ahmediyye'de mevcuttur (Abdüsselâm b. Abdülkādir b. Sûde, I, 62). Fasî'nin ayrıca el-Ferâʾiż ve's-sünen adlı bir eseri olduğu kaydedilmektedir (Kādirî, II, 272).

Abdülkādir el-Fâsî'nin hayatı hakkında müstakil eserler telif edilmiştir. Bunların arasında en tanınmışı, oğlu Ebû Zeyd Abdurrahman'ın Tuḥfetü'l-ekâbir fî menâḳıbi'ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir adlı kitabıdır. Yine Abdurrahman tarafından dedesinin amcası Ârif el-Fâsî'yle ilgili olarak yazılan Ezhârü'l-bustân fî menâḳıbi'ş-Şeyḫ ʿAbdirraḥmân da Abdülkādir el-Fâsî'ye dair haber ve menkıbeleri ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman b. Abdülkâdir el-Fâsî, Tuhfetü'l-ekâbir fî menâkıbi'ş-Şeyh ʿAbdilkâdir, Rabat el-Hizânetü'l-melikiyye, nr. 707; a.mlf., Ezhârü'l-bustân, Rabat el-Hizânetü'l-âmme, nr. 2074, s-406; Ahmed b. Ya'kub el-Vellâlî, Mebâhisü'l-envâr, Rabat el-Hizânetü'l-âmme, nr. 2305; Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, II, 444-446; Kadiri, Neşrü'l-mesânî, II, 270-279; Versilanî, Nüzhetü'l-enzâr fî fazli ʿilmi't-târih, ve'l-ahbâr, Beyrut 1394/1974, I, 124; Selâvî, Kitâbü'l-İstiksâ, VII, 4, 45, 105, 108; Serkîs, Muʿcem, I, 207; II,

1430; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 314-315; Brockelmann, GAL Suppl., I, 263; II, 708; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 763-771, ayrıca bk. İndeks; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 166; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 295; Muhammed Dâvûd, Târîhu Tıtvân, Tıtvân 1379/1959, I, 304-309; Abdüsselâm b. Abdülkâdir b. Sûde, Delîlü müʾerrihi’l-Mağribi’l-aksâ, Dârülbeyzâ 1960-65, I, 62, 179, 196; II, 315; Ömer Ferruh, Meʿâlimü’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1406/1986, II, 777-781; E. Levi-Provençal, “ʿAbd al-Kâdir al-Fâsi”, EI² (İng.), I, 70; Ch. Pellat, “al-Fâsi”, EI² Suppl. (İng.), s. 302-303.

İbrâhim Harekât

FÂSÎ, Ebû İmrân

(bk. EBÛ İMRÂN el-FÂSÎ).

FÂSÎ, Takıyyüddin

تقي الدين الفاسي

Ebü’t-Tayyib Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî el-Fâsî (ö. 832/1429)

Mekke tarihi hakkındaki eserleriyle tanınan Mâlikî fakihi.

10 Rebîülevvel 775te (30 Ağustos 1373) Mekke’de doğdu. Kendisinin bildirdiğine göre nesebi Ebû Tâlib’e varmaktadır. Fâsî nisbesi aslen Faslı olduğunu, Hasenî nisbesi de nesebinin Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hasan’a dayandığını göstermektedir. Annesi, Mekke başkadısı Ebü’l-Fazl Kemâleddin Muhammed b. Ahmed en-Nüveyrî’nin kızıdır. Kur’an’ı ezberledikten sonra Mekke ve Medine’den başka defalarca gittiği Şam ve Kahire’de tahsilini sürdürdü. Ayrıca Yemen’de ve seyahatleri sırasında uğradığı Gazze, Remle, Nablus ve İskenderiye’de bazı hocalardan ders aldı. Şehâbeddin İbnü’n-Nâsih, Nûreddin en-Nüveyrî, Cemâleddin İbn Zahîre, Nûreddin el-Heysemî, Zeynüddin el-Irakī ve Ebû Hüreyre b. Şemseddin ez-Zehebî gibi tanınmış hocalardan hadis; Sirâceddin el-Bulkīnî, İbnü’l-Mülakkın, Şemseddin el-Kalyûbî, Şerif Abdurrahman b. Ebü’l-Hayr el-Fâsî, Zeynüddin Halef b. Ebû Bekir et-Tahrîrî’den fıkıh ve fıkıh usulü; ayrıca bazı hocalarından kendi eserlerini veya hocalarının eserlerini, Burhâneddin İbn Ferhûn’dan da Matarî’nin Târîḫu’l-Medîne’sini okudu. Bizzat kendisi, hadis dinlediği ve icâzet aldığı hocalarının 500 civarında olduğunu söylemektedir (el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, I, 340). 799 (1396) yılında Kahire’de İbn Haldûn ile görüştü. Bu görüşme onun tarih araştırmalarına ilgi duymasında etkili oldu.

Takıyyüddin el-Fâsî, Memlükler’den Sultan el-Melikü’n-Nasır Ferec b. Berkuk tarafından 807 Şevvalinde (Nisan 1405) Mekke’de Mâlikî kadılığına getirildi. Bu vazife Mekke’de kendisinden önce kimseye müstakil olarak verilmemişti. 813’te (1410) Bengal Sultanı Mansûr Gıyâseddin Ebü’l-Muzaffer Aʿzamşah tarafından Mekke’de yaptırılan el-Medresetü’s-Sultâniyyetü’l-Gıyâsiyyetü’l-Bencaliyye’ye Mâlikî müderrisi

olarak tayin edildi (814/1411). Ayrıca Mescidi Harâm'da dört mezhebe göre fıkıh dersleri verdi. 817 (1414) ve 819 (1416) yıllarında kadılık görevinden iki defa azledilmişse de aynı yıllar içinde görevine iade edildi. 828'de (1425) gözleri görmez oldu ve 3 Şevval 832 (6 Temmuz 1429) tarihinde vefat etti.

Fâsî çeşitli âlimlerin övgüsüne mazhar olmuştur. Makrîzî el-ʿUḳūd'da, Mekke ve Medine'de iken sık sık görüştüğü Fâsî'nin Hicaz bölgesinde benzeri bulunmayan bir bilgi hazinesi olduğunu zikretmektedir. İbn Hacer el-Askalânî Mısır, Şam, Yemen ve diğer memleketlerde hadis tahsil ederken Fâsî'nin kendisiyle ders arkadaşlığı ettiğini, şer'î meseleleri birlikte çözdüklerini, onun gibi bir âlimin kaybına çok üzüldüğünü söylemektedir. İbn Hacer'in öğrencisi Şemseddin es-Sehâvî de Fâsî'nin büyük bir âlim, fakih ve hafız; hadis, tarih, fıkıh ve usûl-i fıkıhta söz sahibi; iyi huylu, din ve dünya işlerini iyi bilen bir kişi; deha sahibi ve tatlı dilli bir kimse olduğunu kaydeder.

Eserleri. 1. Şifâʾü'l-ġarâm bi-aḫbâri'l-beledi'l-ḥarâm. Ezrakī'nin Aḫbâru Mekke ve mâ câʾe fîhâ mine'l-âs̱âr'ı ile Fâkihî'nin Târîḫu Mekke'sinden sonra bu alanın en önemli eseri sayılmaktadır. Fâsî, kırk bab üzerine tertip ettiği eserin önsözünde Ezrakī'den sonra gelen Mekkeli âlimlerin Ezrakī'nin tarihine benzer bir eser telif etme konusundaki ihmallerine şaştığını söyledikten sonra Şifâʾü'l-ġarâm'ı yazarken bazı bilgileri kitâbelerden, bazılarını sözüne güvenilir kişilerden, bazılarını bizzat şahit olduğu olaylardan, bazılarını da vakfiyelerden elde ettiğini belirtmiştir. Eser Câhiliye devrinden IX. (XV.) yüzyılın başlarına kadarki Mekke hakkında dinî, kültürel, siyasî, iktisadî ve içtimaî bilgiler vermektedir. Bu çerçevede Mekke'nin topografyası, Kâbe'nin örtüsü, Kâbe'ye hizmet edenler, buraya gönderilen hediyeler, Mekke'deki medreseler, ribâtlar, sular ve kuyular, Hz. Peygamber devrinden müellifin zamanına kadar görev yapan Mekke valileri, şehrin uğradığı sel felâketleri ve salgın hastalıklar, Mekke'nin isimleri, haremin sınırları ve Mescidi Harâm'ın imarı, bölgedeki diğer mukaddes mekân ve makamlar, Kâbe'nin özellikleri, zemzem ile ilgili haberler, haccın menâsiki, Câhiliye döneminde Kureyş kabilesi, Mekke'nin fethi, Câhiliye ve İslâm devirlerinde Mekke çarşıları gibi konular ele alınmaktadır. Bizzat müellifi tarafından Tuḥfetü'l-kiram bi-aḫbâri'l-beledi'l-ḥarâm, Tahsîlü'l-merâm min târiḫi'l-beledi'l-ḥaram, Hâdî ẕevi'l-

efhâm ilâ târiḫi'l-beledi'l-ḥaram ve ez-Zühûrü'l-muḳteṭafe min târiḫi Mekkete'l-müşerrefe adlarıyla dört defa ihtisar edilen Şifâʾü'l-ġarâm'ın bazı bölümleri 1859'da Leiden'de basılmış, bazı bölümleri de F. Wüstenfeld tarafından Leipzig'de yayımlanmıştır (De Chroniken der Stadt Mekka [serisi içinde], 1857-1861, II, 55 vd.). Daha sonra Kahire'de (1956) ve Ömer Abdüsselâm Tedmürî tarafından Beyrut'ta iki cilt halinde neşredilmiştir (1405/1985). 2. el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn fî târiḫi'l-beledi'l-emîn. Mekke'nin tarihi, valileri, burada yetişen veya buraya gelip yerleşen âlim, fakih, şair, edip vb. şahsiyetler hakkında yazılmış en hacimli ansiklopedik eserdir. Müellif kitabına, Şifâʾü'l-ġarâm ve ez-Zühûrü'l-muḳteṭafe min târîḫi Mekkete'l-müşerrefe adlı eserlerinden kısalttığı bir girişle başlamaktadır. Bu kısımda Mekke'deki evlerin satılması ve kiralanmasıyla ilgili şer'î hükümler, Mekke'nin isimleri, Kâbe ve müştemilâtına dair bilgiler, haccın menâsiki, hacılarla ilgili haberler ve siyere dair konular yer almaktadır. Fâsî siyerle ilgili bilgileri Alâeddin Moğultay b. Kılıç el-Hanefî'nin es-Sîretü'ṣ-ṣuġrâ'sından almıştır. Girişten sonra müellif kitabına aldığı şahısların hal tercümelerini alfabetik sıraya göre kaydetmiş, ancak Muhammed ve Ahmed isimlerini öne almıştır. Bu arada kendi hal tercümesine de Muhammed adını taşıyan kişiler arasında 38. sırada geniş bir şekilde yer vermiştir (I, 331-363). Bizzat müellifi tarafından ʿUcâletü'l-ḳırâ li'r-râġıb fî târiḫi ümmi'l-ḳurâ adıyla kısaltılan el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn'e Fâsî'nin öğrencilerinden Necmeddin İbn Fehd ed-Dürrü'l-kemin bi-ẕeyli'l-ʿİḳdi'ṡ-ṡemîn ismiyle bir zeyil yazmıştır. Eser dört cilt halinde iki defa basılmış (Kahire 1289-1290; Mekke 1314), daha sonra M. Fuâd Seyyid tarafından sekiz cilt olarak yayımlanmıştır (Kahire 1378/1958-1388/1969). Bu baskının ilk cildini Muhammed Hâmid el-Fıkī, son cildini de Fuâd Seyyid'in vefatından sonra Mahmûd Muhammed et-Tanâhî tahkik etmiştir. 3. el-Muḳniʿ min aḫbâri'l-mülûk ve'l-ḫulefâʾ ve vülâti Mekkete'ş-şürefâʾ. Eserin Abbâsî halifelerinin sonuna kadar olan birinci kısmını Franciscus Erdman (Kazan 1822), tamamını ise Muhammed Altuncî (Dımaşk 1406/1986) neşretmiştir. 4. er-Rıżâ ve'l-ḳabûl fî feżâʾili'l-Medîne ve ziyâreti'r-Resûl. el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn'in Mekke baskısının sayfa kenarında yayımlanmıştır (1314). 5. Erbaʿûne ḥadiṡen mütebâyinetü'l-isnâd ve'l-mütûn. Nevevî'nin kırk hadisinin tahrîci olup bir nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 541). 6. Îżâḥu Buġyeti ehlî'l-beṣâʾir fî ẕeyli'l-İşâre. Zehebî'nin el-İşâre adlı biyografik

eserine Buġyetü ehli'l-beṣâʾir fî delâʾili'l-İşâre adıyla yazdığı zeyle yine kendisi tarafından yapılan şerhtir. Eserin 210 yaprak halinde 904'te (1498) istinsah edilen birinci cüzünün yazma nüshası Akhisar Zeynelzâde Kütüphanesi'nde (nr. 754) muhafaza edilmektedir (Şeşen, I, 387 vd.). 7. Ẕeylü't-Taḳyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânid. İbn Nukta'nın et-Taḳyîd'inin zeyli olup Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1410/1990). 8. eş-Şürefâʾ (Dımaşk 1406).

Fâsî'nin ilmî faaliyetleri arasında ihtisar ve zeyil çalışmaları da büyük bir yer tutmaktadır. Onun Mekke tarihiyle ilgili ihtisarlarından başka Kemâleddin ed-Demîrî'nin Ḥayâtü'l-ḥayevân'ına, İbn Râfi'in İbn Neccâr el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdad'ına yaptığı zeyline ihtisarları da vardır. Zeyil çalışmaları arasında, Zehebî'nin Siyerü aʿlâmi'n-nübelâ'sına yazdığı İrşâdü ẕevi'l-efhâm ilâ tekmili Kitabi'l-Aʿlâm zikredilebilir (Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 228).

Kaynaklarda Fâsî'nin Şâfiî mezhebine göre ezkâr, daavât ve menâsik kitapları yazdığı, ayrıca Cevâhirü'l-uṣûl fi'l-ḥadîs̱ adlı bir eseri olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Fâsî, Şifâʾü'l-ğarâm bi-ahbâri'l-beledi'l-harâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 5-22; a.mlf., el-ʿİkdü's-semîn, I, 331-363; İbn Hacer, İnbâʾü'l-gumr, VIII, 187-188; Ahmed b. Ömer el-Hârizmî, Tercümetü'ş-Şeyh Takıyyiddin el-Fâsî, Dârü'l-Kütübi'z-Zâhiriyye, Tarih, nr. 3863, vr. 93a-106b; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü's-safî, I, 403-405; Nu'mânî, er-Ravzü'l-ʿâtîr, Berlin Staatsbibliothek, nr. 289; Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, VII, 18-20; Süyûtî, Tabakâtü'l-huffâz (Ömer), s. 545; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VII, 199; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb içinde), Kahire 1329, s. 304; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, II, 114-115; F. Wüstenfeld, Die Geschichtschrciber der Araber und ihre Werke, Göttingen 1882, s. 473; Serkis, Muʿcem, II, 1429-1430; Brockelmann, GAL, II, 172; Suppl., II, 221; a.mlf., "Fâsî", İA, IV, 517; F.

Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1952, s. 404, 408, 414, 524; a.mlf., “al-Fâsi”, EI² (İng.), II, 828-829; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 228; Ramazan Şeşen, Nevâdirü’l-mahtûtâti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1975, I, 387-388; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-bahsi’l-ʿilmî, Cidde 1983, s. 592-594; Abdullah Akıl Ankavî, “el-Müʾerrih Takıyyüddin el-Fâsî ve kitâbühû Şifâʾü’l-garâm bi-ahbâri’l-beledi’l-harâm”, Sources for the History of Arabia, I (1399/1979), s. 61-67.

Cevat İzgi

FÂSİD

(bk. FESAD).

FASÎH AHMED DEDE

(ö. 1111/1699)

Divan şairi ve hattat.

Adı Ahmed, mahlası Fasih'tir. El yazısı ile tertip ettiği Türkçe divanının (Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 328) başındaki Ali Emîrî'nin, "Fasîh Dede merhumun hatt-ı destiyle şöyle görülmüştür" diyerek düştüğü not ile divanın diğer bir nüshasındaki kayda göre (Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 326, vr. 73a) künyesi Fasîh Ahmed b. Mehmed b. Dukakinzâde Ahmed Bey b. Mehmed Paşa b. Ahmed Paşa şeklinde tesbit edilmektedir, Nitekim Belîğ onun Dukakinzâde diye tanındığını (Nuhbetü'l-âsâr, vr. 71a), Müstakimzâde de ceddinin vüzerâdan Dukakinzâde olduğunu (Tuhfe, s. 644) söyler. Bu durumda Ahmed Dede'nin, Fâtih Sultan Mehmed zamanında Arnavutluk'un fethedilmesiyle İslâmiyet'i benimseyen ve daha sonra devlet adamı, âlim ve şairler yetiştiren Dukakinzâde ailesine mensup olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ancak kendi eserlerinde, Safâî ve Sâlim gibi devrin diğer şuarâ tezkireleriyle Mevlevî kaynaklarında bu konuda herhangi bir bilgi yoktur.

Fasih Dede XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinin başlarında İstanbul'da doğdu. Tahsiline dair bilgi bulunmamakla birlikte hakkındaki övgülü ifadelerden, Arapça ve Farsça'ya vukufundan, şiir ve inşâdaki ustalığıyla hat, resim ve minyatür sahalarındaki maharetinden iyi bir tahsil gördüğü anlaşılmaktadır. Bir müddet Dîvân-ı Hümâyun kâtipliği yaptı. Daha sonra Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın hazine kâtibi ve musahibi oldu. Onun himaye ve yardımlarını gördü. Bu görevi sırasında meşhur hattat Derviş Ali'den sülüs ve nesih öğrenen Fasîh hurde ta'lik hattını ilk yazan hattat olarak anılmaktadır.

Köprülüzâde'nin hazine kâtipliğinden ayrıldıktan sonra muhtemelen 1670'li yılların başlarında Galata Mevlevîhânesi Şeyhi Gavsî Dede'ye intisap etti. Hayatının bundan sonraki yıllarını hat dersi vermek ve divanını yazmakla geçirmiştir. Eserlerinin hemen hepsini ömrünün son otuz yıla yakın kısmını

geçirdiği bu mevlevîhânede kaleme alan Fasîh Dede'nin melâmet neşvesi, hakkında dedikodu mahiyetinde bazı menkıbelerin oluşmasına yol açmıştır.

Fasîh Ahmed Dede vefatından önce dostlarını ziyaret etti ve dervişlerle tek tek helâlleşti. Naaşını vasiyeti üzerine Şâbaniyye tarikatının Nasûhiyye kolunun pîri Mehmed Nasûhî Üsküdârî yıkadı. Cenazesinde büyük bir kalabalık hazır bulundu ve Galata Mevlevîhânesi'nin hâmûşânına defnedildi. Vefatı için Nihâdî ve Şehdî gibi şairler tarafından mersiye ve tarihler yazılmıştır. Kabrinde, Şâhin Giray'ın, "Göçtü bakî mülküne dervîş Fasîh-i Mevlevî" mısraını ihtiva eden tarih kıtasının yazılı olduğu baş taşı bulunmaktadır. Fasîh Dede'nin kabrinin yanına sonradan Esrar Dede defnedilmiştir. Daha sonraki yıllarda her iki kabir bir ihata duvarıyla çevrilerek üzerine 27 Receb 1330'da (12 Temmuz 1912) tamir edildiklerini belirten bir kitâbe konmuştur.

Dili mahlasının ifade ettiği şekilde fevkalâde güzel kullanan, vezne hâkim olan Fasîh Dede pürüzsüz söyleyişi, orijinal mazmun ve benzetme unsurları ile kendine has bir üslûp ortaya koymuştur. Özellikle çoğu rindâne ve âşıkane olan gazellerinde büyük bir başarı göstermiş, şiirlerinde hat, resim ve mûsiki unsurlarına yer vermiş, deyim ve atasözlerini ustalıkla kullanmıştır. Dokunaklı mersiyeleri çok beğenilerek belirli günlerde mersiyehanlar tarafından okunmuştur. Başta Necâtî ve Fuzûlî olmak üzere otuz beş şairin 100'den fazla gazelini büyük bir başarıyla tanzîr eden Fasîh Dede'nin bazı gazelleri bestelenmiştir.

Fasîh Dede, Şinâsi ve Fasîhî gibi divan sahibi iki şair yetiştirmiş, Nedîm, Esrar Dede ve Şeyh Galib başta olmak üzere pek çok şairi de etkilemiştir. Şiirleri daha

sonraki dönemlerde de sevilerek okunan Fasîh Dede, Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, Nailî, Neşâtî, Nedîm-i Kadîm gibi çağdaşı büyük şairler arasında anılmaya hak kazanmış zarif bir şahsiyettir.

Eserleri. 1. Divan. Fasîh Dede'nin yeni yazdığı şiirlerini de ilâve etmek suretiyle birkaç defa tertip ettiği divanı vefatından sonra pek çok defa istinsah edilmiştir. Bu bakımdan tesbit edilebilen otuz yedi nüshası arasında (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 492, 1776, 2919; Süleymaniye Ktp., Esad

Efendi, nr. 2682/1, Halet Efendi, nr. 678; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 326-330; Millî Ktp., Fahri Bilge, nr. 550/1, 553/2) bazı farklar mevcuttur. Eserin Mustafa Çıpan tarafından hazırlanan tenkitli metninde (bk. bibl.) altı kaside, 472 gazel, beş terkip, iki tercî, yedi mesnevi, yirmi bir kıta, yirmi iki nazım, 160 rubâî, yedi tarih, bir muamma, seksen altı matla‘ ve altmış bir müfred bulunmaktadır. 2. Dîvânçe. Şairin Farsça şiirlerini ihtiva eden eserde beş kaside, otuz üç gazel, bir mesnevi, kırk rubâî, üç tarih, bir muamma, on bir matla‘ ve on iki müfred vardır. On bir yazma nüshası bilinen eser (meselâ bk. İÜ Ktp., FY, nr. 492, 1776; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3682/1; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1629; Millet Ktp., Ali Emîrî, nr 326, 328) şairin Farsça'ya vukufunu göstermesi bakımından önemlidir. 3. Münşeât. Fasîh Dede Mecmuası adıyla da anılan ve onun inşâ alanındaki kabiliyetiyle seçme zevkini gösteren bu eserde Türkçe ve Farsça bazı şiirler, tarihî hikâyeler, fıkralar, tarihler, risâleler, hal tercümeleri ve çeşitli eserlerden örnekler bulunmaktadır. Münşeât'ın dört nüshası tesbit edilebilmiştir (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1514/14, Esad Efendi, nr. 3301; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1978; Konya İl Halk Ktp., Uzluk, nr. 7012). 4. Münâzara-i Gül ü Mül. Temsilî bir eser olan ve dinî, ahlâkî, tasavvufî düşüncelere yer verilen eserin on üç yazma nüshası arasında en iyileri İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 492, 1776) ve Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2682/3) kütüphanelerinde mevcuttur. 5. Münâzara-i Rûz u Şeb. Yazma nüshası bulunamayan bu tasavvufî-temsilî eser Muhammed Lebîb tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1278). 6. Tenbâkûnâme. Divan nüshalarının sonunda veya Münşeât'ın içerisinde yer alanlar da dahil beş nüshası tesbit edilen bu eserde tütün ve içki hakkında bilgi verilmiştir. İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 5561) ve Süleymaniye (Nâfiz Paşa, nr. 1514/14) kütüphanelerindeki yazmaları mevcut nüshaların en iyileridir. 7. Kalem Makalesi. Kalemin levh-i mahfûzdan itibaren hükmünü icra ettiği hususunun işlendiği, Kalem sûresinin ilk âyetiyle başlayan eserin üçü Süleymaniye'de olmak üzere (Reşid Efendi, nr. 855; Nâfiz Paşa, nr. 1514/14; Esad Efendi, nr. 2682/1) altı yazma nüshası bilinmektedir (İÜ Ktp., TY, nr. 5561; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 328; Wien, Hofbibliothek, nr. 710).

Fasîh Ahmed Dede'nin kaynaklarda adı geçen Hüsrev ü Şîrîn, Mahmûd u Ayaz (Hâs u Ayâz) ve Behiştâbâd adlı eserleri henüz bulunamamıştır. Onun Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 1127, 1968; Emanet Hazinesi, nr.

1470), Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2682/1) ve Millet (Ali Emîrî, nr. 328, 329, 377) kütüphanelerinde bulunan çeşitli mecmualarda da şiirleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 268a-269b; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, İÜ Ktp., nr. 1182, vr. 71a-72b; Sâkıb Dede, Sefîne, I11, 101-102; Sâlim, Tezkire, istanbul 1315, s. 530-541; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 644-645; Esrar Dede, Tezkire, Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Ktp., nr. 1502, vr. 255a-256a; Ali Enver, Semâhane-i Edeb, İstanbul 1309, s. 193-195; Sicilli Osmânî, IV, 21; Osmanlı Müellifleri, II, 113-114; Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî, Millî Ktp., nr. 611, II, 1101-1104; Karatay, Türkçe Yazmalar, s. 163-164, 267, 323; TYDK, II, 494-504; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik (İstanbul 1953), İstanbul 1983, s. 212-214, 309, 446-447; Mustafa Çıpan, Fasîh Ahmed Dede, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı'nın Tenkidli Metni (doktora tezi, 1991), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; "Fasîh Ahmed Dede", TDEA, III, 161.

Mustafa Çıpan

FASÎH-i HÂFÎ

فصيح خوافى

Ahmed b. Celâliddîn Muhammed b. Nasîriddîn Yahyâ (ö. 845/1441 [?])

Timurlular döneminde yaşayan devlet adamı ve tarihçi.

777'de (1375) Herat'ta doğdu. Horasan'ın Hâf şehrinden gelip Herat'ta devlet hizmetine giren bir ailenin çocuğudur. Bazı kaynaklarda adına Fasîh-i Herevî şeklinde rastlandığı gibi, Fasîhuddin lakabının kısaltılmış biçimi olan Fasîh adı yerine yanlış olarak Fasîhî nisbesinin kullanıldığı da görülür. Bu son şekil onun Mücmel-i Faṣîḥî adlı eserinden doğmuş olmalıdır.

Fasîh-i Hâfî'nin çocukluk ve gençlik yılları hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Ancak tayin edildiği görevler ve Mücmel-i Faṣîḥî'nın muhtevasından anlaşıldığına göre iyi bir öğrenim görmüştür. Timur'un ölümünden (807/1405) sonra veya bundan bir süre önce devlet hizmetine girdi ve maliye bakanlığı niteliğinde bir kurum olan divanda çalıştı. Herat'ta Timur'un yerine geçen Şâhruh Mirza'nın Semerkant'taki hazinesini getirtmek için görevlendirdiği üç kişiden biri de Fasîh-i Hâfî'dir. Fasîh 818 (1415) yılına kadar Alâeddin Ali Turhan'ın emirlerinden birinin yanında çalıştı; daha sonra da Şâhruh'un hizmetine girdi. 819'da (1416) divanda kendisine tevcih görevi verildi. Ertesi yıl iki kişiyle birlikte tayin edildiği Dîvân-ı A'lâ görevinden 821'de (1418) uzaklaştırıldı. Üç yıl sonra Kirman'daki malî işleri takip memurluğuna getirildi. 827'de (1424) Kirman'dan dönerek Bâdgîs'te Şâhruh'la görüştü. 828'de (1425) tayin edildiği Şehzade Baysungur'un malî işlerini yönetme görevini 836 (1432) yılına kadar sürdürdü. Muhtemelen devlet yönetimini eleştirdiğinden Şâhruh'un hanımı Gevherşad tarafından hapsettirildi. Bir müddet sonra serbest bırakılan Fasîh-i Hâfî 845'te (1441) tekrar hapsedildiyse de kısa bir süre sonra serbest bırakıldı. Fasîh'in bu tarihten sonraki hayatı hakkında bilgi yoktur. Olayları kronolojik sıraya göre yazdığı eserinde son olarak 845 tarihli vak'alardan söz ettiğine göre aynı yıl veya bir müddet sonra ölmüş olmalıdır.

Eserleri. Fasîh-i Hâfî şöhretini Mücmel-i Faṣîḥî adlı Farsça eserine borçludur. Uzun yıllar süren çalışmalar

sonunda birçok kitaptan faydalanarak kaleme aldığı bu eserde Hz. Âdem'den kendi dönemine kadar İslâm dünyasındaki olayları kronolojik sıraya göre kısa ve özlü bir şekilde anlatır. Eser bir mukaddime, iki bölüm (makale) ve bir hâtimeden meydana gelmiştir. Mukaddimede Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e, ilk bölümde Hz. Peygamber'in doğumundan hicrete, ikinci bölümde hicretten 845 (1441) yılına kadarki olaylar ve bu arada şairler hakkında bilgi verilmiş, hâtimede ise müellifin doğup yetiştiği Herat'ın sosyal durumu anlatılmıştır. Arapça ve Farsça bazı şiirlerin de yer aldığı Mücmel-i Faṣîḥî Seyyid Mahmûd Horasânî tarafından yayımlanmıştır (Meşhed 1339-1341 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Fasîh-i Hâfî, Mücmel (nşr. Seyyid Mahmûd Horasânî), Meşhed 1339-41, nâşirin önsözü; Ferhengi Fârsî, VI, 1367-1368; Zehrâ-yi Hânlerî (Kiyâ), Ferhengi Edebiyyât-ı Fârsî-yi Derî, Tahran 1348 hş., s. 381, 450; İsfizârî, Ravzâtü'l-cennât fî evsâfi târîhi Herât (nşr. Muhammed Kâzım), Tahran 1338-39, I, 222; Browne, LHP, III, 426-428; Storey, Persian Literature, I, 90-91; Safâ, Edebiyyât, IV, 473, 494-496; a.mlf., Gencîne i Sühan, VI, 1-8; Rypka, HIL, s. 441; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 238; Hânbâbâ, Fihrist, IV, 4542; Ahmed-i Gülçîn-i Maânî, Târîh-i Tezkirehâ-yı Fârsî, Tahran 1350 hş., II, 773-774; Barthold, Türkistan, s. 57-58; Dihhudâ, Luğatnâme, XXX, 269; DMF, II, 1905.

Rıza Kurtuluş

FASL

(bk. FASIL).

el-FASL

الفصل

İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) dinler ve mezheplere dair eseri.

Tam adı el-Faṣl fi’l-milel ve’l-ehvâ ͗ ve’n-niḥal olan eser el-Faṣl (veya el-Fiṣal) diye tanınır. Müellif eserin mukaddimesinde dinler ve mezheplere dair pek çok kitap yazıldığını, fakat bazıları çok hacimli olduğundan güç anlaşıldıklarını, bazıları da muhtasar olduğundan inceledikleri konuları yeterince tahlil edip eleştiremediklerini, kendisinin ise İslâm dışı dinlerin ve İslâm içinde ortaya çıkan mezheplerin görüşlerini belirleyip değerlendirmek amacıyla orta hacimde bir kitap yazdığını söyler.

Allah’ın varlığı ve âlemin hudûsünün kanıtlanması ile başlayan eser yahudiler ve Tevrat, hıristiyanlar ve İncil, İslâmî fırkalar ve bunların belli başlı itikadî meselelere dair görüşlerinin tenkidi konularını ihtiva eder. Eserde konular bazan “fasl”, bazan “bab”, bazan da “el-kelâm fî... başlığı altında toplanmış, düzenli bir sistem takip edilmemiştir.

İhtiva ettiği konuları dikkate alarak el-Faṣl’ı dört bölümde incelemek mümkündür. Birinci bölüm iki kısımda ele alınabilir. Birinci kısımda hakikatin bilgisine ulaştıran istidlâl metotları üzerinde durulur ve sofistlere ait karşı görüşler eleştirildikten sonra Allah’ın varlığı konusuna geçilir. Burada âlemin öncesiz olduğunu, dolayısıyla bir yaratıcısı bulunmadığını kabul edenlerce hudüs görüşüne yöneltilen itirazlar cevaplandırıldıktan sonra âlemin yaratılmış olduğuna ve yüce bir yaratıcısı bulunduğuna ilişkin çeşitli deliller zikredilir. Tabiatçı filozof Ebû Bekir er-Râzî tarafından ileri sürülen ve nefs, mekân, halâ (boşluk) ve zamanın da Allah gibi ezelî olduğunu savunan teorinin yanı sıra evrenin birden fazla yaratıcısı bulunduğunu iddia eden çeşitli dinî ve felsefî görüşler de tenkit edilir. Bu arada hıristiyanların çeşitli mezheplerince benimsenen ulûhiyyet anlayışlarına temas edilir. Âlemin bütün unsurlarıyla bir anda ve topluca yaratıldığını öne sürenlerin iddiaları cevaplandırılarak bu kısım tamamlanır. İkinci kısımda nübüvveti ve melekleri inkâr eden Brahmanizm’den söz

edilerek nübüvvetin lüzumu ve mucize ile ispatı gibi konular üzerinde durulur, mûcize ile sihir arasındaki farklara temas edilir. Hayvanlara da peygamber gönderildiğine dair görüşün tenkidinden sonra tenâsüh inancının İslâm akaidine aykırı olduğu belirtilir. Şeriatları inkâr eden felsefî görüşlerin reddedilmesinin ardından yahudi, hıristiyan ve Mecûsîler'in bir kısım peygamberleri tasdik edip bir kısmını inkâr etmelerinin yanlışlığı anlatılır.

İkinci bölümde yahudilerin Tevrat adını verip ellerinde dolaştırdıkları kitapta ve İnciller'de açık çelişkilerin bulunduğu belirtilerek bunların tahrife uğramış oldukları sonucuna varılır. Tevrat'ta Hz. Âdem'in hem bir ilâh hem de bir insan olarak gösterilmesi, Hz. Nûh ve çocuklarının yaşları konusunda farklı rakamların verilmesi, Hz. Lût'un kızlarıyla cinsî münasebette bulunduğunun iddia edilmesi, İsrâiloğulları'nın Mısır'da kalış süresiyle ilgili rivayetlerin farklılık arzetmesi, Hz. Hârûn'un İsrâiloğulları'nca tapınılan buzağıyı yapmakla itham edilmesi gibi hususlar Tevrat'ın tahrif edilmiş olduğunu gösteren çelişkili ve yanlış bilgiler arasında zikredilir. Bu bölüm Tevrat'ın nasıl tahrif edildiğini anlatan bir kısımla sona erer.

Üçüncü bölümde İnciller üzerinde durulur. Burada, mevcut İnciller'le Tevrat'ın mukayesesi yapılarak aralarındaki çelişkiler tesbit edilir; kırk üç fasılda incelenen bu çelişkili bilgiler İnciller'in hıristiyan azizlerince yazıldığının delili olarak zikredilir. Yine aynı bölümde hıristiyanların İnciller dışındaki dinî kitaplarında bulunan bilgilerin yanlışlığı, hıristiyanlarca müslümanlara yöneltilen tenkitlerle bunların cevapları, hıristiyanların Şiî rivayetlerine itibar etmeleri ve bunun yanlışlığı, Kur'an'ın tevatür yoluyla sabit oluşu, mülhidlerin zayıf rivayetlere dayanarak İslâm'a yönelttikleri itirazların reddi, dünyanın küre şeklinde oluşu ve nasların bunu haber verişi, dünyanın sona eriş zamanının bilinemeyeceği gibi konulara yer verilir.

Yaklaşık üç buçuk cilt tutan dördüncü bölümde itikadî İslâm mezhepleri incelenir. Burada Ehl-i sünnet, Eş'ariyye, Mu'tezile, Mürcie, Şîa ve Havâric'den oluşan başlıca İslâmî mezhepler arasında doğruya en yakın olan mezhebin Ehl-i sünnet olduğu belirtilerek hak mezhebin görüşleri delillendirilmeye ve diğer mezheplerin görüşleri çürütülmeye çalışılır. Her

fırkanın kelâm problemlerinden birine bağlı olarak ortaya çıkışı, Ehl-i sünnet dışındaki mezheplerin, özellikle Şîa'nın İslâm'dan uzaklaşması, Allah'ın birliği ve yaratıklara benzemekten tenzîhi, sıfat kavramının Allah'a atfedilmesinin yanlışlığı, Allah'a mekân nisbeti ve istiva meselesi, ilâhî isim ve sıfatların mânaları bu bölümde incelenen konulardandır. Daha sonra rü'yetullah, halku'l-Kur'ân, Kur'an'ın i'câz yönleri, kazâ ve kader, hidâyet-dalâlet, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratılması, ta'dîl ve tecvîr meselesi, iman-küfür, itaat-isyan, va'd-vaîd, günahkârlara verilen isimler ve tekfir konularına yer verilerek Ehl-i sünnet'e muhalif görüşler reddedilir. Peygamberlerin ismeti, Hârût ve Mârût'la ilgili bazı rivayetlerin asılsızlığı ve meleklerin günahsızlığı, taklidi imanın geçerliliği, fetret devrinde yaşayanlarla irtidad ettikten sonra tekrar iman edenlerin durumları, âhiret halleri, basa iman etmeyenlerin kâfir oldukları, cennet ve cehennemle ilgili meseleler, imâmet, tafdîl ve ashap arasındaki ihtilâflara ilişkin tartışmalar, çocuklarla kadınların

halife olamayacakları hususunda âlimlerin ittifakı, mefdûlün imametinin câiz oluşu, hilâfetin geçerliliğinin şartları, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin şekli, fâsık bir halifenin idaresi altında yapılan ibadetlerin geçerli oluşu gibi hususlara yer verildikten sonra ehl-i bid'atın küfre götüren veya aklî açıdan muhal olan görüşleri, keramet ve sihir yoluyla varlıkların mahiyetlerini değiştirmenin imkânsızlığı, isimle müsemmânın farklı olduğu, tekvin ile mükevvenin aynı olduğu, mâna ve ahval gibi sıfat teorilerinin eleştirisi, yaratmanın devamlılığı ve Allah'ın evreni her an yaratması, cevher ve arazlara ilişkin hükümler, kümûn-zuhur ve tevellüd meseleleri, ruhun cisim oluşu, cisimlerin sonsuzca bölünmesinin imkânı ve kelâmcıların atom nazariyesinin reddi, bütün bilgilerin zaruri oluşu ve tekâfüü'l-edillenin reddi gibi konular üzerinde durularak eser tamamlanır.

İtikadı İslâm mezhepleriyle İslâm dışı din ve mezhepleri tasvirci bir metot yerine tenkitçi bir yaklaşımla inceleyen el-Faṣl'ın objektifliği ve orijinalliği konusunda araştırmacılar farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. M. Watt ve Sweetman gibi bazı müsteşrikler el-Faṣl'ın objektif ve orijinal bir eser olmadığını ileri sürerken Muhammed Ebû Leylâ ve Israel Friedlaender gibi bazı yazarlar bu iddiayı reddederek âlimlerin çoğunun el-Faṣl'ın objektifliği ve orijinalliği hususunda birleştiğini söylerler. Gerçeğin bilinmesine katkıda bulunacağı düşüncesiyle dinleri ve mezhepleri incelemeden önce

epistemoloji ve ontoloji konularına yer verilen el-Faṣl’da, daha önceki benzer kitaplarda bulunmayan İslâm dışı din ve mezheplerin mukayeseli olarak incelenmesi, ayrıca kaynakları arasında bulunan Chrysostum, Atricanus ve Saadiya Gaon’un (veya Saîd el-Feyyûmî) eserlerinden doğru iktibaslarda bulunulması, nihayet kutsal kitap metinlerini karşılaştırmada modern hıristiyan bilimcilerinin dikkatini çekerek onlara öncülük yapması, eserin objektifliği ve orijinalliğine ait deliller arasında gösterilebilir. Sistematik bir metot kullanılarak birden fazla tanrıya inanan çeşitli din ve mezheplerin ortak noktalarının belirlenip buna göre tasnifler yapılması ve kelâmcıların özellikle tabiat felsefesinin tenkidine yer verilmesi el-Faṣl’ın dikkat çekici özelliklerindendir.

el-Faṣl’da zikredilen isbât-ı vâcib delillerinin Kemâleddin el-Enbârî’ye ait ed-Dâʿî ile’l-İslâm adlı eserde bazı kelime farklılıklanyla aynen tekrar edilmesi, eserin daha sonraki âlimlerin başvurduğu önemli bir kaynak olduğunu gösterir. Bununla birlikte eserde, ilâhî sıfatlara dair görüşlerinden dolayı şiddetle eleştirilen Eşʻariyye’ye yer yer hatalı görüşlerin atfedilmesi, bir iki Eşʻarî âlimine ait kaaatlerin bütün mezhebe teşmil edilmesi, ayrıca zaman, mekân ve nefsin kıdemi meselesi daha önce Ebû Hatim er-Râzî (ö. 322/933-34) tarafından incelendiği halde (Aʿlâmü’n-nübüvve, s. 10-14) bu konulara ilk defa el-Faṣl’da yer verildiğinin iddia edilmesi, eserin ihtiva ettiği bazı bilgilerin güvenilirliğini zedeleyici mahiyette görülmüştür.

Süleymaniye Kütüphanesi’nde yazma nüshaları bulunan (Bağdatlı Vehbi, nr. 824; Cârullah Efendi, nr. 1267) el-Faṣl ilk defa Kahire’de yayımlanmış (1317-1320), daha sonra Muhammed İbrâhim Nasîr ve Abdurrahman Umeyre tarafından tahkik edilerek büyük boy beş cilt halinde neşredilmiştir (Cidde 1402/1982).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre); Ebû Hatim er-Râzî, Aʿlâmü’n-nübüvve, Tahran 1397/1967, s. 10-14; Brockelmann, GAL Suppl., I, 696; Kemâleddin el-Enbârî, ed-Dâʿî ile’l-İslâm, Beyrut 1409/1988, s. 212; Yusuf

Şevki Yavuz, İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989, s. 105-108, 111-114, 120; Muhammed Ebu Laila, “An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm”, IQ, sy. 29 (1985), s. 93-170; Abdülkâdir Mahmûd, “el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ ve’n-nihal”, Tİ, VII, 542-561.

Yusuf Şevki Yavuz

FASLÜ’l-HİTÂB

فصل الخطاب

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan bir tabir; sözlü ve yazılı ifadelerde başlangıç cümlesini asıl kısımdan ayıran tabir anlamında belâgat terimi.

Arapça fasl (ayırmak, ayırt etmek) ve hitâb (karşılıklı konuşmak; söylenen söz ve yapılan konuşma) kelimelerinden meydana gelen bir isim tamlamasıdır. Fasl masdar olarak “karşılıklı konuşmayı kesmek, kavgayı ayırmak; davayı çözüme kavuşturan kesin hüküm”; ism-i faili olan fasıl ise “hakkı bâtıldan ayırt eden söz; sözü dua kısmından ayıran ‘emmâ ba‘dü’ ifadesi” anlamına gelir.

Faslü’l-hitâb Kur’ân-ı Kerîm’de (Sâd 38/20), Hz. Dâvûd’a verilen bir nimet ve üstün yeteneği belirten bir tabir olarak geçmektedir. Bazı tefsir âlimleri bunu, sözü dua kısmından ayıran “emmâ ba‘dü” (bundan sonrasına gelince) ifadesi olarak yorumlamaktadır. Ancak Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Hz. Dâvûd’un ana

dilinin Arapça olmadığını, ayrıca bu ifadenin kayda değer bir nimet ve yetenek sayılamayacağını ileri sürerek tabirin bu mânaya hasredilmesini doğru bulmamakta ve bunu takip eden, “Ey Muhammed! Sana davacıların haberi ulaştı mı?” (Sâd 38/21) meâlindeki âyete dayanarak faslü’l-hitâbın “kavgayı ayırma, davayı kökünden çözecek isabetli bir hüküm verme” anlamına geldiğini söylemektedir (Rûḥu’l-meʿânî, XXIII, 177-178). Bu tabiri, ilk defa Hz. Dâvûd’un muhakemede bir ilke olarak ortaya koyduğu, “Davacıya delil, davalıya yemin gerekir” sözü ile yorumlayanlar da olmuştur.

Konuşma ve yazışmalarda ilk defa Hz. Dâvûd, Hz. Muhammed, Kâ‘b b. Lüey (ö. m. 454), Kus b. Sâide (ö. m. 600 [?]) ve Ya‘rub b. Kahtân tarafından kullanıldığı rivayet edilen (Lisânü’l-ʿArab, “bʿad” md.; İsferâyînî, II, 259) emmâ ba‘dü ifadesinin İslâm öncesi döneme ve putperest Kâ‘b b. Lüeyy’e de nisbet edilmesi sebebiyle, zarfın tamlayanının

dua olarak kabul edilmesi daha uygun olduğundan terkibi “emmâ ba‘de du‘âî leke (sana duamdan sonrasına gelince) şeklinde düşünmek gerekir. Bu ibare İslâmî edebiyatta konuşmalarda, hutbelerde, yazışmalarda ve eserlerin mukaddimelerinde besmele, hamdele ve salveleden sonra asıl söze geçme, asıl konuya girme ifadesi olarak kullanılır. Eski eserlerde bazan kısa, bazan da uzun olabilen dua ve selâm kısmı günlük konuşma ve yazışmalarda söylenmiş ve yazılmış farzedilerek söze “ve ba‘dü” (imdi) tabiriyle başlanır.

Emmâ ba‘dü ifadesi belâgat kitaplarında, şiirde ve nesirde ayrı konulardaki iki sözün birinden diğerine uygun bir münasebet düşürerek geçme anlamındaki “tahallus”a yakın görülmekte ve bunun zıddı olup ilgi kurmadan doğrudan geçiş yapma mânasına gelen “iktidab”ın bir türü sayılmaktadır. Çünkü bu tabir sözün dua kısmını asıl maksada bağlarken ayrı konulardaki iki sözü de birbirinden ayırmaktadır (Teftâzânî, el-Muṭavvel, s. 440-441; İsferâyînî, II, 258-259; Desûkī, II, 664-665).

Faslü’l-hitâb tabiri ayrıca “doğruyu yanlıştan ayıran söz, açık ve kesin hüküm” anlamında çeşitli ilimlere dair bazı eserlere unvan olmuştur. Halefân b. Cümeyyil es-Seyâbî’nin Faṣlü’l-ḫiṭâb fi’l-mesˀele ve’l-cevâb (Uman 1404/1984), Ebû İshak el-Huveynî’nin Faṣlü’l-ḫiṭâb bi-naḳdi Kitabi’l-Muġnî ˁani ḥıfẓ ve’l-kitâb li’bn Ḳudâme (Beyrut 1405/1985) ve Muhammed Sâlih Ahmed el-Garsî’nin Faṣlü’l-ḫiṭâb fî mevâḳıfi’l-aṣḥâb (Beyrut 1411/1990) adlı kitapları bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, es-Sıhâh, “bˁad” md.; Lisânü’l-ˁArab, “bˁad” md.; Tehânevî, Keşşaf, II, 1165, 1862; Tâcü’l-ˁarûs, “bˁad” md.; İbnü’l-Esîr, el-Meselü’s-sâˀir, Kahire 1381/1962, II, 244; Hatîb el-Kazvînî, el-Îzâh (nşr. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, II, 597-598; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fevâˀidü’l-müşevvik ilâ ˁulûmi’l-Kurˀân, Beyrut 1402/1982, s. 210-213; İbn Hişâm, Muğni’l-lebîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts. (Matbaatü’l-Medenî), I, 56-59; Zerkeşî, el-Burhân, IV, 242-244; Teftâzânî, el-Mutavvel, İstanbul 1286, s. 437-441; a.mlf., Muhtasarü’l-

Meʿânî, İstanbul 1307, s. 458-461; İsferâyînî, el-Atvel, İstanbul 1284, II, 258-259; Desûkî, Hâşiye ʿalâ Muhtasari'l-Meʿânî, İstanbul 1290, II, 664-665; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, Cevâhirü'l-belâğa, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 421; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XXIII, 177-178.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

FASLÜ’l-MAKĀL

فصل المقال

İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) dinle felsefeyi uzlaştırmak amacıyla kaleme aldığı eseri.

Tam adı kaynaklarda farklı biçimlerde geçmektedir. Müller ve Albert Nasrî Nâdir’in kaydettikleri gibi Escurial Library’deki yazmanın (nr. 629) başında eserin adı Kitâbü Faṣli’l-maḳāl ve taḳrîru mâ beyne’ş-şerîʿa ve’l-ḥikme mine’l-ittiṣâl şeklindedir. Bibliothèque Nationale nüshasında ise herhangi bir isme rastlanmamaktadır. İbn Ebû Usaybia’nın zikrettiği Faṣlü’l-maḳāl fîmâ beyne’l-hikme ve’ş-şerîʿa mine’l-ittiṣâl adı ise (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 533) daha sonra gelen yazarlar tarafından hemen hemen aynen kullanılmıştır. Nitekim Ernest Renan’la (Averroès et l’Averroïsme, s. 457) Faṣlü’l-maḳāl’in en son tenkitli neşrini yapan Muhammed Amâre bu okunuşu esas almışlardır. Anawati ise eserin adını küçük bir değişiklikle Faṣlü’l-maḳāl fîmâ beyne’ş-şerîʿa ve’l-ḥikme mine’l-ittiṣâl olarak kaydetmiştir (Müʾellefatû İbn Rüşd, s. 205). Ancak bizzat İbn Rüşd kitabının ismini Faṣlü’l-maḳāl fî muvafaḳati’l-ḥikme li’ş-şerîʿa diye zikretmektedir (el-Keşf ʿan menâhici’l-edille, s. 185). Takıyyüddin İbn Teymiyye bu eserin adını Taḥrîrü’l-maḳāl fî taḳriri mâ beyne’ş-şerîʿa ve’l-ḥikme fi’l-ittiṣâl şeklinde kaydetmektedir (Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye, I, 24).

İbn Rüşd Faṣlü’l-maḳāl’in başında eseri yazmaktaki asıl amacının, felsefe ve mantık gibi yabancı kökenli düşünce disiplinlerinin İslâm dini (şeriat) açısından meşruiyetinin tesbit edilmesi olduğunu belirtir. Filozof, bu konuda sağlıklı bir karara varabilmek için öncelikle felsefenin temel gayesinin belirlenmesi gerektiğini söyler. Ona göre felsefenin amacı, varlık üzerinde esaslı araştırmalarda bulunarak son tahlilde var olan her şeyi Allah’ın mevcudiyetine delâleti bakımından değerlendirmektir (Faṣlü’l-maḳāl, s. 64). Şeriat varlığı araştırıp incelemeyi teşvik ettiği için felsefenin (ontoloji) şer‘î bakımdan mendup veya vâcip sayılması gerekir. Burada İbn Rüşd’ün, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan (el-Haşr 59/2) ve “ibret alma,

değerlendirme” anlamına gelen itibâr ile “bakma, görme ve bilme, düşünme” anlamlarına gelen nazar (el-A‘râf 7/185, el-Gāşiye 88/17) terimlerini çıkış noktası olarak aldığı görülmektedir. Buna göre şeriat insanları, var olanları ya akıl yoluyla veya hem aklî hem de şer‘î yolla değerlendirmeye (nazar ve i‘tibâr) davet etmektedir. Bu ise mantıktaki kıyas veya kıyas vasıtasıyla elde edilen bilgilerden başka bir şey değildir. Şu halde şeriatın öngördüğü değerlendirme mantıkta “burhan” adı verilen şeydir. Bu sebeple şeriatın mantıkta söz konusu edilen burhanı teşvik ettiğini söylemek şeriatın ruhuna aykırı olmaz (a.g.e., s. 64-66).

Faṣlü’l-maḳāl’de İbn Rüşd, böyle bir istidlalin şeriata aykırı olduğunu söyleyen ulemâya, fakihlerin Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan “tefakkuh” (et-Tevbe 9/122) teriminden fıkhî kıyası anladıkları gibi ârif kişinin de (filozof) “i‘tibâr” teriminden aklî kıyası anlayabileceğini belirterek cevap vereceğini söyler. Hz. Peygamber devrinde bulunmadığı için aklî kıyasın bid‘at olduğu söylenebilir. Ancak onun döneminde fıkhî kıyas da yoktu, fakat kimse bunun bid‘at olduğunu iddia etmemektedir (a.g.e., s. 67-68).

İbn Rüşd, ayrıca İslâm dünyasında sıkça tartışılan, özellikle de Kindî tarafından önemle ele alınıp vurgulanan (Resâʾil, 102-103) “bizden (müslüman) olmayanların” kurup geliştirdikleri bilim ve düşüncenin müslümanlar tarafından alınıp alınmayacağı konusunu aydınlığa kavuşturmak ister. Kindî’yi takip eden İbn Rüşd’e göre de bilgide devamlılık esastır; sonra gelenler öncekilerin bilgisinden faydalanırlar. İnsanlığın ortak malı olan ilmî birikimden faydalanıp onu

geliştirmek tabii ve tarihî bir zarurettir (Faṣlü’l-maḳāl, s. 68-69).

Müslüman olmayanların geliştirdikleri bilimlere eklektik bir tavırla yaklaşan İbn Rüşd, eski düşünürlerin görüşlerinden faydalanmanın İslâm açısından vacip olduğu sonucuna varır. Aynı zamanda ünlü bir fakih olan İbn Rüşd’e göre felsefe okuduğu için yolunu şaşıranların bulunması felsefenin yasaklanması için gerekçe teşkil etmez. Nitekim fıkıh okuyup da doğru yoldan sapan pek çok insan bulunduğu halde kimse insanları fıkıh okumaktan alıkoymaya çalışmamaktadır (a.g.e., s. 72-73).

Böylece Faṣlü’l-maḳāl’de felsefenin İslâm dini karşısındaki durumu sağlam

temeller üzerine oturtulduktan sonra insanların dini ve felsefeyi anlama kapasitelerinin farklılığı üzerinde durulur. İnsanlar, anlayış ve yetenek bakımından herhangi bir fikri ancak delillendirildiği takdirde kabul edenler, tartışarak veya dinleyerek benimseyenler olmak üzere üç kısma ayrılır. Kur’ân-ı Kerîm’in hitabında bu üç insan tipi de dikkate alınmıştır (bk. en-Nahl 16/125). İkisi de gerçek olduğu için burhana dayalı akıl yürütme ile ilâhî şeriatın ortaya koyduğu hakikatler birbirine ters düşmez. Eğer şeriatın içerdiği bilgiyle burhanî bilgi arasında zâhirî bir çelişki varsa şeriatın verdiği bilgiyi te’vil etmek gerekir (a.g.e., s 76-77). Eserde “te’vil” terimi üzerinde de durularak bunun özünün “bir kelimeyi hakikat mânasının dışında mecazi anlamına hamletmek yani yorumlamak” olduğu belirtilir. Buna göre fakihler gibi filozoflar da Kur’an’ın naslarını çeşitli şekillerde yorumlayabilirler.

Faṣlü’l-maḳāl’de Gazzâlî’nin filozofları tekfir eden tutumu da tartışılmakta, bunun Gazzâlî’ye ait Fayṣalü’t-tefriḳa’daki müsamahakâr görüşlerle çeliştiği belirtilmektedir. Eserde ayrıca Allah’ın, anlaşılması güç olduğu için ancak burhanla (aklî istidlâl) bilinebilecek konuları insanlara misallerle açıkladığı, bu misallerin zâhirinin herkes tarafından, bâtınının ise ancak ehli olanlar tarafından anlaşılabileceği belirtilir. İbn Rüşd, bu zâhir ve bâtın ayırımının mistik ve hermetik akımlar tarafından çokça başvurulan bâtınî yoruma kapı aralayacağını düşünmüş olmalı ki daha sonra kaleme aldığı eserinde (el-Keşf ʿan menâhici’l-edille, s. 132-133) “zâhir” ve “te’vil edilmiş” (müevvel) şeklindeki ayırımı tercih etmiştir. Eserde insanlar te’vil ehliyeti bakımından üçe ayrılır. Birinci grupta genel halk toplulukları (hatâbiyyûn) bulunmaktadır ki bunlar ehil olmadıkları için asla te’vile yeltenmemelidirler. İkinci grubu aklî yetenekleri yerinde olan, polemik yapma gücüne sahip bulunanlar (cedeliyyûn) oluşturur. Bunlar her ne kadar te’vil yapabilirlerse de gerçek anlamda te’vile yetkili olanlar “burhâniyyûn” adını verdiği üçüncü gruptur. Yapılan te’villeri ehil olmayanlara aktaranlar küfre girmeye vesile olurlar ki küfre vesile olmak da küfrü gerektirir. Eserde bu yönden Mu‘tezile ve Eş‘arîler tenkit edilir.

Bu kitabında ele aldığı meseleleri yeni bir eserde ayrıca inceleyeceğini belirten müellif, müslümanların içine düştüğü ihtilâflardan fazlasıyla rahatsız olduğunu bildirir ve felsefe ile dinin iki arkadaş veya süt kardeş olduklarını açıklayarak eserini bitirir. Yazmayı düşündüğü bu eserin el-Keşf

ʿan menâhici’l-edille olduğu onun önsözünden anlaşılmaktadır.

Faṣlü’l-maḳāl’de akıl-vahiy, din-bilim, şeriat-hikmet ilişkisi konularında oldukça tutarlı görüşler ileri sürülmüş, filozofun bu görüşleri İslâm dünyasından çok Ortaçağ Batı’da yeni yorum ve anlayışlara zemin hazırlamıştır. “Tehâfüt” tartışmaları bir yana bırakılırsa İbn Rüşd’ün din-felsefe uzlaşmasına ilişkin görüşleri İslâm dünyasında yeterli yankı bulamamıştır. Yalnız İbn Teymiyye ciddi eleştirilerle İbn Rüşd’den alıntılar yapmıştır (Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye, I, 24-31; a.mlf., Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, III, 397-438; VI, 212-249; VII, 345-352; VIII, 163-244; IX, 69-132, 321-402; X, 141-319). Şeriatla felsefenin arasını birleştirdiğini iddia ettiği kitabında İbn Rüşd’ün te’vil konusundaki fikirlerini Faṣlü’l-maḳāl’den bölümler aktararak eleştiren İbn Teymiyye, onun bazı görüşlerini uygun bularak benimserken büyük bir bölümünü de reddetmeye çalışır (krş. İbn Teymiyye, Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye, I, 226-239; İbn Rüşd, Faṣlü’l-maḳāl, s. 89-98).

Escurial Library’de bulunan nüshası esas alınarak Faṣlü’l-maḳāl ilk defa 1859 yılında Marcus Joseph Müller tarafından Münih’te Philosophie und Theologie von Avenoes adıyla neşredilmiştir (Anawati, s. 205). Daha sonra yine aynı nüsha esas alınıp eser Kahire’de beş defa basılmıştır (Faṣlü’l-maḳāl [nşr. Bekir Karlığa], nâşirin önsözü, s. 59), Leon Gauthier, Faṣlü’l-maḳāl’ın Arapça metnini Müller neşri ve öteki neşirlerle karşılaştırarak Fransızca çevirisiyle birlikte yayımlamış (Cezayir 1942) ve bu neşri küçük bazı değişikliklerle tekrarlamıştır (Anawati, s. 207-208). George F. Hourani, Madrid Millî Kütüphanesi’ndeki nüsha ile (nr. 5013) karşılaştırmalı olarak eserin yeni bir neşrini yapmış (Leiden 1959), bu neşir Albert Nasri Nâdir tarafından mukaddime ve bazı açıklamalar eklenmek suretiyle tekrarlanmıştır (Beyrut 1961). Muhammed Amâre de eseri Kahire nüshasıyla (Dârül-kütübi’l-Mısriyye, Teymûriyye, nr. 133) karşılaştırıp daha sıhhatli bir metin halinde yayımlamıştır (Kahire 1969). Son iki neşir daha sonra birçok defa tekrarlanmıştır (Faṣlü’l-maḳāl [nşr. Bekir Karlığa], nâşirin önsözü, s. 60). İbn Rüşd’ün Aristo üzerine yazdığı şerhler daha başlangıçta Ortaçağ Latin dünyasının yakın ilgisini çekerek Batı’nın ortak bilim ve kültür dili olan Latince’ye çevrildiği halde onun dinî eserleri tercüme edilmemiştir. Sadece Faṣlü’l-maḳāl’ın muhtemelen XIII veya XIV. yüzyılda yapılmış İbrânîce tercümesinden dört nüsha Leiden, Oxford ve

Paris Millî kütüphanelerinde günümüze ulaşmıştır. H. Golb bu İbrânîce çeviriyi, Proceedings of the American Academy for Jewish Research'in XXV (1956, s. 91-113) ve XXVI. (1957, s. 41-64) sayılarında yayımlamıştır (Anawati, s. 208-209).

Faṣlü'l-maḳāl'in çağdaş Batı dillerindeki ilk tercümesi Léon Gauthier tarafından yapılan Fransızca çevirisidir. Bu tercüme XIV. Orientalistler Kongresi bildirilerinin toplandığı Recueil de memoires et de textes içinde "L'Accorde de la religion et de la philosophie" başlığıyla yayımlanmış (Paris 1905, s. 269-318), daha sonra da Arapça metniyle birlikte (Cezayir 1942) ve ardından yalnızca tercüme olarak (Paris 1988) yeniden neşredilmiştir. George F. Hourani, eseri yukarıda sözü edilen İbrânîce nüshalarla karşılaştırarak On the Harmony of Religions and Philosophy adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (London 1961).

Nevzat Ayasbeyoğlu Faṣlü'l-maḳāl'i, İbn Rüşd'e ait el-Keşf ʿan menâhici'l-edille ile birlikte İbn Rüşd'ün Felsefesi adıyla Türkçe'ye çevirerek yayımlamış (Ankara 1957), ardından her iki eser Süleyman Uludağ tarafından tercüme edilerek Felsefe-Din İlişkileri adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1985). H. Bekir Karlığa, önceki çevirileri de dikkate alarak eseri yeniden Türkçe'ye tercüme etmiş ve diğer neşirlerle karşılaştırdığı Arapça aslı ile birlikte yayımlamıştır (İstanbul 1992).

Seyyid Ca'fer-i Seccâdî de eseri Farsça'ya çevirerek neşretmiştir (Tahran 1979).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüşd, Faslü'l-makal: Felsefe ve Din İlişkisi (trc. ve nşr. Bekir Karlığa), İstanbul 1992; a.e., nâşirin önsözü, s. 59-60; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille (nşr. Mahmûd Kasım), Kahire 1964, s. 132-133, 185; Kindi, Resâʾil, I, 102-103; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 533; İbn Teymiyye, Beyânü telbisi'l-Cehmiyye (nşr. Muhammed b. Kasım), Mekke 1931, I, 24-31, 226-239; a.mlf., Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl (nşr. M.

Reşâd Sâlim), Riyad 1981, III, 397-438; VI, 212-249; VII, 345-352; VIII, 163-244; IX, 69-132, 321-402; X, 141-319; E. Renan, Averroès et l'Averroïsme (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1985, s. 457; L. Gauthier, Ibn Rochd, Paris 1948, s. 17-40; Mahmûd Kasım, İbn Rüşd ve felsefetühü'd-dîniyye, Kahire 1969, s. 62-76; G. C. Anawati, Müʾellefâtü İbn Rüşd, Cezayir 1978, s. 205-209; Mâcid Fahrî, İbn Rüşd: Feylesûfü Kurtuba, Beyrut 1986, s. 26-37; Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", İA, V/2, s. 789, 796; R. Arnaldez, "İbn Rushd", EI² (İng.), III, 911-913.

H. Bekir Karlığa

FÂTIMA

فاطمة

Ümmü’l-Haseneyn Fâtıma bint Muhammed ez-Zehrâ (ö. 11/632)

Hz. Peygamber’in, soyunu devam ettiren kızı.

Bi‘setten yaklaşık bir yıl önce (m. 609), İbn Sa‘d ile (eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 19) bir kısım tarihçilere göre ise Kureyş’in Kâbe’yi yeniden inşası sırasında (m. 605) Mekke’de doğdu. Bazı kaynaklarda Hz. Âişe’den beş yaş kadar büyük olduğu kaydedildiğine göre (meselâ bk. İbn Hacer, el-İṣâbe, VIII, 54) birinci görüş ağırlık kazanmaktadır. Öz kardeşleri Zeyneb ile Rukıyye’den küçük, Ümmü Külsûm’dan büyük olduğu söylenmekteyse de Hz. Peygamber’in en küçük kızı olduğu görüşü daha doğru kabul edilmektedir (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XII, 441; a.mlf., el-İṣâbe, VII, 648). Zehebî’nin belirttiğine göre künyesi “babasının annesi, anam” mânasına gelen “Ümmü ebîhâ” idi. Bu künyeyi almasının sebebi, Fâtıma’yı anne sevgisiyle seven Resûlullah’m kendisine bu şekilde hitap etmesi olmalıdır. Lakabı “beyaz, parlak ve aydınlık yüzlü kadın” anlamında Zehrâ olmakla beraber “iffetli ve namuslu kadın” anlamındaki Betûl lakabıyla anıldığı da görülmektedir (Ebû Nuaym, II, 39).

Kaynaklarda Hz. Fâtıma’nın çocukluk ve gençlik yıllarına dair pek az bilgi bulunmaktadır. Bunlardan biri, Kâbe’de namaz kılmakta olan Resûl-i Ekrem’in secdeye vardığı sırada omuzlarına müşrikler tarafından bir devenin döl yatağının atılması üzerine genç Fâtıma’nın koşarak babasının üzerindeki pislikleri temizlemesi ve bunu yapanlara kızıp söylenmesidir (Buhârî, “Vuḍû’”, 69; Müslim, “Cihâd”, 107-110). Hicretten bir müddet sonra Hz. Fâtıma’nın, yanlarında Hz. Ali ile annesi Fâtıma bint Esed olduğu halde Sevde, kız kardeşi Ümmü Külsûm ve Ebû Bekir’in ailesiyle birlikte Medine’ye hicret ettikleri bilinmektedir.

Fâtıma on beş yaşını tamamladıktan sonra onunla önce Hz. Ebû Bekir, ardından da Hz. Ömer evlenmek istemiş. Resûl-i Ekrem her iki teklife de

olumlu cevap vermemiş, bunun ardından Hz. Ali Fâtıma'ya talip olmuş ve bu talebi Resûlullah tarafından kabul edilmiştir (İbn Sa'd, VIII, 19). O sıralarda fakir bir delikanlı olan Hz. Ali mehir verecek kadar malı bulunmadığından Bedir Gazvesi'nde ganimetten payına düşen zırhı, bazı rivayetlere göre ise devesini ve bir kısım eşyasını satarak 450 dirhem gümüş civarında bir mehir vermiştir. Hz. Fâtıma'nın çeyizi de kadife bir örtü, içine hurma lifi doldurulmuş deri bir yastık, iki el değirmeni ve deriden yapılma iki su kabından ibaretti. Düğünleri Resûlullah'ın Hz. Âişe ile evlenmesinden dört buçuk ay sonra 2. yılın Zilkade (Mayıs 624) veya Zilhicce (Haziran 624) ayında gerçekleşti. Hz. Fâtıma 3. yılın Ramazan ayında (Şubat 625) ilk çocuğu olan Hasan'ı, bir yıl sonra Şaban (Ocak) ayında Hüseyin'i dünyaya getirdi. Daha sonraki yıllarda küçük yaşta ölen Muhassin ile (İbn Kuteybe, s. 211; İbn Hacer, el-İṣâbe, VI, 243) Ümmü Külsûm ve Zeyneb doğdu. Evliliklerinin ilk yıllarında Hz. Ali ile Fâtıma arasında küçük çapta bazı anlaşmazlıklar olmuş (Buhârî, "Edeb", 113, "İsti ̓ẕân", 40), ancak Resûl-i Ekrem'in aralarını bulması ve Hz. Fâtıma'ya kocasına itaati tavsiye etmesi üzerine kırgınlıklar son bulmuş, Hz. Ali de artık eşini hiçbir şekilde üzmeyeceğini söylemiştir (İbn Hacer, el-İṣâbe, VIII, 59).

Uhud Gazvesinde on hanımla birlikte gazilere yiyecek ve su taşıyan Hz. Fâtıma aynı zamanda yaralıları tedavi etti. Bu savaşta Hz. Peygamber'in dişinin kırılması üzerine yüzündeki kanları temizlemeye çalıştı. Kanın dinmediğini görünce bir hasır parçasını yakıp küllerini Resûlullah'ın yüzüne bastırmak suretiyle akan kanı durdurmayı başardı (Müslim, "Cihâd", 101).

Resûl-i Ekrem Hz. Fâtıma'ya son hastalığı sırasında Kur'ân-ı Kerîm'i Cebrâil ile her yıl bir defa birbirlerine okuduklarını (bk. ARZA), bu sene Cebrâil'in aynı maksatla iki defa geldiğini, bunun ise vefatının yaklaştığına işaret olduğunu söylemesi üzerine Fâtıma ağlamaya başlamış; Hz. Peygamber'in, ailesinden ilk önce kendisine onun kavuşacağını, ayrıca onun mümin kadınların hanımefendisi olduğunu söylemesi üzerine de gülüp sevinmiştir (Buhârî, "Feżâ ̓ilü aṣḥâbi'n-nebî", 12, "İsti ̓ẕân", 43; Müslim, "Fezâ ̓ilü'ṣ-ṣaḥâbe", 97-99).

Hz. Peygamber'e çok düşkün olan Fâtıma babasının vefatından dolayı çok

sarsıldı. Resûl-i Ekrem defnedildikten sonra gördüğü Enes b. Mâlik’e, “Resûlullah’ın üzerine çarçabuk toprak atmaya eliniz nasıl vardı, gönlünüz nasıl razı oldu?” diyerek ağladı ve daha sonra da günlerce gözyaşı döktü.

Hz. Peygamber’in vefatının ardından Fâtıma ile Abbas b. Abdülmuttalib Halife Ebû Bekir’e gelerek Resûlullah’ın mirasından hisselerini istediler. Bu miras Fedek ve Hayber’deki hurmalıklarla Medine’deki bir bahçeden ibaret olup Hz. Peygamber bu arazilerin gelirini amme işlerine, yolcularla misafirlere ve kendi ailesine harcamaktaydı. Halife onlara, Resûlullah’ın peygamberlerin miras bırakmayacağına dair hadisini hatırlatarak onun mirasının söz konusu olamayacağını, fakat ailesinin geçiminin eskiden olduğu gibi yine buraların gelirinden sağlanacağını, kendisinin bu araziyi Hz. Peygamber’in yaptığı şekilde bir mütevelli gibi kullanacağını söyledi. Hz. Âişe ile diğer bazı sahâbîlerin bu hadisi tasdik etmeleri üzerine miras iddiasından vazgeçildi (Buhârî, “Ḫumus”, 1, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 12, “Meġāzî”, 14, 38, “Nafaḳāt”, 3, “İʿtiṣâm”, 5; Müslim, “Cihâd”, 51-55). Ancak Hz. Fâtıma halifenin bu tavrına gücenerek vefat edinceye kadar onunla bir daha bu konu üzerinde konuşmadı (Buhârî, “Ferâʾiż”, 3). Bir rivayete göre ise Ebû Bekir, Hz. Fâtıma’yı vefatından bir müddet önce ziyaret ederek gönlünü almıştır (İbn Sa‘d, VIII, 27; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 121).

Hz. Fâtıma, Resûlullah’ın ölümünden beş buçuk ay sonra 3 Ramazan 11 (22 Kasım 632) tarihinde vefat etti. Muhammed el-Bâkır’ın belirttiğine göre Fâtıma’yı Hz. Ali yıkadı (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 128). Ölümünden sonra vücudunu kimsenin görmemesi için vasiyeti üzerine onu Hz. Ali ile Hz. Ebû Bekir’in

hanımı Esmâ bint Umeys’in yıkadığı da zikredilmektedir (a.g.e., II, 129), Hz. Fâtıma, kadın cenazelerinin erkeklerinki gibi üzerine örtülen bir kefenle sarılmış olarak herkesin gözü önünde bulunmasından rahatsız olduğunu Esmâ bint Umeys’e söylediğinde Esmâ ona Habeşistan’da cenazelerin tabut içinde taşındığını anlatmış, bunun üzerine Fâtıma kendi cenazesinin de böyle taşınmasını vasiyet etmişti. Nitekim onun cenazesi Esmâ bint Umeys’in tarifi üzerine yapılan tabutla taşındı. Cenaze namazını Hz. Abbas veya Hz. Ali kıldırdı. Vasiyeti üzerine geceleyin Hz. Ali, Hz. Abbas ile oğlu Fazl tarafından Cennetü’l-bakī‘a defnedildi.

Resûlullah’ın terbiyesiyle yetişen Hz. Fâtıma onun hem hayâ ve edep gibi özelliklerine, hem de konuşma tarzından (Tirmizî, “Menâḳıb”, 60) yürüyüşüne kadar (Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 98) birçok vasfına sahip oldu. Babasının uygun gördüğü hayat tarzını benimseyerek onun gibi sade yaşadı. El değirmeninde un öğütmekten usanan Fâtıma ile kuyudan su çekip taşımaktan yorulduğunu söyleyen Ali bu hususta Hz. Peygamber’den yardım istemeye karar verdiler. Hz. Fâtıma Medine’ye bir savaş esirinin geldiğini duyunca babasına giderek ondan kendisine ev işlerinde yardım edecek bir hizmetçi talep etti. Resûlullah da esiri, mescidde yatıp kalkan fakir müslümanların (ehl-i Suffe) ihtiyaçlarını karşılamak üzere satacağını, bu sebeple kendisine bir hizmetçi veremeyeceğini, buna karşılık yatağa girdiği vakit otuz üçer defa sübhânallah, elhamdülillah, Allâhüekber demesinin istediği hizmetçiden kendisi için daha hayırlı olacağını söyledi (Buhârî, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 9, “Nafaḳāt”, 6-7, “Daʿavât”, 11). Bu güzel vasıfları sebebiyle Resûl-i Ekrem Fâtıma’yı görünce sevinir, kendisini ayakta karşılar, elini tutarak yanaklarından öper, ona iltifat edip yanına veya kendi yerine oturturdu. Babası kendi evine gelince Fâtıma da onu aynı şekilde karşılayıp ağırlardı (Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 98; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 143, 144; Tirmizî, “Menâḳıb”, 60). Hz. Peygamber sefere giderken aile fertlerinden en son Fâtıma ile vedalaşır, seferden dönünce de ilk olarak onunla görüşürdü (Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 21). Kadınlardan en çok Fâtıma’yı, erkeklerden de Ali’yi sevdiğini söyleyen (Tirmizî, “Menâḳıb”, 60) Resûl-i Ekrem, “Fâtıma benim bir parçamdır, onu sevindiren beni sevindirmiş, onu üzen de beni üzmüş olur” (Buhârî, “Feżâʾilü asḥâbi’n-nebî”, 12, 29; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 93-94; Hâkim, III, 154) ve, “Bana melek gelerek Fâtıma’nın cennetliklerin hanımefendisi olduğunu müjdeledi” demiş (Hâkim, III, 151), cennetlik kadınların en faziletlilerini saydığı bir başka hadisinde de önce Hz. Hatice ile Fâtıma’nın, sonra da Âsiye ile Meryem’in adlarını söylemiştir (Müsned, I, 293).

Hz. Peygamber’in Fâtıma’ya olan sevgisini gösteren önemli bir olay, Mekke’nin fethinden sonra Hz. Ali’nin Ebû Cehil’in kızı Cüveyriyye ile (İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, VII, 108) evlenmek istemesi veya Ebû Cehil’in yakınlarının kızlarını Hz. Ali ile evlendirmek için Resûl-i Ekrem’in iznini talep etmeleri üzerine onun gösterdiği tepkidir. Bu vesile ile yaptığı konuşmalarda Fâtıma’nın kendisinin bir parçası olduğunu, onun üzülmesini

istemediğini, Resûlullah'ın kızı ile Allah düşmanının kızının bir araya gelemeyeceğini, Cenâb-ı Hakk'ın helâl kıldığı bir şeyi haram kılmamakla beraber bu evliliğe izin vermeyeceğini, ancak Ali'nin Fâtıma'yı boşadıktan sonra bir başka kadınla evlenebileceğini söyledi (Buhârî, "Fežâˀilü asḥâbi'n-nebî", 16, "Nikâḥ", 109). Resûl-i Ekrem'in bu konudaki hassasiyeti, Hz. Fâtıma'nın itidalini koruyamayacağı düşüncesinden kaynaklanıyordu (Müslim, "Fežâˀilü'ṣ-ṣaḥâbe", 95-96). Diğer taraftan Hz. Peygamber'in konuşmasına başlarken öbür damadı Ebü'l-Âs'ın kendisine verdiği sözde durduğunu belirtmesi, Ebü'l-Âs'a Zeyneb'in üzerine bir başka kadınla evlenmemeyi şart koştuğunu hatıra getirmekte, aynı şekilde Hz. Ali'den de böyle bir söz aldığını, fakat Ali'nin bunu unutmuş olabileceğini düşündürmektedir. Bu olaydan sonra Hz. Ali Fâtıma'nın vefatına kadar bir başka kadınla evlenmediği gibi câriye de edinmemiştir. Resûl-i Ekrem'in her fırsatta onların evine gelerek ikisinin arasına oturması, hem kızına hem de damadına beslediği derin sevgiyi ifade etmesi onları birbirine bağlamış, hatta zaman zaman her biri Resûlullah'ın kendisini daha çok sevdiğini ileri sürerek onun gönlündeki müstesna yerlerinden emin olduklarını göstermişlerdir. Fâtıma da fırsat buldukça babasının yanına gider, ona hizmet etmekten zevk duyardı. Mekke'nin fethedildiği yıl Resûlullah evinde yıkanırken Fâtıma'nın onu bir perde ile setretmeye çalışması (Buhârî, "Ġusül", 21, "Ṣalât", 4) onların bu yakınlığının derecesini göstermektedir. Resûl-i Ekrem, Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'yi ve çocukları Hasan ile Hüseyin'i abasının altına alarak, "Allahım! Bunlar benim Ehl-i beytimdir; onları kötülüklerden koru ve kendilerini tertemiz kıl" diye dua etmiştir. Hz. Fâtıma ile ilgili önemli hususlardan biri de Resûlullah'ın neslinin onun çocukları vasıtasıyla devam etmiş olmasıdır.

Hz. Fâtıma'dan on sekiz hadis rivayet edilmiş olup tamamı Kütüb-i Sitte'de yer almakta, bunlardan ikisi hem Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hem de Ṣaḥîḥ-i Müslim'de bulunmaktadır. Kendisinden Hz. Ali, Hz. Hasan ile Hüseyin, Hz. Âişe, Ümmü Seleme, Hz. Peygamber'in hizmetkârı Ümmü Râfi'in karısı Selmâ, Enes b. Mâlik ve başkaları rivayette bulunmuşlardır. Ayrıca Hz. Hüseyin'in kızı Fâtıma'nın ve daha başka râvilerin ondan mürsel rivayetleri vardır.

Kaynaklarda Hz. Fâtıma'ya nisbet edilen bazı şiirler ve beyitler bulunmakta (meselâ bk. İbn Seyyidünnâs, s. 358; Ali Fehmi Câbic, s. 126, 128), bunları Hz. Peygamber'in vefatından sonra söylediği belirtilmektedir. Zehebî,

Fâtıma’nın Resûlullah’ın vefatı dolayısıyla söylediği ileri sürülen, “Başıma gündüzü geceye çevirecek büyük musibetler geldi” şeklindeki beytin ona ait olmadığını kaydetmektedir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 134). Fâtımîler, Hz. Fâtıma’nın soyundan geldiklerini iddia ederek kurdukları hânedana ona izâfeten bu adı vermişlerdir.

Şiî Kaynaklarına Göre Fâtıma. Şiî kaynakları, Hz. Fâtıma’nın bi‘setin 2 veya 5. yılında doğduğunu iddia ederler. Hatta Hz. Hatice’nin Fâtıma’ya isrâ ve mi‘rac hadisesinden sonra hamile kaldığını ileri süren kaynaklar da vardır. Bu tür

rivayetlerde, Hz. Peygamber’in mi‘racda bulunduğu sırada kendisine ikram edilen cennet meyvesinden yediği, Fâtıma’nın bu meyveden hâsıl olduğu, Resûl-i Ekrem’in o meyvenin kokusunu özledikçe Fâtıma’yı öptüğü kaydedilir. Hz. Fâtıma’nın mi‘rac olayından çok önce doğmuş olması bu tür rivayetlerin tutarsızlığını ortaya koymaktadır (bu rivayet ve tenkidi için bk. Kandemir, s. 185-186). Yine aynı nitelikteki rivayetlerde Fâtıma’ya hamile olduğu sırada annesinin onunla konuştuğu, doğacağı esnada Sâre, Âsiye, Meryem ve Şuayb peygamberin kızı Safûrâ’nın yardıma geldiği, doğar doğmaz kelime-i şehâdet getirerek babasının kim olduğunu, kocasının kim olacağını söylediği ve oradakilere adlarıyla hitap ettiği, doğumuyla birlikte olağan üstü hadiselerin meydana geldiği anlatılmakta, daha sonra da Cebrâil’in Resûl-i Ekrem’e gelerek Fâtıma’nın Hz. Ali ile evlenmesini Allah’ın münasip gördüğünü, eğer Ali olmasaydı yeryüzünde ona bir denk bulunamayacağını haber verdiği iddia edilmekte ve bu düğünün gök ehli tarafından da kutlandığı abartılı ifadelerle anlatılmaktadır (Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, s 12-13; İbn Şehrâşûb, III, 340, 346; Meclisî, XLIII, 2-4, 92-93; Muhammed Kâzım el-Kazvînî, s. 60-64). L. Veccia Vaglieri, Hz. Fâtıma’nın dünya ve âhiret hayatına dair Şiîler tarafından nakledilen menkıbevî haberlerin geniş bir özetini vermektedir (EI2 [Fr.], II, 865-868).

Şiî kaynaklarında Hz. Fâtıma hakkındaki abartılı bilgilerden biri de onun isimleriyle ilgilidir. Sünnî kaynaklarında Fâtıma’nın sadece Zehra, bazan da Betûl lakabından söz edildiği halde Şiî kaynaklarında çeşitli âyetlerle zoraki bir ilgi kurularak onun ayrıca Sıddîka, Mübâreke, Tâhire, Zekiyye, kendisine ilham gelen ve meleklerle konuşan anlamında Muhaddese, hayız

ve nifas sıkıntısı çekmeyen anlamında Betûl, bakire anlamında Azrâ gibi isimleri olduğu iddia edilmekte, hatta, “Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O’ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak rabbine dön” (el-Fecr 89/27-28) meâlindeki âyette “râziye” ve “marziyye” kelimeleriyle onun kastedildiği ileri sürülmektedir (İbn Şehrâşûb, III, 357-358; Muhammed Kâzım el-Kazvînî, s. 79-140).

Hilâfetin Hz. Ali ile onun soyuna ait olduğu iddiasının önemli dayanaklarından biri, kocası Ali ile soylarından gelen on bir imam gibi Hz. Fâtıma’nın da günahlardan korunmuş olduğu görüşüdür (bk. ÇÂRDEH MA‘SÛM-i PÂK). Ehl-i sünnet âlimleri, Resûl-i Ekrem’in Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’i abasının altına alarak, “Ey Ehl-i beyt! Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor” (el-Ahzâb 33/33) meâlindeki âyeti okuduğunu kabul etmekle beraber (Müslim, “Feżâ᾽ilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 61) bundan onların masumiyetinin anlaşılamayacağını, böyle yapmakla Hz. Peygamber’in onları Allah’ın emirlerine uymaya çağırdığını, ayrıca ismet sıfatının sadece peygamberlere mahsus olması sebebiyle onların masum sayılamayacağını belirtirler (bk. ÂL-i ABÂ; EHL-i BEYT).

Şiî kaynaklarında, Hz. Fâtıma’nın mevcut Kur’an’dan tamamen farklı ve onun üç misli büyüklüğünde bir mushafa sahip olduğu belirtilmektedir. İddiaya göre bu mushaf, Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra Hz. Fâtıma’nın yaşadığı zaman zarfında Cebrâil’in onu teselli maksadıyla söylediği sözlerin Hz. Ali tarafından kaydedilmesiyle meydana gelmiştir. Bu mushafın içinde şer’î hükümlerin -özellikle cezaların-ayrıntılı bir şekilde bulunduğu, kıyamete kadar gelecek bütün idarecilerin adlarının ve meydana gelecek olayların kaydedildiği söylenmektedir. Mutedil Şiî âlimleri ise Fâtıma mushafını kabul etmekle beraber bu mushafın bir Kur’an olmadığını ve eldeki Kur’an’da noksanlık bulunmadığını belirtirler. Bundan başka Hz. Fâtıma’nın elinde bulunan, kendisiyle Hz. Ali’nin ve daha sonra gelecek vasîlerin adlarının yer aldığı bir sayfadan da söz edilmektedir (Küleynî, I, 239-242; Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, s. 29-30; Şeyh Müfîd, s. 210; Muhammed Kâzım el-Kazvînî, s. 125-129).

Fedek arazisinin Resûl-i Ekrem’in şahsî mülkü olduğunu, Ebû Bekir’in bu araziyi Fâtıma’ya vermemekle ona haksızlık ettiğini ileri süren Şiîler, peygamberlerin miras bırakmayacağına dair rivayetin Süleyman’ın Dâvûd’a

mirasçı olduğunu belirten Kur'an âyetine (en-Neml 27/16) ters düştüğünü iddia ederler. Halbuki bu âyette sözü edilen mirasın mal mülk değil peygamberlik olduğu, bazı âyetlerde miras kelimesinin ilim ve hikmet için kullanıldığı bilinmektedir. Öte yandan geride birçok çocuk bırakmış olan Dâvûd'a sadece Süleyman'ın mirasçı olduğu düşüncesinin ilâhî hikmete uygun düşmeyeceği açıktır. Ayrıca Hz. Ali'nin de halife olduktan sonra Fedek arazisini Hz. Ebû Bekir gibi kullanması, Resûlullah'ın ilk halifesinin isabetli hüküm verdiğini göstermeye yeterlidir (geniş bilgi için bk. FEDEK).

Hz. Fâtıma'yı alet etmek suretiyle Hz. Ömer'i karalamak için uydurulan ve güvenilir hiçbir kaynakta görülmeyen bir iddiaya göre Fâtıma ve kocası Ebû Bekir'e biat etmeyip evlerine çekilince Ömer onları biat etmedikleri takdirde evlerini yakmakla tehdit etmiş, hatta evlerini basıp kapıyı kırmış, içeri girdiği sırada kapı ile duvar arasına sıkışan Fâtıma'nın kaburgaları kırılmış ve bu sırada çocuğu Muhassin'i düşürmüştür (Meclisî, XLIII, 197-199; İbrâhim Emini, s. 204-210). Seyyid Mukarrib Ali en-Nekavî el-Hüseynî tarafından en-Nârü'l-ḥâṭıma li-kāṣıdi iḥrâkı beyti Fâṭıma (Hindistan 1281) adıyla bir kitap yazılmasına sebep olan bu iddia, muhtemelen Hz. Ömer'in hilâfet konusunda Hz. Fâtıma'yı ikaz etme hadisesinin tahrif edilmesinden kaynaklanmıştır. Rivayete göre, Ebû Bekir'in hilâfetine henüz gönülleri yatmamış olan Hz. Ali ve Zübeyr'in Fâtıma ile bu konuyu birkaç defa görüştüklerini haber alan Hz. Ömer, çıkabilecek bir fitneyi önlemek maksadıyla Hz. Fâtıma'yı ziyaret etmiş ve ona dünyada en çok Resûlullah'ı, sonra da onun kızını sevdiğini söylemiş, ancak bu sevginin "hilâfet konusunu karıştırıp duran" kimselerin onun evinde toplanması halinde bu evi onlar içeride iken yakmasına engel olmayacağını belirtmiş, Hz. Fâtıma da onlara Ömer'in bu sözünü naklederek artık bir daha hilâfet meselesini kendisine getirmemelerini istemiştir (İbn Ebû Şeybe, VII, 432).

Bazı Şiî kaynaklarında Hz. Fâtıma'nın faziletleri hakkında pek aşırı ifadelerin kullanıldığı görülmekte, Ehl-i beyte dahil diğer dört kişi gibi onun da nurdan yaratıldığı, kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyi bildiği, soyundan imamlar ve vasîler geleceğini Cenâb-ı Hakk'ın ona bildirdiği, hatta Hz. Ali ile evlenmesini mi'racda Allah Teâlâ'nın kararlaştırdığı ve onun tarafını tutanların cehennem azabından kurtulacağı ileri sürülmektedir

(Muhammed Kâzım el-Kazvînî, s. 179; İbrâhim Emînî, s. 133-135).

Şiîler'in, Hz. Fâtıma ile Ehl-i beyt'in mevkiini ve üstünlüğünü belirtirken üzerinde önemle durdukları hususlardan biri de mübâhele olayıdır. 10 (631-32) yılında Medine'ye gelen Necran hıristiyanlarının Hz. Îsâ'nın ilâhlığı konusunda ısrar etmeleri üzerine nâzil olan Âl-i İmrân sûresindeki âyetlerden birinde ifade edildiği

gibi (âyet 61), her iki tarafın başta kendileri olmak üzere çocuklarını ve kadınlarını çağırarak Allah'tan yalancılara lânet etmesini istemelerinden ibaret olan bu olayda Şiîler, Hz. Peygamber'in arkasına Fâtıma'yı (bazı rivayetlere göre onun arkasına da Ali'yi), yanına Hasan ve Hüseyin'i alarak Necranlılar'ın karşısına çıktığını ve böylece Kur'an'daki "kadınlarımız" ifadesiyle sadece Hz. Fâtıma'nın kastedildiğini ileri sürerek onun mâsumiyeti ve yüceliği etrafındaki iddialarını güçlendirmek istemişlerdir. Mübâhele olayından bahseden bazı Sünnî kaynaklarında Hz. Fâtıma'dan söz edilmezken (İbn Sa'd, I, 357-358; Hâkim, II, 593-594) bir kısmında Hz. Fâtıma'nın da orada bulunduğu kaydedilmektedir (Belâzürî, s 75; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 293; İbn Kesîr, II, 43-44). Kasım Kufralı İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı Fâtıma maddesinde (IV, 520) mübâhele olayında Hz. Fâtıma'nın da hazır bulunduğu hususunu bütün müslümanlar kabul ediyormuş gibi göstermekte ve iddiasına kaynak olarak Hâzin ve Beyzâvî tefsirlerini vermektedir. Halbuki Hâzin, olayı rivayetin zayıflığını gösteren bir ifade ile nakletmekte, Beyzâvî ise mübâhele konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir. Louis Massignon, La Mubāhala de Medine et l'Hyperdulie de Fatıma (Melun 1944; Paris 1955) adıyla yaptığı küçük çaplı çalışmasında ve "La notion du voeu et la dévotion musulman à Fâtıma" (bk. bibl.) adlı makalesinde bu olayı ve bazı dinî grupların Hz. Fâtıma hakkındaki aşırılıklarını ele almaktadır.

Literatür. Hz. Fâtıma'nın hayatına dair çoğu Şiîler tarafından olmak üzere pek çok eser kaleme alınmıştır. Delâʾilü'l-imâme (Beyrut 1408/1988) adlı kitabında Hz. Fâtıma ile ilgili pek çok uydurma habere yer veren (s. 12-58) Râfizî müellifi Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî'nin yaptığı gibi bu eserlerde zayıf veya asılsız rivayetlere geniş bölümler ayrılmıştır. Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî el-Cevnfûrî'nin Küḥlü'n-naẓırın fî tafḍîli'z-Zehrâʾ ʿale'l-enbiyâʾ ve'l-mürseîîn (bs. yeri

yok, 1302) adlı eserinin aşırılığı isminden bile anlaşılmaktadır. Hz. Fâtıma ile ilgili başlıca kitaplar şunlardır: A) Arapça Eserler. Muhammed el-Bâkır (ö 117/735), Tezvîcü Fâṭıma binti'r-Resûl (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1963); Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, Cüzʾ fîhi tezvîcü Fâṭıma bint Resûlillâh bi-ʿAli b. Ebî Ṭâlib ʿaleyhime's-selâm (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut, ts.); İbn Şâhîn, Fezâʾilü Fâṭımati'z-Zehrâʾ (nşr. Muhammed Saîd et-Turayhî, Beyrut 1405/1985); Süyûtî, eṡ-Ṡüġūrul-bâsime fî feżâʾili's-seyyide Fâṭıma ʿaleyhe's-selâm (nşr. Muhammed Saîd et-Turayhî, Beyrut 1988; nşr. Mecdî Fethi es-Seyyid, Tanta, ts.; eṡ-Ṡüġūrü'l-bâsime fî menâḳıbi Fâṭıma); a.mlf., Müsnedü Fâṭımati'z-Zehrâʾ; Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, İtḥâfü's-sâʾil bimâ li-Fâṭımate mine'l-menâkıb: Seyyidetü nisâʾi ehli'l-cenne Fâṭımatü'z-Zehrâʾ (Bulak 1987); Muhammed Bakır el-Meclisî, Târîḫu seyyideti nisâʾi'l-ʿâlemîn ve beḍʿatü seyyidi'l-mürselîn (Beyrut 1404/1983; Biḥâru'l-envâr külliyatının XLIII. cildi olan bu eserin baştan 236 sayfası Hz. Fâtıma ile ilgilidir); Abdullah b. İbrâhim el-Mîrganî, ed-Dürretü'l-yetime fî baʿżı feżâʾili's-seyyideti'l-ʿaẓîme (nşr. Muhammed Saîd et-Turayhî, Beyrut 1405/1984-85); Abdülhüseyin b. Şerefüddin el-Mûsevî, el-Kelimetü'l-ġarrâʾ fî tafḍîli'z-Zehrâʾ (Sayda 1347; Necef 1967; eserde bazı âyetlere dayanılarak Hz. Fâtıma'nın faziletleri anlatılmaktadır); Ömer Ebü'n-Nasr, Fâtıma bint Muhammed (s.a.) (Beyrut 1353/1935; Kahire 1947); Maʻrûf b. Muhammed el-Arnâvûd, Fâṭımatü'l-Betûl (Dımaşk 1942); Abbas Mahmûd el-Akkād, Fâṭımatü'z-Zehrâʾ ve'l-Fâṭımiyyûn (Kahire 1953); Muhammed Kâzım el-Kifâî, ez-Zehrâʾ fi's-sünne ve't-târîḫ ve'l-edeb (I-II, Necef 1369-1371); Tevfîk Ebû Alem, Fâṭımatü'z-Zehrâʾ (Kahire 1972, 1986); Abdüssamed et-Türkî, Fî beyti Fâṭıma (Küveyt 1973); Seyyid Tâlib Horasan, el-Lüʾlüʾü'l-beyżâʾ fî fezâʾili Fâṭımati'z-Zehrâʾ (Kum 1411; Hz. Fâtıma'nın faziletiyle ilgili çoğu zayıf olan kırk hadisi ihtiva etmektedir) Abdürrezzâk Mükerrem, Vefâtü'ṣ-Ṣıddîḳati'z-Zehrâʾ (Beyrut 1983); Muhammed Kâzım el-Kazvînî, Fâṭımatü'z-Zehrâʾ ʿaleyhe's-selâm mine'l-mehd ile'l-laḥd (Beyrut 1404/1984, 5. bs.; daha çok Şiî kaynaklarından alınan asılsız pek çok haberi ihtiva etmektedir); Nezîh Kumeyha, Şerḥu Ḫuṭbeti Fâṭımatü'z-Zehrâʾ (Beyrut 1984); Abdülfettâh Abdülmaksûd, Fâṭımatü'z-Zehrâʾ (I-II, Beyrut 1986); Şerîf Seyyid el-Âmilî, Fâṭımatü'z-Zehrâʾ: el-Meṡelü'l-aʿlâ li'l-merʾeti'l-müslime (Beyrut 1409/1988); Muhammed Beyyûmî Mehrân, es-Seyyide Fâṭımatü'z-Zehrâʾ (Beyrut 1990); Ahmed er-Rahmânî el-Hemedânî, Fâṭımatü'z-Zehrâʾ: Behcetü ḳalbi'l-Muṣṭafâ (Beyrut

1410/1990); Sâdık b. Mehdî el-Hüseynî eş-Şîrâzî, Fâṭımatü'z-Zehrâʾ fi'l-Ḳurʾân (Beyrut 1991).

B) Farsça Eserler. Bâkır b. İsmâil b. Abdülazîm, el-Ḫaṣâʾiṣü'l-Fâṭımiyye (Tahran 1318); Hüseyin İmadzâde-i İsfahânî, Fâṭımatü'z-Zehrâʾ (Tahran 1336); Abdülhüseyin el-Mü'minî, Zindegânî-yi Ḥażret-i Fâṭıma-i Zehrâʾ ʿaleyhe's-selâm (Tahran 1350 hş.); Ali Şerîatî, Fâṭıma Fâṭıma est (Tahran 1350/1971); Seyyid Caʻfer eş-Şehîdî, Zindegânî-yi Fâṭıma-i Zehrâʾ ʿaleyhe's-selâm (1365 hş./1986, 7. bs.; a.mlf., Fâṭıma Duḫter-i Muḥammed, Tahran 1341); Seyyid Hüseyin el-Vâizî es-Sebzevârî, Fâṭımiyyât (Meşhed 1351 hş.; Hz. Fâtıma'nın büyüklüğüne dair çeşitli mevzun sözleri ihtiva eder); Celâleddin Riyâsetî, Fâṭıma (Şîraz 1351); Muhammed Rızâ Nusayrî, Fâṭıma (Tahran, ts); Nasîrüddin Mîr Sâdıkī Tahrânî, Fâṭıma (Tahran 1347); Şeyh Muhammed Vâsıf, Fâṭıma-i Zehrâʾ ez-Naẓar-ı Rivâyât-ı Ehl-i Sünnet (Kum 1351); Ali Kerbelâî, Fâṭıma, Feżâʾîl ve Muṣîbet-i Fâṭıma-i Zehrâʾ (Tahran 1351) (diğer Farsça eserler için bk. Abdülcebbâr er-Rifâî, s. 57-104).

C) Türkçe Eserler. Fâtıma Şâdiye, Kerîme-i Muhtereme-i Hazreti Fahr-i Âlem Seyyidetü nisâi'l-âlemin Hazreti Fâtımatü'z-Zehrâ el-Betûl (İstanbul 1321; Hanımlara Mahsus Gazete'nin

müdîresinin yazdığı bu küçük risâle, devrin teknik imkânlarına göre en mükemmel şekilde iki renkli basılmış ve gazete ile birlikte yayımlanmıştır); Hacı Cemal Öğüt, Fâtımatü'z-Zehrâ (İstanbul 1359/1940; Hz. Fâtıma'dan bahseden her nevi eserden derlenen bilgilerin yer aldığı kitap devrin âlimlerinin takrizleriyle beraber yayımlanmıştır); Yakup Kenan Necefzâde, Fâtıma Anamız (İstanbul 1968); Mustafa Necati Bursalı, Hz. Fâtıma-i Zehrâ (İstanbul 1982); İbrâhim Emini, Örnek İslam Kadını Hz. Fâtıma (a.s.) (trc. Fahrettin Altan - Seyyid Seccad Huseyni, Kum 1412/1992; Hz. Fâtıma konusunda hem Ehl-i sünnet'in hem de Şîa'nın ifrat ve tefrite düştüğünü söyleyen müellif Fâtıma hakkındaki Şiî görüşünü yansıtmaktadır).

Abdülcebbâr er-Rifâî, "Muʿcemü mâ kütibe ʿan Fâṭımati'z-Zehrâʾ" adlı makalesinde (bk. bibl.) Hz. Fâtıma hakkında çoğu Şiîler tarafından yapılan 250'den fazla Arapça, Farsça ve Urduca çalışmayı tesbit etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 219-220, 241; a.mlf., Miftâhu künûzi's-sünne, Beyrut 1403/1983, s. 378-379; Müsned, I, 93, 98, 104, 108, 118, 293; VI, 282-283; Buhârî, "Vudûʾ", 69, "Ğusül", 21, "Salât", 4, "Hibe", 27, "Fezâʾilü ashâbi'n-nebî", 9, 12, 16, 29, "Humus", 1, "Meğâzî", 14, 38, 83, "Nikâh", 109, "Nafakât", 3, 6-7, "Edeb", 113, "İstiʾzân", 40, 43, "Daʿavât", 11, "Ferâʾiz", 3, "İʿtisâm", 5; Müslim, "Cihad", 51-55, 101, 107-110, "Fezâʾilu's-sahâbe", 61, 93-99; Ebû Dâvûd, "Edeb", 143, 144, "Tereccül", 21; Tirmizî, "Siyer", 44, "Menâkıb", 60; Vâkıdî, el-Meğazî, I, 249-250, ayrıca bk. İndeks; İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 357-358; VIII, 19-30; İbn Şebbe, Târîhu'l-Medineti'l-münevvere, s. 105-110, 196-202; İbn Ebû Şeybe, el-Musannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VII, 432; İbn Kuteybe (Ukkaşe), s. 142-143, 158, 210, 211; Belâzürî, Fütûh (Rıdvan), s. 75; Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, Delâʾilü'l-imâme, Beyrut 1408/1988, s. 5-58; Taberî, Târih, II, 410, 486, 533, 537; III, 207-208, 240, ayrıca bk. İndeks; Dûlâbî, ez-Zürriyyetü't-tâhire (nşr. Seyyid M. Cevâd el-Huseyni el-Celâlî), Beyrut 1408/1988, s. 89-98, 149; Küleynî, el-Usûl mine'l-Kâfî, I, 238-242; Hâkim, el-Müstedrek, II, 593-594; III, 151-163; Şeyh Müfîd, el-İhtisâs, Beyrut 1402/1982, s. 210-212; Ebû Nuaym, Hilye, II, 39-43; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 373-381; İbn Şehrâşûb, Menâkıbü âli Ebî Tâlib, Beyrut 1405/1985, III, 318-366; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ğâbe, VII, 220-226; a.mlf., el-Kâmil, II, 293; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl (Mecmuʿa mine't-tefâsîr içinde), Beyrut 1314, I, 510-511; Hâzin, Lübâbü't-teʾvîl (Mecmûʿa mine't-tefâsîr içinde), Beyrut 1314, I, 510-511; İbn Seyyidünnâs, Minehu'l-midah (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 355-358; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kurʾân, II, 43-44; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 118-134; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: ʿAhdü'l-hulefâʾi'r-râşidîn, s. 21-27, 43-48; Heysemî, Mecmeʿu'z-zevâʾid, IX, 201-212; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), VI, 243; VII, 648; VIII, 53-60; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, XII, 440-442; a.mlf., Fethu'l-bârî, VII, 107-108; Semhûdî, Vefâʾu'l-vefâʾ, I, 330-334; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 494; Muttaki el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, XIII, 674-687; Şâmî, Sübülü'l-hüdâʾ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ʿibâd, Kahire 1411/1990, VI, 640-650; Şevkânî, Derru's-sehâbe, s. 273-279, 603; Mir'atü'l-Haremeyn, II, 466-467, 976-979; Ali Fehmi Câbic, Hüsnü's-

sıhâbe fî şerhi eşʿâri's-sahâbe, İstanbul 1324, s. 125-128; Hacı [Mehmet] Cemal Öğüt, Fâtımatü'z-Zehrâ, İstanbul 1359/1940; L. Massignon, La Mubâhala de Medine et l'Hyperdulie de Fâtıma, Paris 1955; a.mlf., "La notion du voeu et la dévotion musulman â Fâtıma", Studi Orientalistici in inore di Giorgio levi Della Vida, Roma 1956, II, 102-126; Abdülhüseyin b. Şerefeddin el-Mûsevî, el-Kelimetü'l-ğarrâʾ fî tafdîli'z-Zehrâʾ, Necef, ts. (Dârü'n-Nu'mân), Sââtî, el-Fethu'r-rabbânî, XXII, 92-97; Murtazâ el-Hüseynî el-Fîrûzâbâdî, Fezâʾilü'l-hamse mine's-sıhâhi's-sitte, Beyrut 1402/1982, s. 150-204; Meclisî, Bihârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XLIII, 2-236; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 306-323; M. Kâzım el-Kazvînî, Fâtımatü'z-Zehrâʾ ʿaleyhe's-selâm mine'l-mehd ile'l-lahd, Beyrut 1404/1984, s. 60-64, 79-140, 179; Hâirî, Terâcimü aʿlâmi'n-nisâʾ, Beyrut 1407/1987, II, 301-338; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, Ankara 1991, s. 185-186; M. Tâhir Âl-i Şübbeyr el-Hâkânî, Şerhu Hutbeti's-Sıddika Fâtımâtü'z-Zehrâʾ, Kum 1412; İbrâhim Emini, Örnek İslam Kadını Hz. Fâtıma (a.s.) (trc. Fahrettin Altan - Seyyid Seccad Hüseyni), Kum 1412/1992; Jane Dammen McAuliffe, "Chosen ol All Women; Mary and Fâtıma in Qur'ânic Exegesis", Islamochristiana, VII, Roma 1981, s. 19-28; Abdülcebbâr er-Rifâî, "Muʿcemü mâ kütibe ʿan Fâtımati'z-Zehrâʾ", Türâsünâ, IV/14, Kum 1409, s. 57-104; Kasım Kufralı, "Fâtıma", İA, IV, 518-521; L. Veccia Vaglieri, "Fâtıma", EI² (Fr.), II, 861-870.

M. Yaşar Kandemir

Edebiyat.

Hz. Peygamber'in neslini devam ettirmesi, onun en sevdiği kızı ve Ehl-i beyt'in beş rüknünden biri olması dolayısıyla Hz. Fâtıma'nın Resûl-i Ekrem'in hayatında önemli bir yeri vardır. Bu sebeple Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'inden bahseden birçok manzum ve mensur eserde Fâtıma'nın adı ve vasıfları sık sık anıldığı gibi az sayıda da olsa onun bazı edebî eserlere konu teşkil ettiği de görülmektedir. Hz. Fâtıma'dan bahseden eserleri Türk edebiyatının klasik metinleriyle tekke ve halk edebiyatına ait parçalar, folklorik ürünler ve Türk halk inançlarında yer alanlar olmak üzere gruplandırmak mümkündür. Bu eserlerde Fâtıma eşine, evine ve çocuklarına bağlı, onlara hizmet eden, becerikli, sabırlı, güzel ahlâklı örnek bir müslüman hanımı olarak tasvir edilir. Bu tür metinlerde isminin Türk

halk ağzında aldığı Fatma veya Fadime şekilleri yanında Fatma Ana, ayrıca beyaz tenli olması sebebiyle Zehra (Fâtımatü'z-Zehrâ), iffetli oluşundan dolayı Betûl, bir hadiste cennetteki en faziletli dört kadından biri diye tanıtıldığı için "cennet hatunu", kıyamette kendisinden şefaat beklendiği için de "kıyamet hatunu" ve "seyyidetü'n-nisâ" unvanlarıyla anılmaktadır.

Hz. Fâtıma, Resûl-i Ekrem'in hayatını anlatan manzum ve mensur siyerlerde onun daima en yakınında bulunan, özellikle kız çocuklarına değer vermeyen Arap toplumunda bu kötü âdetin ortadan kaldırılmasını sağlayan değeri dolayısıyla en sevgili çocuğu olarak anılmıştır.

Başta Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-necât'ı olmak üzere birçok mevlid metninde, bilhassa vefat bahri içinde Hz. Fâtıma'dan bahsedildiği görülmektedir. Bu bölümlerde daha çok Resûlullah'ın hastalanması, vefat edeceğini bildirmesi, Azrâil'in onun ruhunu kabzetmeye geldiğinde Fâtıma'nın onu karşılaması, vefatından sonra üzüntüsünü bir ağıt halinde dile getirmesi söz konusu edilmektedir (Vesîletü'n-necât-Mevlid, s. 136, 138, 190, 194). Ayrıca mevlidlerin genellikle matbû nüshalarında vefat bahrinin sonunda "Vefâtü Fâtımate'z-Zehrâ radiyallāhü anhâ" veya "Ahvâl-i Fâtıma" başlıklı müstakil bir bölüm yer almaktadır (meselâ bk. Hikâye-i Mevlîdü'n-nebî, s. 24-27; Mevlidi Şerîf, vr. 117a-121b). Burada Hz. Fâtıma'nın babasının hastalığı ardından ağlayıp sızladığı, yemekten ve içmekten kesildiği, sonunda Hz. Peygamber'in Fâtıma'yı yanına çağırtıp kendisine ilk kavuşacak yakınının o olduğu müjdesini vermesi, durumu eşine ve çocuklarına haber veren Fâtıma'nın kısa bir vasiyetten sonra babasına kavuştuğu lirik bir üslûpla anlatılmaktadır. Bazı mevlid metinlerine eklenen "Hikâye-i Cemel"in sonunda ise Hz. Peygamber'in vefatına dayanamayarak başını yerlere çarpıp can veren deveyi Hz. Fâtıma'nın kefenleterek defnettirdiğinden bahseden kısa bir bölüm yer alır (bk. Albayrak, s. 124).

Son devrin tanınmış mutasavvıflarından Muhammed Esad Erbîlî, Süleyman Çelebi mevlidinin vezninde (fâilâtün fâilâtün fâilün) "Mevlidi Şerîf-i Hazreti Fâtımatü'z-Zehrâ radıyallāhü anhâ" başlıklı

yetmiş dört beyitlik Farsça bir manzume kaleme almıştır. "Evvelâ nâm-ı Huda yâd âverîm / Şükr gûyân fıkr-i eltâfeş künîm" beytiyle başlayan bu

manzumeyi Erbîlî'nin oğlu Mehmed Ali Efendi Türkçe'ye çevirmiş ve ilk beytini, "Evvel Allah adını zikr edelim / Fikr edip eltafına şükr edelim" şeklinde tercüme etmiştir. Her iki manzume Esad Erbîlî divanının yeni baskısında yer almaktadır (s. 250-275). Ancak burada tercümenin Esad Efendi'ye ait olduğu belirtilmektedir ki bu yanlıştır (bk. İbnülemin, IV, 2155).

Hz. Fâtıma'nın edebî metinlerde yer almasına vesile olan diğer bir özelliği de Hz. Ali'nin eşi olmasıdır. Dinî-tasavvufî konularda eser yazan pek çok müellifin yanında özellikle Alevî, Bektaşî şairlerin şiirlerinde Hz. Fâtıma'nın bu yönüyle söz konusu edildiği görülmektedir. Kul Himmet'in, "Gül kokusu Muhammed'in teridir / Âh ettikçe karlı dağlar eritir / Hatice Fâtıma Hakk'ın yâridir / Onun katarından ayırma bizi" dörtlüğüyle Edib Harâbî'nin, "Naciye fakîre kemter bacıdır / Muhammed Ali'ye kuldur nâcidir / Cümle erenlerin başı tacıdır / İşte Fâtımatü'z-Zehrâ'mız vardır" dörtlüğü buna örnek teşkil eder. Ayrıca Hasan ile Hüseyin'in anneleri olması dolayısıyla özellikle Kerbelâ vak'ası üzerine yazılan maktel ve mersiyelerle Ehl-i beyt sevgisini işleyen diğer edebî ürünlerde Hz. Fâtıma ile ilgili fasıllara, beyit, kıta ve mesnevilere daha çok rastlanmaktadır. Meselâ türünün en tanınmış makteli olan Fuzûlî'nin Hadîkatü's-süadâ adlı eserinin dördüncü bölümü Hz. Fâtıma'ya ayrılmıştır. Burada onun hayat hikâyesi yer yer manzum parçalar eklenerek ana hatlarıyla anlatılır.

Muharrem ayında dergâhlarda okunan mersiye ve ilâhilerde de Hz. Fâtıma çeşitli vasıflarıyla yer almıştır. Yûnus Emre'ye atfedilen, "Kerbelâ'nın yazıları / Şehid düşmüş bâzıları / Fatma Ana kuzuları / Hasan ile Hüseyin'dir // Kerbelâ'da eli bağlı / Âşıkların kalbi dağlı / Fatma Ana ciğer dağlı / Hasan ile Hüseyin'dir" mısralarının yer aldığı hicaz ilâhi (güfte ve notası için bk Yunus Emre Divanı II-III, s. 569-570, 817) bunlardan biridir. Bestekârı meçhul hüzzam makamında, "Kurretü'l-ayn-i habîb-i kibriyâsın yâ Hüseyn / Nûr-i çeşm-i şâh-ı merdan murtazâsın yâ Hüseyn / Hem ciğer-pâre-i Zehrâ Fâtıma hayrü'n-nisâ / Ehl-i beyt-i murtazâ Âl-i abâ'sın yâ Hüseyn" ilâhisi de aynı özellikleri ihtiva eden muharrem ilâhilerindendir (notası için bk Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhîler, II, 62).

Bektaşî dergâhlarında mürşidin postunun sağında Hz. Fâtıma'yı temsil eden bir ocak bulunur. Niyazlar önce mürşide, on iki imama ve Hz. Fâtıma'ya,

sonra da diğer makamlara yapılır. Bütün nikâh dualarında yer aldığı gibi Bektaşî tekkelerinde yapılan evlenme törenlerinde de gençlere mürşid önünde yapılan duada, “Bu gençlerin evliliği Fatma Ana’mızla Hz. Ali’nin evliliği gibi mutlu olsun” temennisi tekrar edilir. Yine Bektaşî-Alevî edebiyatında çeşitli renk ve kokuların Ehl-i beyt’ten birini sembolize ettiği inancı vardır. Buna göre siyah renk ve nar kokusu Hz. Fâtıma’yı temsil eder.

Dede Korkut hikâyelerinde üstün ahlâklı kadınlardan söz edilirken bunların Hz. Âişe ve Hz. Fâtıma’nın soyundan geldikleri söylenir (Dede Korkut Kitabı, I, 76).

Türk folklorunda Hz. Fâtıma kültünün önemli bir yeri vardır. Anadolu’da kadınlar Fatma (Fadime) Ana dedikleri Hz. Fâtıma’yı uğur ve bereketin timsali saymışlardır. Anadolu’nun birçok yöresinde ocak duvarları sıvanır veya boyanırken is ile el işareti basılır. Uğur ve bereket getirsin diye basılan bu el “Fatma Ana eli”dir.

“Pençe-i Âl-i abâ” adı verilen elin baş parmağı Hz. Peygamber’i, işaret parmağı Ali’yi, orta parmağı Fâtıma’yı, yüzük parmağı Hasan’ı, serçe parmağı Hüseyin’i temsil eder. Bu bakımdan Âl-i abâ’nın zikredildiği birçok manzumede Hz. Fâtıma da söz konusu edilir.

Anadolu’da hanımlar yoğurt mayalarken, turşu kurarken, hamur yoğururken, evin geçimi iyi olsun diye ocağa şeker atarken, hasta olan kimsenin sırtını sıvazlarken, “El benim elim değil Fatma Ana’nın eli” diyerek başlar ve bitirirler. Bu motifte bir bakıma Pençe-i Âl-i abâ’dan şifa beklendiği görülmektedir. Diğer bir halk inancına göre de Fatma Ana külde ekmek pişirdiğinden bilhassa yaşlı kadınlar külü yere dökmez ve üzerine basmazlar. Örgü ve dantel gibi el işlerine başlayan hanımlara yanındakiler, “Kolay gelsin, altın taş olsun, elin kuş olsun; Hızır yoldaşın, Fatma Ana komşun olsun” derler. Türk halkı iyi komşuları için, “Allah seni âhirette Fatma Ana’mıza komşu etsin” temennisinde bulunur.

Ebe doğum yapan kadının sırtını sıvazlarken de, “El benim elim değil Fatma Ana’nın eli” diyerek doğumun kolay olacağına inandığını belirtir ve hastaya telkinde bulunur. Ayrıca doğum esnasında kadınlara “Fatma Ana

eli” (anastatika hierochuntica) denilen bir bitki kaynatılıp suyu içirilir. Bu sebeple Anadolu’da bulunmayan ve özellikle çölde yetişen bu bitki hacdan dönenler tarafından getirilir, kıymetli bir hediye olarak hamile kadınlara verilirdi. Bazı yörelerde yeni doğan kız çocuklarına göbek adı olarak Fatma adının verildiği de bilinmektedir.

Halk arasında yaygın olan bir rivayete göre Hz. Fâtıma cumartesi günü doğum yapmış, doğum esnasında leğen aranmış, herkes çamaşır yıkadığı için leğen bulunamamış; bunun üzerine Fâtıma, “Cumartesi günü çamaşır yıkayana şefaat etmem” demiş ve bundan dolayı cumartesi günü çamaşır yıkanmaması gerektiği şeklindeki batıl inanç doğmuştur. Nitekim bugün Anadolu’nun birçok yöresinde bilhassa yaşlı hanımlar cumartesi günü çamaşır yıkamazlar.

Hat sanatında Ehl-i beyt mensuplarının adlarını ihtiva eden çeşitli istiflerle bazı tekke ve camilerdeki Hulefâ-yi Râşidîn isimleri yanında Hz. Fâtıma’nın adı, Hasan ve Hüseyin ile birlikte umumiyetle celî-sülüs hattıyla levhalar halinde yazılmıştır.

Fatma adı Anadolu’nun değişik bölgelerinde yaygın olarak kullanılmakta, bu arada Fadime, Fadik, Fadili, Fadiş, Fato, Fatoş, Fattey şekilleri de kız çocuklarına ad olarak verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1958, I, 76; Mevlidi Şerîf, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4339, vr. 117a-121b; Hikâye-i Mevlidü’n-nebî, İstanbul 1311, s. 24-27, 35-37; Süleyman Çelebi, Vesîletü’n-necât-Mevlid (haz. Ahmed Ateş), Ankara 1954, s. 65-66, 136, 138, 190, 194; Yunus Emre Divanı (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1948, s. 569-570, 817; Muhammed Es’ad Erbîlî, Divân-ı Esad: Farsça-Türkçe (trc Ali Nihad Tarlan, haz. Cemal Bayak), İstanbul 1411/1991, s. 250-275; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IV, 2155; Türk Musikisi Klâsiklerinden İlâhîler (İstanbul Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1933, II,

62-63; Nurettin Albayrak, Dînî Türk Halk Hikayelerinden Geyik, Güvercin ve Deve Hikâyeleri (yüksek lisans tezi, 1993), İSAM Ktp., nr. 22705, s. 123-124; Hasibe Mazıoğlu, “Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler”, Türkoloji Dergisi, VI/1, Ankara 1974, s. 31-62 (59); Müjgân Üçer, “Anadolu Folklorunda Fadime Ana”, TFAY Belleten, 1975 (1976), s. 147-156; “Fâtıma”, TDEA, III, 162-163.

Mustafa Uzun

FÂTIMA bint ALÂEDDİN es-SEMERKANDİYYE

فاطمة بنت علاء الدين السمرقندية

Fâtıma bint Muhammed b. Ahmed es-Semerkandiyye

VI. (XII.) yüzyılda yaşayan fıkıh âlimi.

Semerkand'da doğdu. Doğum ve ölüm tarihleri belli değildir. İlk fıkıh bilgisini, dönemin meşhur Hanefî fakihi olan babası Alâeddin es-Semerkandî'den (ö. 539/1144) aldı. Babasının Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ adlı eserini ezberledi. Zamanında revaçta olan bazı ilim ve sanat dallarında ilerleyerek fıkıh ve hadis âlimi, ayrıca bir hüsn-i hat ustası oldu.

Alâeddin es-Semerkandî güzelliğiyle de dikkatleri çeken kızını, aralarında bazı Türk hükümdarların da bulunduğu birçok talibine rağmen talebesi Kâsânî ile evlendirdi. Kâsânî, uzun süre ders aldığı hocasının Tuḥfetü'l-fuḳahâʾsına Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ adıyla bir şerh yazmıştı. Bundan dolayı Kâsânî için söylenen, "Semerkandî'nin Tuḥfe'sini şerhetti ve kızıyla evlendi" sözü meşhur olmuştur.

Evlilikten sonra Kâsân'da aynı evde oturan baba-kız-damat tabii bir fetva heyeti oluşturdu. Daha sonra Halep'e yerleşen ve ömürlerinin sonuna kadar burada kalan Kâsânî-Fâtıma çifti, Halep ve Şam atabeği Nûreddin Mahmud Zengî'den büyük itibar gördü. Fâtıma'ya çok değer veren Nûreddin bazı önemli işlerinde onunla istişare eder ve çeşitli fıkhî meselelerde görüşlerini alırdı.

Hanefî fıkıh otoritelerinden biri durumuna gelen Fâtıma, bazan eşi Kâsânî'nin hatalarını düzelttiği gibi zaman zaman Kâsânî de tereddüde düştüğü fıkhî meselelerde kendisinin görüşüne başvururdu. Hat sanatında da mahir olan Fâtıma fetvalarını bizzat kendi hattıyla yazar ve eşiyle babası bu fetvaları şahit sıfatıyla imza ederlerdi. Fâtıma bileziklerini satarak bir

ramazan ayı boyunca fıkıh âlimlerine iftar yemeği vermiş, böylece Halep'te kendisinden sonra da süregelen bir âdeti başlatan ilk hanım olmuştur.

Halep'te vefat eden Fâtıma'nın mezarı Kubûrü's-sâlihîn Mezarlığı'nda Kâsânî'nin kabri yanında olup halk arasında bu iki kabir "karı kocanın mezarı" (kabrü'l-mer'e ve zevcihâ) diye bilinir.

Kaynaklarda adlarından söz edilmemekle birlikte Fâtıma'nın hadis ve fıkıh alanlarında bazı eserleri olduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, III, 246-250; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudıyye, III, 18; IV, 25-28; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 84; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 274; a.mlf., Mevzûâtü'l-ulûm, I, 736; a.mlf., Tabakâtü'l-fukahâ, Musul, ts (el-Mektebeti'l-Merkeziyyetü'l-âmme), s. 102-103; Ali el-Karî, el-Esmârü'l-ceniyye fî esmâʾi'l-Hanefiyye, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1841/1, vr. 91a; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 158; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1982, II, 128-129; Zeyneb Fevvâz, ed-Dürrü'l-mensur fî tabakâti rabbeti'l-hudûr, Bulak 1312, s. 367; Ali Himmet Berki, Büyük Türk Hükümdarı İstanbul Fatihi Sultan Mehmet Han ve Adâlet Hayatı, İstanbul 1953, s. 39; Yusuf Ziya Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvara' al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 96, 122-124, 296-297; Abdullah Şehhâte, el-Merʾe fi'l-İslâm beyne'l-mâzî ve'l-hâzır, Kahire 1977, s. 82; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, IV, 94-95; Mustafa es-Sibâî, el-Merʾe beyne'l-fıkh ve'l-kânûn, Beyrut 1984, s. 165; Heffening, "Kâsânî", İA, VI, 374.

Nusrettin Boleli

FÂTIMA bint DAHHÂK

فاطمة بنت الضحّاك

Hz. Peygamber'le nikâhlandığı, fakat onunla birleşmeden boşandığı rivayet edilen kadın sahâbî

(bk. ÜMMEHÂTÜ'l-MÜ'MİNÎN).

FÂTIMA bint ESED

فاطمة بنت أسد

Fâtıma bint Esed b. Hâşim b. Abdimenâf el-Kureşiyye el-Hâşimiyye (ö. 4/625-26 [?])

Hz. Ali’nin annesi, sahâbî.

Kocası Ebû Tâlib amcasının oğludur. Annesi, Âmir b. Lüey oğullarından Hubey bint Herem b. Revâha el-Kureşiyye’dir. Ebû Tâlib’den Tâlib, Akīl, Ca‘fer ve Ali adında dört oğlu; Ümmü Hânî, Cümâne adında iki kızı, bazı siyer âlimlerine göre ise Rayta ve Esmâ ile birlikte dört kızı dünyaya gelmiştir.

Hz. Peygamber, dedesinin ölümünden sonra amcası Ebû Tâlib tarafından himaye edilince Fâtıma ona sekiz yaşından itibaren annelik yaptı. Resûl-i Ekrem’in belirttiğine göre kendi çocuklarından önce onu doyurup gözetirdi. Bununla beraber Resûl-i Ekrem’e peygamberlik geldiği zaman hemen müslüman olmadı. Hatta oğlu Ali’nin Mekke’nin Ciyâd mahallesinde Hz. Peygamber’le birlikte namaz kıldığını duyunca telâşlandı ve kocasına oğlunun bu davranışını uygun görüp görmediğini sordu. Ebû Tâlib de bunu normal karşıladığını, amcasının oğluna arka çıkmasının ve ona yardımcı olmasının herkesten çok Ali’ye düştüğünü söyledi. Ebû Tâlib’in ölümünden hemen sonra ve hicretten yaklaşık iki yıl önce Fâtıma’nın İslâmiyet’i kabul ettiği ve Medine’ye ilk hicret eden kadın sahâbîlerden olduğu tahmin edilmektedir. Oğlu Ali Resûlullah’ın kızı Fâtıma ile evlenince geliniyle aynı evde yaşamaya başladı. Hz. Peygamber yengesinin iyiliklerini hiç unutmaz, onu Medine’deki evinde ziyaret eder ve zaman zaman orada öğle uykusuna yatardı (İbn Sa‘d, VIII, 222).

Resûl-i Ekrem’in “annemden sonra annem” dediği Fâtıma bint Esed hicretin ilk yıllarında, bazı tarihçilere göre dördüncü yılda (Köksal, İslâm Tarihi, [Medine], IV, 135) Medine’de vefat etti. Onun ölümüne üzülen Hz. Peygamber sırtındaki gömleği çıkarıp ona kefen yaptı, cenaze namazını

kıldırdı ve cenazesinin üzerine yetmiş tekbir aldı. Kabrinin kazılmasıyla da bizzat ilgilendi.

Fâtıma bint Esed, Hâşimoğulları soyundan ilk erkek çocuğu dünyaya getiren Hâşimî ve bu soydan gelen ilk halifenin annesi olmakla meşhurdur (Zübeyrî, s. 40). Bu soydan gelen diğer halifelerin anneleri, Hz. Hasan'ın annesi Hz. Fâtıma ile Hârünürreşîd'in hanımı ve Halife Emîn'in annesi Zübeyde'dir (İbnü'l-Esîr, VII, 217).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 122; VIII, 222; Zübeyrî, Nesebü Kureyş, s. 39-40; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 71, 120, 203; Hâkim, el-Müstedrek, III, 108; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 381-382; İbn Kudâme, et-Tebyîn fî ensâbi'l-Kureşiyyîn (nşr. M. Nâyif ed-Düleym), Beyrut 1408/1988, s. 111, 174; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ğâbe (Bennâ), VII, 217; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 118; İbn Hudeyde el-Ensârî, el-Misbahû'l-mudî fî küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmî (nşr. Muhammed Azîmuddin), Beyrut 1405/1985, I, 70; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevaʾîd, IX, 356-357; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 380; Muttakı el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, XIII, 636; Şevkânî, Derrü's-sehâbe, s. 539-540; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), İstanbul 1981, s. 77, 153; a.e. (Medine), IV, 134-137.

Mehmet Aykaç

FÂTIMA bint ESVED

فاطمة بنت الأسود

Fâtıma bint el-Esved b. Abdilesed el-Mahzûmiyye

Hz. Peygamber zamanında hırsızlık yaptığı için cezalandırılan kadın sahâbî.

Babasının adı bazı kaynaklarda Esed veya Ebü'l-Esved olarak da kaydedilmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, XII, 31; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, XII, 91; Aynî, XIII, 115). Esved İslâmiyet'i kabut etmemiş ve Bedir Savaşı'nda Hz. Hamza tarafından öldürülmüştür. Buna göre bazı kaynaklarda müslüman olduğu ve sahâbe sayıldığı yönünde verilen bilgiler geçersiz kalmaktadır. Hz. Peygamber'in hanımlarından Ümmü Seleme'nin daha önceki kocası Ebû Seleme el-Mahzûmî, Fâtıma'nın amcasıdır.

Fatma'nın İslâmiyet'i kabul ettikten sonra Resûl-i Ekrem'e biat ettiği ve birinin zînet eşyasını çaldığı için cezalandırıldığı bilinmektedir. Hz. Âişe'nin anlattığına göre bu olay Mekke'nin fethi sırasında meydana geldi. Fâtıma'nın Mahzûm kabilesinden olması sebebiyle hadise Kureyşliler'i çok üzdü. Bunu kabileleri adına bir onur meselesi yapan bazı müslümanlar Fâtıma'nın cezasının affedilmesi için Hz. Peygamber'in çok sevdiği Üsâme b. Zeyd'i aracı olarak gönderdiler. Üsâme durumu Resûl-i Ekrem'e arzettiğinde yüzü renkten renge giren Hz. Peygamber, "Allah'ın verdiği bir cezanın affı için mi şefaat ediyorsun?" diyerek öfkelendi ve bunun üzerine ashaba hitaben yaptığı konuşmada daha önceki milletlerin hırsızlık yapan soyluları bağışlayıp soylu olmayanları hemen cezalandırmaları sebebiyle helâk edildiklerini söyledi ve, "Allah'a yemin ederim ki Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık etseydi onun da elini keserdim" dedi (Buhârî, "Ḥudûd", 13). Hz. Âişe, Fâtıma bint Esved'in yaptığından dolayı pişman olduğunu, bazı ihtiyaçları için zaman zaman kendisine geldiğini ve isteklerini Hz. Peygamber'e ilettiğini belirtmektedir (Müslim, "Ḥudûd", 9).

Hadislerde Fâtıma'nın ismen zikredilmeyip "el-Mahzûmiyye" diye anılması sebebiyle hırsızlık olayının, onun amcasının kızı Ümmü Amr bint Süfyân b.

Abdülesed’le ilgili olduğunu söyleyenler varsa da, söz konusu hadisi şerheden kaynaklarla tabakat ve siyer kitapları bu hususta görüş birliği içindedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 295, 386; V, 409; VI, 329; Dârimî, “Hudûd”, 5; Buhârî, “Fezâʾilü ashâbi’n-nebî”, 18, “Enbiyâʾ”, 54, “Hudûd”, 12, 13; Müslim, “Hudûd”, 8, 9, 10; İbn Mâce, “Hudûd”, 6; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 4; Tirmizî, “Hudûd”, 6; Nesâî, “Sârik”, 5, 6; İbn Sa‘d, et-Tabakât, VIII, 263, 264; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 379-380; Hatîb el-Bağdâdî, el-Esmâʾü’l-mübheme fi’l-enbâʾi’l-muhkeme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyr), Kahire 1405/1984, s. 256-258; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ğâbe, VII, 218; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 380; a.mlf., Fethu’l-bârî (Hatîb), XII, 89-99; Aynî, ʿUmdetü’l-kârî, Kahire 1392/1972, XIII, 111, 307; XIX, 256, 257; Kirmânî, Şerhu’l-Buhârî (Buhârî, es-Sahîh içinde), Beyrut 1981, XIV, 105; XV, 13; Kastallânî, İrşâdü’s-sârî, Kahire 1327 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), V, 434; VI, 128; IX, 456; Azîmabâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd, XII, 31; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, VII, 148-149; Mübârekfûrî, Tuhfetü’l-ahvezî, Kahire 1383-87/1963-67, IV, 698; Sehârenfûrî, Bezlü’l-Mechûd, XVII, 312; Mehmed Zihni, Meşâhîrü’n-nisâ (nşr. Bedreddin Çetiner), İstanbul 1982, II, 111.

Salim Öğüt

FÂTIMA bint HATTÂB

فاطمة بنت الخطّاب

Ümmü Cemîl Fâtıma bint el-Hattâb b. Nüfeyl el-Kureşiyye el-Adeviyye

Hz. Ömer'in kız kardeşi, sahâbî.

Bazı kaynaklarda adının Ümeyme olduğu kaydedilmekteyse de Ümeyme onun lakabıdır. Annesinin adı Hanteme bint Hâşim'dir. İslâmiyet'i kabul etmeden önceki hayatı hakkında bilgi bulunmamakta, amcası Amr b. Nüfeyl'in torunu ve aşere-i mübeşşereden olan Saîd b. Zeyd ile evlendiği ve bu evlilikten Abdurrahman adında bir çocuğu olduğu, Mekke devrinde müslümanlara yapılan eziyetlerden kurtulmak için kocasıyla birlikte Habeşistan'a hicret ettiği bilinmektedir. Hz. Peygamber'in Dârülerkam'a geçmesinden önce kocasıyla birlikte müslüman olan Fâtıma, Kur'an okumayı zaman zaman evlerine gelen Habbâb b. Eret'ten öğrendi. O sıralarda Benî Adî b. Kâ'b kabilesinin reisi olarak Mekke yönetiminde sefâret görevini yürüten kardeşi Ömer b. Hattâb, Resûl-i Ekrem hakkında verilen ölüm kararını uygulamak üzere yola koyulduğunda Benî Zühre'ye mensup birinden Fâtıma'nın müslüman olduğunu öğrendi ve yolunu değiştirip onun evine gitti. İslâmiyet'i kabul etmelerine kızarak eniştesi Saîd b. Zeyd'i ve kız kardeşini tartakladı. Fakat onların İslâmiyet'i hak din olduğu için seçtiklerini, Allah'a ve Resulü'ne gönülden bağlandıklarını, doğru yolu bulduktan sonra kendisinden korkmadıklarını büyük bir cesaretle söylemeleri üzerine yumuşadı. Eve girmeden önce okunduğunu duyduğu şeyleri görmek istediğini söyledi. Fâtıma, kardeşinden Kur'an âyetlerinin yazılı bulunduğu deri parçalarını yırtmayacağına dair söz alıp boy abdesti almasını da sağladıktan sonra Kur'an âyetlerini kendisine verdi. Bu âyetleri okuyunca Hz. Peygamber'i görmek istediğini söyleyen Ömer'e Resûl-i Ekrem'in bulunduğu Erkam'ın evini tarif etti. Ömer'in İslâmiyet'i kabul etmesinde hiç şüphesiz Fâtıma'nın dinine samimiyetle bağlı olmasının büyük etkisi olmuştur.

Bu olaydan sonraki hayatı hakkında bilgi bulunmayan Fâtıma'nın Hz.

Peygamber'den hadis rivayet ettiği söylenmekle beraber rivayetlerinin sayısı belirtilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 124; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 271, 367-369; İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 268; VIII, 267; İbn Beşküvâl, Gavâmizü'l-esmâʾi'l-mübheme (nşr İzzeddin Ali - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, II, 809-811; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 381, 437; M. Hüseyin Heykel, Hazreti Muhammed Mustafa (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1945, s. 90-91; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 84-85; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, IV, 50-52; Hüseyin Algül, İslâm Tarihi, İstanbul 1986, I, 234-236; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), III, 171; IV. 225-228; Mübârekfûrî, er-Rahîku'l-mahtûm, Beyrut 1408/1988, s. 100-103.

Hüseyin Algül

FÂTIMA bint HÜSEYİN

فاطمة بنت الحسين

Ümmü Abdillâh Fâtıma bint el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 110/728)

Hz. Hüseyin'in kızı.

40 (660) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Annesi Talha b. Ubeydullah'ın kızı Ümmü İshak'tır. Evlenme çağına gelince babası onu kardeşi Hz. Hasan'ın oğlu Hasan'la Medine'de evlendirdi. Bu evlilikten Abdullah, İbrâhim, Hasan, Zeyneb ve Ümmü Külsûm adında beş çocuğu oldu (Zübeyrî, s. 51, 52). Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi sırasında (10 Muharrem 61/10 Ekim 680)

Fâtıma da kocasıyla birlikte orada bulunuyordu. Hz. Hüseyin'in kesik başı beraberlerinde olduğu halde Hâşimîler'den esir alınan on iki kişiyle birlikte Ubeydullah b. Ziyâd tarafından önce Kûfe'ye, ardından Şam'a Yezîd b. Muâviye'nin yanına götürüldüler. Yezîd, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden duyduğu üzüntüyü ifade etti ve kendilerine iyi davrandı. Kısa bir müddet sonra da onları Medine'ye gönderdi.

Fâtıma kocasının ölümünden sonra (97/715) evlenmemeye yemin ederek bir yıl yas tuttu. Medine Valisi Ömer b. Abdülazîz kendisiyle evlenmek için Halife Velîd b. Abdülmelik'e mektup yazarak izin istediyse de halifeden cevap gelinceye kadar Hz. Osman'ın torunu olan ve yakışıklılığı sebebiyle "Mutraf" lakabıyla tanınan Abdullah b. Amr 1 milyon dirhem gibi yüksek bir mehir vererek onunla evlendi. Rivayete göre Hasan vefat etmeden önce Fâtıma'dan özellikle Abdullah b. Amr ile evlenmemesini istemiş ve bu konuda kendisinden söz almıştı. Fâtıma'nın bu evlilikten Kāsım, çok güzel olduğu için "Dîbâc" lakabıyla anılan Muhammed ve Rukıyye adlı çocukları doğdu. Abdullah'ın ölümünden sonra da Medine Valisi Abdurrahman b. Dahhâk b. Kays el-Fihrî onunla evlenmek istedi. Fâtıma bu teklifi kabul etmeyince vali onu büyük oğlu Abdullah'ı içki cezasına çarptırmakla tehdit etti. Fâtıma'nın durumu Halife Yezîd b. Abdülmelik'e bildirmesi üzerine

vali görevinden azledildi. Daha sonra Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Bekir ile evlendi. Bu evlilikten de Emine adlı kızı dünyaya geldi.

Fâtıma, kızı Rukıyye ile evli olan Hişâm b. Abdülmelik'in hilâfeti zamanında Kahire'de vefat etti.

Güzelliği kadar dindarlığı ile de tanınan ve şairlik tarafı da olduğu bilinen Fâtıma'nın, babası Hz. Hüseyin ile kocası Hasan hakkında şiirler yazdığı nakledilmektedir. Ayrıca babasından, kardeşi Zeynelâbidîn Ali, halası Zeyneb bint Ali, Hz. Âişe, İbn Abbas ve Esmâ bint Umeys'ten hadis rivayet etmiştir. Hz. Fâtıma ile Bilâl-i Habeşî ve Esmâ bint Umeys'ten olan rivayetleri mürseldir. Kendisinden oğulları Abdullah, İbrâhim, Hasan, kızı Ümmü Ca'fer ile Âişe bint Talha, Züheyr b. Muâviye ve başkaları rivayette bulunmuşlardır. Rivayetleri Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'nin sünenleriyle Nesâî'nin Müsnedü ʿ Alî adlı eserinde yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakât, VIII, 473-474; Zübeyrî, Nesebü Kureyş, s. 51 -52; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), VII, 533; İbn Abdürabbih, el-İkdü'l-ferîd, Beyrut 1953, II, 293; VI, 124, 126; VII, 85-86; Hatîb, Târîhu Bağdâd, V, 385-386; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk (Şihâbî), VI, 272-287; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1965, IV, 86; V, 65, 113, 231, 518, 522; VI, 216; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, XXXV, 254-260; Zehebî, Târîhu'l-İslâm: sene 101-120, s. 442; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cubûrî). I, 261; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, Beyrut 1985, III, 156; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, XII, 442-443; Âmilî, ed-Dürrü'l-mensûr, Kahire 1312, s. 361 -362; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 387-388; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, IV, 44-47; Abdullah Mîr Mühennâ, Ahbârü'n-nisâʾ fî Kitâbi'l-Eğânî, Beyrut 1409/1988, s. 269-270.

Asri Çubukçu

FÂTIMA bint KAYS

فاطمة بنت قيس

Fâtıma bint Kays b. Hâlid el-Kureşiyye (ö. 54/674 [?])

Boşanması fıkhî hükümlere konu olan kadın sahâbî.

Babası Kays Fihroğulları’ndan, annesi Ümeyye bint Rebîa ise Kinâneoğulları’ndandır. Fâtıma Medine’ye hicret eden ilk kadın sahâbîler arasında yer aldı. Kocası Ebû Amr b. Hafs b. Mugīre onu Hz. Ali ile birlikte çıktığı Yemen seyahati sırasında boşadı ve bu kararını Ayyaş b. Ebû Rebîa vasıtasıyla kendisine bildirdi. Bu arada bir miktar da yiyecek gönderdi. Ancak Fâtıma onun gönderdiği yiyeceği kabul etmeyerek evinde oturmak istedi ve kendisinden nafaka talebinde bulundu. Kocasının ailesi buna karşı çıkınca durumu Hz. Peygamber’e bildirdi. Boşanmış bir kadının kocasından nafaka almaya ve onun evinde oturmaya hakkı olmadığını söyleyen Resûl-i Ekrem, ona iddet*ini geçirmesi için önce Ümmü Serîk’in evinde kalmasını tavsiye etmişken daha sonra orada rahat edemeyeceğini düşünerek amcazâdesi Abdullah b. Ümmü Mektûm’un evinde iddetini tamamlamasını, süre dolunca da kendisine haber vermesini, zira onu kendisinin evlendireceğini söyledi. Fâtıma Hz. Peygamber’in bu sözünden kendisiyle evleneceği anlamını çıkardı. İddetini tamamlayınca Muâviye b. Ebû Süfyân ve Ebû Cehm Âmir b. Huzeyfe (yahut Abdurrahman b. Avf) onunla evlenmek istediler. Fâtıma durumu Hz. Peygamber’e bildirince Resûl-i Ekrem Muâviye’nin yoksul olduğunu, Ebû Cehm’in de kadınlara karşı sert davrandığını söyleyerek Üsâme b. Zeyd ile evlenmesini tavsiye etti; o da Üsâme ile evlendi.

Bu olay birtakım fıkhî ictihadlara ve itirazlara yol açmış, Fâtıma’nın iddet sırasında kocasından nafaka alamadığını ve onun evinde oturamadığını göz önüne alan bazı âlimler bu yönde, bazıları da aksi yönde fetva vermiştir. Hz. Ömer ve Hz. Âişe Fâtıma’nın bu konudaki rivayetine karşı çıkmış, hatta Hz. Ömer doğru söyleyip söylemediği bilinmeyen bir kadının rivayetine bakarak Allah’ın kitabını ve resulünün sünnetini terkedemeyeceğini

belirtmiş, bazı kimseler onun bu tavrından ashabın birbirini yalanladığı mânasını bile çıkarmıştır (Ahmed Emîn, s. 216-217).

Hz. Ömer’in öldürülmesi sırasında şûra meclisi kendi evinde toplanan ve daha sonra Medine’den ayrıldığı kaydedilen Fâtıma, Muâviye’nin Kûfe valisi olan kardeşi Dahhâk b. Kays’ın (674-678) yanına gitmiş ve bir süre sonra orada vefat etmiştir.

Fâtıma bint Kays Hz. Peygamber’den otuz dört hadis nakletmiş, bunlardan biri hem Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hem de Ṣaḥîḥ-i Müslim’de, ayrıca üçü Ṣaḥîḥ-i Müslim’de yer almıştır. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında Şa‘bî, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr ve Süleyman b. Yesâr gibi meşhur muhaddisler bulunmaktadır. Hz. Âişe ile Ümmü Seleme de ondan hadis nakletmişlerdir. Fâtıma’nın rivayetleri başta Kütüb-i Sitte olmak üzere bütün meşhur hadis kitaplarında yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 373-374, 411-418; Müslim, “Talâk”, 36-54, “Fiten”, 119-120; İbn Sa‘d, et-Tabakât, VIII, 273-275; Taberî, Târîh (Ebü’l-Fazl), IV, 234; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 55-56; İbn Mencûye, Ricâlü Sahîhi Müslim, II, 419; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 383; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ğâbe (Bennâ), VII, 230; Mizzî, Tuhfetü’l-eşraf bi-maʿrifeti’l-etrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Haydarâbâd 1401/1981, XII, 461-471; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 319; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 384; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 443-444; Ahmed Emîn, Fecrü’l-İslâm, Kahire 1965, s. 216-217; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, IV, 92-93; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 131-132; Mustafa es-Sibâî, es-Sünne ve mekânetühâ fi’t teşrîʿi’l-İslâmî, Beyrut 1398/1978, s. 264-266.

Selman Başaran

FÂTIMA bint SA‘D el-HAYR

فاطمة بنت سعد الخير

Ümmü Abdilkerîm Fâtıma bint Sa‘di’l-Hayr b. Muhammed el-Ensâriyye (ö. 600/1203)

Muhaddis.

522’de (1128) İsfahan’da doğdu. Bahreyn’de doğduğu, daha sonra babasının onu İsfahan’a götürdüğü de söylenmektedir (Kehhâle, IV, 59). Babası Ebü’l-Hasan Sa‘dü’l-Hayr hem tacir hem de muhaddisti. Bu sebeple Fâtıma çok küçük yaşta hadis muhitiyle tanıştı ve İsfahan’ın hadis alanında tanınmış isimlerinden Fâtıma bint Abdullah el-Cûzdâniyye Taberânî’nin el-Muʿcemü’l-kebîr’ini okuttuğu sırada babasıyla birlikte onun meclisinde bulundu. Daha sonra babası onu Bağdat’a götürerek Hibetullah b. Husayn’ın vefatından az önce kendisinden hadis dinlemesini temin etti. Orada yine hayatlarının son dönemlerini yaşayan Ebû Gālib b. Bennâ’dan ve Zâhir b. Tâhir’den hadis tahsil etti. Diğer hocaları arasında babası ve Ebû Mansûr el-Kazzâz diye tanınan Târîḫu Baġdâd’ın râvisi Abdurrahman b. Muhammed eş-Şeybânî, dil ve lugat âlimi İbnü’l-Cevâlîkī ve daha başkaları yer almaktadır.

Fâtıma, İbn Nüceyye diye bilinen devrin tanınmış vâizi, fakih ve müfessiri Zeynüddin Ebü’l-Hasan Ali b. İbrâhim b. Necâ ile evlenerek Mısır’a gitti. İbn Nüceyye, kendisinden Ziyâeddin el-Makdisî ve Münzirî gibi hadis hâfızlarının rivayette bulunduğu, Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin ve oğlu el-Melikü’l-Azîz’in itibar ettiği bir âlimdi. Bu sebeple son derece müreffeh bir hayat yaşadılar. Fâtıma önceleri Dımaşk’ta, daha sonra Mısır’da hadis rivayet etti. Kendisinden hadis hâfızı Ebû Mûsâ Abdullah b. Abdülganî el-Cemmâîlî el-Makdisî, hâfız Ziyâeddin el-Makdisî, İskenderiyeli muhaddis Abdurrahman b. Mukarreb. Hatîbü Merdâ diye bilinen fakih ve muhaddis Muhammed b. İsmâil b. Ahmed el-Makdisî gibi âlimler doğrudan, Münzirî de icâzet yoluyla rivayette bulundular. Ondan icâzetle en son rivayette bulunan kimse Zehebî’nin hocası Ahmed b. Ebü’l-Hayr Selâme’dir. Bazı

kaynaklarda Fâtıma’nın fakih olduğu da kaydedilmektedir.

Fâtıma bint Sa‘d 8 Rebîülevvel 600’de (15 Kasım 1203) Mısır’da vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’d-Dübeysî, el-Muhtasarü’l-muhtâc ileyhi min Târîhi İbni’d-Dübeysî (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1397/1977, III, 269; İbnü’l-Ebbâr, Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1887-89, II, 747, nr. 2124; İbnü’s-Sâbûnî, Tekmiletü İkmâli’l-İkmâl, Beyrut 1406/1986, s. 95, 225, 253, 327; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, XXI, 412-413; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, IV, 1369; İbnü’l-İmâd, Şezerât, IV, 347; Ziriklî, el-A‘lâm (Fethullah), V, 131; Kehhâle, A‘lâmü’n-nisâ’, IV, 59-60.

M. Yaşar Kandemir

FÂTIMA bint SÜLEYMAN

فاطمة بنت سليمان

Ümmü Abdillâh Fâtıma bint Süleyman b. Abdilkerîm el-Ensâriyye ed-Dımaşkıyye (ö. 708/1308)

Muhaddis.

620'de (1223) doğdu. Kıraat ve hadis âlimi olan babası onu erken yaşlarda Dımaşklı muhaddislerden Müslim b. Ahmed el-Mâzinî, Kerîme bint Abdülvehhâb ve İbn Revâha gibi tanınmış âlimlerin derslerine dinleyici olarak götürmeye başladı. Babasından, ayrıca Şam, Irak ve Hicaz bölgelerine mensup 100'den yüzden fazla muhaddisten faydalandı. Kendisine, çeşitli hadis kitaplarının râvileri olan Ebû Mansûr Muhammed b. Abdullah el-Bendenîcî (İbn Ufeyce el-Hammâmî), Feth b. Abdüsselâm, Ebü'l-Kāsım İbn Sasrâ, Ebü'l-Fazl Abdüsselâm b. Abdullah ed-Dâhirî ve Şerefünnisâ bint Ahmed b. Âbenûsî gibi muhaddisler icâzet verdi. Tanınmış fakih ve muhaddis İzzeddin b. Cemâa gibi âlimlere hocalık yaptı. Talebesi Muhammed el-Vânî ondan dinlediği kırk kadar cüzün adını zikretmektedir (Kehhâle, IV, 62-64).

Hiç evlenmeyerek bütün hayatını ilme veren, servetiyle birkaç medrese ve tekke yaptıran Fâtıma bint Süleyman 12 Rebîülâhir 708'de (29 Eylül 1308) Dımaşk'ta vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, el-ʿİber, IV, 18; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, IV, 1485; Yâfiî, Mirʾatü'l-cenân, IV, 244; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kamine, III, 222-223; İbnül-İmâd, Şezerât, VI, 17; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul

1295, II, 115-116; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, IV, 61-65; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 131.

Nusrettin Boleli

FÂTIMÎLER

الفاطميّون

909-1171 yılları arasında Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye’de hüküm süren bir Şiî devleti.

I. SİYASÎ TARİH

II. MEDENİYET TARİHİ

SANAT

I. SİYASÎ TARİH

Hânedan adını Hz. Fâtıma’dan alır. Kurucuları Hz. Fâtıma ve Hz. Ali yoluyla Hz. Peygamber’in soyundan geldiklerini iddia ederler. Bu iddianın doğruluğu eski ve yeni âlimler arasında tartışma konusu olmuştur.

İfrikıye’de ortaya çıkan Fâtımî Devleti’nin esası İsmâilîlik hareketine dayanır. Bu hareket, altıncı imam Ca‘fer es-Sâdık’ın çevresinde başlatılan tartışmalarla ortaya çıktı. İsmâilîler Ca‘fer es-Sâdık’ın, oğlu İsmâil’i nas yoluyla halef tayin ettiğini kabul ederler. İsmâil 145 (762) yılında daha babası hayatta iken vefat edince sonradan İmâmiyye Şîası (İsnâaşeriyye) diye bilinen grup Ca‘fer es-Sâdık’ın ikinci oğlu Mûsâ el-Kâzım’ı yedinci imam olarak kabul etti. Ca‘fer es-Sâdık’ın oğlu İsmâil’in imametini kabul edenler iki gruba ayrılmaktadır. Bunlar İsmâil’in ölümü üzerine ortaya çıkmış ve Ca‘fer es-Sâdık’ın 148 (765) yılında

vefatından sonra İmâmiyye’den ayrılmıştır. el-İsmâîliyyetü’l-hâlisa ve el-İsmâîliyyetü’l-vâkıfe adlarıyla tanınan birinci grup İsmâil’in daha babası hayatta iken öldüğünü inkâr etmekte, onun Ca‘fer es-Sâdık’tan sonra yedinci imam olduğuna, bir gün mehdî veya kāim olarak döneceğine, babasının onu korumak amacıyla öldüğünü söylediğine ve bunun bir takıyye* olduğuna kesin olarak inanmaktadırlar (Şehristânî, I, 149) İkinci

grup ise İsmâil'in babasının hayatında vefat ettiğini kabul edip İsmâil'in oğlu Muhammed'in imametini tanımakta ve onu İsmâil'in halifesi olmaya lâyık görmektedir. Bu grup aynı zamanda Muhammed'i Ca'fer es-Sâdık'ın henüz hayatta iken oğlu İsmâil'in yerine tayin ettiğine de inanmaktadır. Bu gruba göre Hz. Hasan'dan kardeşi Hüseyin'e intikalinden sonra imametin kardeşten kardeşe geçmesi câiz olmayıp ileriki nesillere intikali gerekmektedir (İdrîs b. Hasan, ʿUyûnü'l-aḫbâr, V, 160-161).

İsmâilî dâîsi İmâdüddin İdrîs'in kaydettiği İsmâilî-Fatımî rivayetine göre, 297 (909) yılında İfrîkıye'de Fâtımî Halifeliği'ni kuran Ubeydullah el-Mehdî'den önce bu ülkeye gelen bir grup gizli imam da Muhammed b. İsmâil'in oğullarındandır (ʿUyûnü'l-aḫbâr, IV, 351-404) Ubeydullah el-Mehdî'yi Muhammed b. İsmâil'e bağlayan imamlar gizlilik içinde yaşamışlardır. Hatta ilk devirlere ait İsmâilî kaynakları bile bunların isimlerinden bahsetmemektedir. Fâtımî halifeleri de Şîa'nın "Allah'ın gizlediğini açığa çıkarmama" prensibine dayanarak herhangi bir resmî soy kütüğü açıklamamakta ısrarlı davranmışlardır.

Fâtımî kaynaklarında İsmâilî nesebi Ubeydullah el-Mehdî b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık şeklindedir. Fakat Ubeydullah el-Mehdî Yemen tarafına gönderdiği bir mektupta soyunun İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık'a dayandığını inkâr etmekte ve büyük dedesinin İsmâil'in büyük kardeşi Abdullah olduğunu, Ca'fer'in İsmâil'i değil Abdullah'ı kendisine vâris olarak tayin ettiğini söylemektedir. Bu itiraf, İsmâilî hareketin başlatıcısının İsmâil olmadığı intibaını vermektedir. Ca'fer es-Sâdık'ın oğulları "hak da'vâ"yı ihyâ etmek isteyince münafıkların nifakından ve Abbâsîler'in zulmünden korkarak şahsiyetlerini gizlemişler, kendilerini başka adlarla tanıtmışlar, Mübârek, Meymûn ve Saîd gibi isimler seçerek bunlardaki iyimser ifadenin bereketine sığınmışlardır. Bu durum Şîa'daki takıyye prensibiyle ilgilidir.

Bir başka rivayette ise Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh adında Ali evlâdından olmayan birinin İsmâilî hareketinin gerçek kurucusu ve Fâtımî halifelerinin büyük dedesi olduğu iddia edilmektedir. Şüphe yok ki bu karışıklığın sebebi Ca'fer es-Sâdık'ın oğullarının lakaplarından birinin de Meymûn olmasıdır. Meymûn el-Kaddâh Mahzûmoğulları'nın âzatlı kölesi ve Mekkeli idi. İmam Muhammed el-Bâkır'ın öğrencisi olmuş ve ondan

çok sayıda hadis rivayet etmiştir. Oğlu Abdullah da Ca‘fer es-Sâdık’tan rivayette bulunmuş olup İmâmiyye Şîası nezdinde saygı duyulan âlimlerdendi. Bundan dolayı Abbâsîler’in 402 (1011) yılında Fâtımîler’in soyunu ta‘netmek için yayımladıkları ve Şerîf el-Murtazâ’nın da imzaladığı tutanakta (mahzar) bu Meymûn’un ve oğlunun adı geçmemektedir.

Makrîzî el-Muḳaffa’l-kebîr’de Mehdî’nin soyunu, onun Yemen tarafına gönderdiği mektubundakine yakın bir şekilde kaydetmekte ve şecerenin sonunda yer alan Takī, Vefî ve Radî olarak tanınan üç şahsa “Allah’ın zâtında gizlenmiş kişiler” (el-mestûrûn fî zâti’llāh) denildiğini söylemektedir (s. 53, 55).

İsmâilî dâîlerinden İbn Havşeb Yemen’de İsmâilîliğin temellerini atmayı başardığı gibi dâî Ebû Abdullah eş-Şîî’yi de Kuzey Afrika’ya gönderdi. Ebû Abdullah, Berberî Kütâme kabilesinin desteğini sağlayarak orada bir İsmâilî üssü kurmaya muvaffak oldu. İmam Ubeydullah el-Mehdî Abbâsîler’in kontrolünden kurtulmak için ya Yemen’e veya Kuzey Afrika’ya gidecekti. Mehdî önce Remle’ye, oradan da Mısır’a gitti (291/903). Mısır’da Abbâsî valisinin kendi yüzünden sıkıntı çektiğini hissettiği için oradan ayrılmaya karar verdi. Beraberindekiler Yemen’e gideceğini sandılar, ancak Mehdî Kuzey Afrika’ya yöneldi. Ebû Abdullah eş-Şîî buradaki Ağlebî hâkimiyetini yıkmak üzereydi ve bu durum Mehdî’nin arzularına uygun düşüyordu. Mehdî Abbâsîler’den uzak durmak istiyor ve uygun olmayan bir zamanda onlarla çatışmayı arzu etmiyordu. Ancak Mehdî İfrikıye’deki dâîleri ile doğrudan irtibat sağlayamadı. Bunun üzerine Sicilmâse’ye yöneldi, fakat orada şehrin emîri tarafından yakalanıp hapsedildi. Bu sırada Ebû Abdullah, Ağlebîler’in başşehri Rakkāde’yi ele geçirip son emîrleri olan Ziyâdetullah’ı şehirden çıkarmayı başardı (296/909). 29 Rebîülâhir 297 (15 Ocak 910) tarihinde Ubeydullah ile birlikte Rakkāde’ye girdi. Ubeydullah “Mehdî-Lidînillâh” ve “Emîrü’l-mü’minîn” lakaplarıyla halife ilân edildi.

Fâtımîler İfrikıye döneminde (909-973) birçok güçlükle karşılaştılar. Kuzey Afrika Ehl-i sünnet ile (özellikle Mâlikî mezhebi) Hâricîler (bilhassa İbâzıyye ve Sufriyye) arasında paylaşılmıştı. İsmâilî mezhebi bölgede esasen mevcut olan karışıklığı arttırdı. Batıdaki Zenâte ile doğudaki Sanhâce Berberî kabileleri birbirleriyle mücadele halindeydiler. Kütâme

Sanhâce'ye mensuptu. Bu kabileler de huzursuzluk ve karışıklıkların devam etmesine sebep oluyordu. Bölgede aynı zamanda şark asıllı iki hânedan daha vardı. Bunlar Tâhert'teki Hâricî Rüstemîler ile Fas'taki Alevî İdrîsî Devleti idi. Fâtımîler, Sünnî Afrika toplumu üzerinde söz sahibi olup onları nüfuzları altına almak için büyük gayret saffettiler. Halife Ubeydullah el-Mehdî İfrîkıye halkının ve Mâlikî âlimlerinin direniş ve protestolarıyla karşılaştı. Sünnî Mâlikî âlimleri Kayrevan'da ve İfrîkıye'nin diğer şehirlerinde tutunmuşlardı. Bu âlimler Ubeydullah el-Mehdî'nin mezhebine karşı çıkıyor, halk da onları destekliyordu.

Abbâsîler'in, devletlerinin kuruluşunda büyük emeği olan Ebû Müslim el-Horasânî'den kurtulmak istemeleri gibi İmam Mehdî de kendisine İfrîkıye'nin yolunu açan Ebû Abdullah eş-Şîî'den kurtulmak istiyordu.

Mehdî İfrîkıye'ye ayak bastığı andan itibaren Fâtımî Halifeliği'nin hedeflerini gerçekleştiremeyeceğini anladı. Çünkü eldeki imkânlar çok azdı ve Mâlikî âlimleri de onlara karşı direniyordu. Ayrıca Kuzey Afrika'nın dağlık coğrafî yapısından kaynaklanan zorluklar burayı ele geçirmeyi güçleştiriyordu. Fâtımîler İslâm dünyasına hâkim olabilmek için doğuya hâkim olup özellikle Mısır'ı ele geçirmekten ve doğuya doğru yayılmaktan başka çarelerinin olmadığını biliyorlardı. Halife Mehdî saltanatının ilk yıllarında Mısır'ın fethi için iki başarısız denemede bulunmuştu (301/913, 307/919). Bu denemeler oğlu ve halefi Kāim-Biemrillâh el-Fâtımî zamanında da (934-946) devam etti, fakat hiçbir sonuç alınamadı. Aksine bu saldırılar Abbâsî hilâfetini askerî yönden daha güçlü olma gereği hususunda uyarmış oldu. Bunun üzerine Abbasîler Mısır'ın idaresini Suriye bölgesini de elinde bulunduran Muhammed b. Tuğç'a verdiler.

Mehdi 303 (915) yılında Doğu İfrîkıye sahilindeki bir yarımadada Mehdiye adıyla anılan bir şehir kurdu ve 308'de (920) burayı başşehir ilân etti. Böylece Kayrevan'daki Sünnîler'in mukavemetinden uzaklaşmış oluyordu. Aynı zamanda şehirde büyük bir sanayi faaliyeti başlattı. Bu sayede Fâtımîler Bizanslılar'ın karşısında durabilmiş ve Orta Akdeniz'in batı kısmında üstünlük sağlamaya ve nüfuzlarını Sicilya adasına kadar genişletmeye muvaffak olmuşlardı.

Sünnî İfrîkıyeliler geçici bir süre için, Fâtımî Devleti'ni tehdit eden Hâricî

Ebû Yezîd en-Nükkârî'yi desteklediler. Ancak bu hareket Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh tarafından bertaraf edildi (336/947). Mansûr-Billâh'ın Ebû Yezîd'e karşı zafer kazanmasından sonra Fâtımîler Mehdiye'yi terkederek yeni başşehirleri Sayrelmansûriye'ye (Sabra) yerleştiler. Burası Mansûr-Billâh tarafından Kayrevan yakınlarında Ebû Yezîd'i destekleyen Mâlikîler'i kontrol etmek için kurulmuştu.

Fâtımîler'in doğuya doğru genişleme düşüncesi ancak Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh tarafından gerçekleştirilebilmiştir. el-Mağribü'l-aksâ'da Fâtımî nüfuzunun genişlemesini temin eden Fâtımî kumandanı Cevher es-Sıkıllî'nin başarıları (357/968) halifenin dikkatini çekmiş ve onun askerî dehası sayesinde Mısır'ı zaptedebileceğine kani olmuştu. İhşîdîler'in son güçlü valisi Kâfûr'un ölümünden sonra Mısır'da baş gösteren iç karışıklıklar, 352 (963) yılından beri yaşanmakta olan ekonomik kriz ve bu arada dâîlerin yoğun faaliyetleri Fâtımîler'in büyük projelerini uygulamaya koymalarına imkân verdi. Muiz-Lidînillâh Rakkāde yakınlarında 358 yılının Muharrem ayında (Kasım-Aralık 968) çoğunluğu Berberî kabileleri ve Saklebîler'den oluşan yaklaşık 100.000 süvari topladı. 27 Muharrem'de (21 Aralık) askerlere maaşlarını dağıttı ve 14 Rebîülevvel'de (5 Şubat 960) askeri teftiş ederek Mısır'ı ele geçirecek olan Cevher es-Sıkıllî'yi onlara takdim etti; Cevher'e de askerî, siyasî ve malî konularda tam yetki verdi. Cevher es-Sıkıllî Mısır'ı fethetmek üzere yola çıktı ve Şâban 358'de (Temmuz 969) Mısır'ı ele geçirdi. Bu sırada herhangi bir direnişle de karşılaşmadı. İskender'in ordusundan sonra bu büyüklükte bir ordunun Mısır'a gelmediğini söyleyen halk Cevher'den eman alıp teslim oldu.

Fâtımîler'in Mısır'ı ele geçirmeleri sadece bir hükümetin yerine başka bir hükümetin kurulmasından ibaret değildi. Bu hareket çok derin etkileri olacak dinî, siyasî ve içtimaî bir inkılâp demekti. Bu inkılâp beraberinde idarede açık bir değişiklik de getirmekteydi. İslâm tarihinde ilk defa ismen bile olsa Bağdat'a bağlı olmayan bir hükümet Mısır'a hâkim oluyordu. Fâtımîler'in Mısır'a girmesiyle birlikte İslâm âleminde oynadıkları rol de esaslı bir şekilde değişti. Bundan böyle Fâtımîler dinî, felsefi ve içtimaî hareketlere liderlik ettiler. Fâtımîler Mısır'ı ele geçirip orada bağımsız bir halifelik kurmalarına rağmen İslâm âleminin tamamına hiçbir zaman hâkim olamadılar ve kendilerini ümmetin ekseriyetinden ayrı tuttular. İslâm âlemine hükmetmek için merkez kabul ettikleri Kahire, Haçlı seferleri ve

Moğol istilâsı sırasında olduğu gibi daha sonraki dönemde de önemli rol oynamıştır.

Cevher es-Sıkıllî Mısır'ı ele geçirdikten sonra Halife Muiz-Lidînillâh'ın tâlimatı doğrultusunda Fustat'ın kuzeydoğusunda yeni bir şehir kurdu. Burada büyük bir saray ve cami inşa etti. Cevher'in Muiz-Lidînillâh'ın nâibi sıfatıyla Mısır'a hükmettiği dört yıllık süre (969-973) Mısır'da Fâtımî tarihinin en önemli devrelerinden biri sayılır. Hutbelerden ve sikkelerden Abbâsî halifesinin adı çıkarılıp onun yerine Muiz-Lidînillâh'ın adı ikame edilmiştir. Abbâsîler'in şiarı olan siyah renk kaldırılarak mescidlerdeki hatiplere Fâtımîler'in şiarı olan beyaz renk giydirilmiştir. Cevher'in dinî konularda gerçekleştirdiği yeniliklerden bazıları da şunlardır: Ramazan ayının ve bayramın tesbitinin hilâle bakılmaksızın yapılması, müezzinlerin ezanda "hayye alâ hayri'l-amel" (Amellerin en hayırlısına koşun) ibaresini de söylemeleri, imamların namazda besmeleyi açıktan okumaları, cuma namazında ikinci rek'atta kunut dualarının okunması. Ekonomik alanda ise Cevher bütün gücünü bozulan köprülerin onarımı için kullanmış ve haraç vergisi olarak feddân (4200 m2) başına alınan 3, 5 dinarı 7 dinara çıkarmıştır. Toprak sahiplerinden ellerindeki arazi karşılığında alınan ücretleri de (kabâletü'l-arâzî) arttırmıştır. Mısır para birimini ıslah ederek ayarını Fâtımîler'in İfrîkıye'de kullandıkları ayar seviyesine çıkarmış ve yüksek değerli yeni dinarlar bastırmıştır. Bu dinarlar "ed-dînârü'l-Muizzî" olarak tanınmış, daha önce Mısır'da kullanılan ve "ed-dînârü'r-râdî" ve "ed-dînârü'l-ebyaz" diye bilinen eski dinarları iptal etmiştir.

Fâtımîler'in Suriye'yi ele geçirmeleri Mısır fethinin tabii bir uzantısı idi. Burası. Fâtımî ordusunu Bağdat'a götürerek Büveyhî idaresine ve Abbâsî hilâfetine son verecek seferin hareket noktası olacaktı. Fakat Dımaşk'ta Karmatîler'le yapılan savaşta Fâtımîler'in Suriye bölgesi emîri Ca'fer b. Felâh'ın 6 Zilkade 360 (31 Ağustos 971) tarihinde öldürülmesi bütün bu projelerin gerçekleşmesine engel oldu. Hatta bu savaştan sonra Karmatîler Mısır'a doğru ilerleyerek başşehir Kahire'yi tehdit ettiler.

Cevher şartların uygun hale geldiği ilk fırsatta Halife Muiz-Lidînillâh'ı Mısır'a davet etti. Halife bütün mal varlığıyla birlikte Mısır'a doğru yola çıktı ve İfrîkıye'de yerine Benî Zîrî ailesi olarak bilinen bir Berberî aileyi halef tayin etti. Bu ailenin başında Yûsuf b. Bulukkîn es-Sanhâcî

bulunuyordu. Sicilya'ya Benî Kelb kabilesinden bir Arap aileyi, Trablus'a da Abdullah b. Yahlif el-Kütâmî'yi gönderdi.

Muiz-Lidînillâh Mısır'da ilk iş olarak Cevher'i görevden aldı. Ancak onun Fâtımî hilâfetine yaptığı hizmetlerden övgü ile söz etti. Yerine yahudi mühtedisi Ya'kūb b. Killis'i getirerek Mısır'daki Fâtımî idaresinin düzenlenmesini ona bıraktı. Uslûc b. Hasan'ı da malî konularda İbn Killis'in yardımcılığı ile görevlendirdi.

Muiz-Lidînillâh ile Azîz-Billâh (975-996), Cevher ve Ya'kūb b. Killis'in de gayretleriyle iki asır devam edecek olan Fâtımî Devleti'nin temellerini attılar. Azîz-Billâh'ın Fâtımîler'in Orta ve Güney Suriye, daha sonra da Halep emirlikleri üzerindeki nüfuzunu güçlendirecek Suriye bölgesine yönelik politikası hariç dış politikaları aktif değildi. Fâtımîler Suriye'yi ele geçirmeyi diğer ülkelere sahip olmanın garantisi gibi görüyorlar ve özellikle Bağdat'ı ele geçirmek istiyorlardı. Çünkü Bağdat Sünnî Müslümanlığın merkezi durumundaydı. Bu siyasetin gerçekleşmesi için Halife Azîz-Billâh şark bölgelerinden asker toplamaya başladı. Devletteki mevkilerinin sarsılacağı endişesiyle Berberîler'in karşı çıkmasına rağmen bu ordunun teşkilinde Türkler'den ve Deylemîler'den büyük ölçüde faydalandı. Fâtımîler Abbasîler'le doğrudan çatışmaya girmek yerine yeni bir yaklaşım tarzı benimsediler. Buna göre İslâm âleminde fiilî hâkimiyet Haremeyn'de (Mekke ve Medine) adına hutbe okunan kimseye ait olacağı için Hicaz'a hâkim olmanın yollarını arıyorlardı. Mekke'de

Halife Muiz-Lidînillâh adına halife henüz İfrîkıye'de iken, Azîz-Billâh adına da 365 (976) yılında hutbe okunmuştur.

Azîz-Billâh döneminin sonunda Fâtımî hilâfeti oldukça genişledi; Fâtımî dâîleri Suriye ve Kuzey Afrika'dan sonra Yemen ve Musul'da da propaganda yapma imkânı buldular. Aynı zamanda Azîz-Billâh Bizans imparatorunun elçisine her cuma Kostantîne'deki camide kendi adına hutbe okunmasını şart koşmuştu. Azîz döneminde Fâtımîler'in Abbasîler aleyhindeki emellerini gerçekleştirmeleri için uygun bir ortam oluşmuştu. Azîz-Billâh'ın 386 (996) yılında ölümünden sonra Fâtımîler'den dokuz kişi halifeliğe adaydı ve bunların başında Hâkim-Biemrillâh geliyordu.

Hâkim-Biemrillâh dönemi (996-1021) çelişkileriyle dikkat çeker. Halife şahsiyetindeki zaaf sebebiyle aldığı bir kararı çok kısa bir süre sonra değiştirirdi. Fâtımîler döneminde yaşanan dinî hoşgörüye rağmen ne zimmîler ne de Ehl-i sünnet mensupları Hâkim-Biemrillâh'ın baskısından kurtulabildiler. Ashaba sövme âdeti yaygınlaştı ve halifenin emriyle sövgü ibareleri mescid duvarlarına, ev ve dükkân kapılarına yazılmaya başlandı. Kendi yardımcıları ve yakınları da bu baskıdan ve zulümden kurtulamadılar. Onların birçoğunu bilinmeyen sebeplerle öldürdü. Halife yasaklar listesi hazırlar, kim bu listedeki yasaklardan birini işlerse onu ya öldürür ya da işkence ederdi. Aşırılıkları o dereceye vardı ki 407 (1017) yılında Mısır'a gelen üç İranlı'nın teşvikiyle ilâhlık iddiasına kalkıştı. Bu dönemde Mısır-Bizans ilişkileri de çok kötüleşti. Hâkim-Biemrillâh 27 Şevval 411 (13 Şubat 1021) tarihinde esrarlı bir şekilde ortadan kayboldu.

Fâtımîler Devleti Müstansır-Billâh'ın zamanında (1036-1094) en geniş sınırlarına ulaştı. Mısır, Güney Suriye bölgesi, Kuzey Afrika, Sicilya, Afrika'nın Kızıldeniz sahilleri, Hicaz ve Yemen bu devletin sınırları içindeydi. Ayrıca Meşrık'ta Sünnîler'in idaresinde olan çok sayıda şehir hâkimi de Müstansır-Billâh'a tâbi oldu. Fakat bu koca devlet çok kısa bir sürede küçülmeye başladı.

Fâtımîler'in çökmekte olduğu, Vezir Ebü'l-Kāsım Ali b. Ahmed el-Cercerâî'nin 436 Ramazanında (Mart-Nisan 1045) ölümüyle daha açık şekilde anlaşıldı. Fâtımîler'le Abbasîler arasındaki çatışma da ilk defa Bağdat'ta hazırlanan bir şecere ile su yüzüne çıktı. Bu şecerede Fâtımîler'in soyuna dil uzatılıyordu. Başta Tâlibîler'in nakibi Şerîf el-Murtazâ olmak üzere Bağdat'ın önde gelen âlimleri, kadı ve fakihleri söz konusu şecereyi imzalamışlardı. Bağdat'ta 444 (1052) yılında da buna benzer bir şecere düzenlendi. Fâtımîler'e karşı Selçuklular'dan yardım isteyen Abbâsîler, bir taraftan Fâtımîler'le Bizanslılar arasındaki ilişkileri bozmaya çalışırken diğer taraftan İfrîkıye Valisi Muiz b. Bâdîs'i Fâtımî hâkimiyetini tanımaması yönünde kışkırttılar. Muiz b. Bâdîs de 443 (1051) yılında Fâtımîler'le olan bütün bağlarını koparıp İfrikıye'de hutbeleri Abbâsîler adına okutmaya başladı. Selçuklular ise Bizanslılar'la anlaşma yaparak onların Mısır'a buğday göndermelerini durdurdular.

Fâtımîler bunun üzerine askerî, siyasî ve iktisadî vasıtalarla Abbâsîler'e

tepki göstermeye başladılar. Bu arada doğuya giden iki ticaret yolu arasındaki rekabeti kızıştırmayı planlayan "şark stratejisi"ne önem verdiler. İsmâilî mezhebini Hindistan'a giden deniz ve kara yolu üzerinde ve doğrudan Hindistan'da yaymak için çalıştılar. Fâtımîler bu çabalarıyla bir yandan ekonomik canlılık sağlayarak hilâfetlerini güçlendirmek, öte yandan da Abbâsî Halifeliği'ni zayıflatmak istiyorlardı. Ayrıca dâîler Abbasîler aleyhindeki propaganda faaliyetlerini daha da yoğunlaştırdılar. Dâi'd-duât Müeyyed fi'd-dîn eş-Şîrâzî, Arslan Besâsirî'nin Abbâsî halifesine karşı başlattığı ayaklanmayı desteklemiş ve Arslan Besâsirî Bağdat'ı istilâ etmeye muvaffak olarak hutbeyi Fâtımî halifesi adına okutmuş. Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh'ı 450 (1058) yılında bir yıl müddetle nezaret altına almıştır. Ancak İslâm dünyasına canlılık kazandıran Sünnî Selçuklu Türkleri Tuğrul Bey'in başkanlığında Abbasî Halifeliği'ni Fâtımîler'in eline düşmekten kurtardı. Sonuçta Fâtımîler Suriye bölgesindeki yerlerini kaybettiler ve buralar 468'de (1075) Selçuklular'ın eline geçti.

Mısır bu dönemde büyük bir ekonomik kriz içine düştü. Çeşitli askerî gruplar arasında meydana gelen çatışmalar da iç karışıklığa sebep oluyordu. Olayların olumsuz yönde gelişmesi Halife Müstansır-Billâh'ı, Akkâ'nın yönetimini üstlenmiş bulunan ordu kumandanı Bedr el-Cemâlî'yi yardıma çağırmak zorunda bırakmıştır. 466 (1074) yılında Mısır'a gelen Bedr el-Cemâlî anarşiyi kontrol altına almaya, huzur, emniyet ve istikrarı yeniden tesis etmeye muvaffak oldu.

Buna karşılık halife yetkilerini Bedr el-Cemâlî'ye devretti. Böylece Fâtımîler tarihinde yeni bir dönem başlıyordu. "Vezirlerin nüfuz asrı" adı verilen bu dönemde devletin işlerini emîrler üstlenmişlerdi. Bedr el-Cemâlî ve halefleri Efdal ve Me'mûn el-Batâihî'nin kurdukları düzen Fâtımî Devleti'ni çökmekten kurtardı ve devletin ömrünü bir asır daha uzattı.

Babasının yerine vezirlik makamına geçen Efdal b. Bedr el-Cemâlî, Halife Müstansır'ın küçük oğlunu "Müsta'lî-Billâh" lakabıyla halifelik makamına getirmiş, büyük oğlu Nizâr İsmâilî mezhebine göre bu makamın meşru vârisi olduğu halde uzaklaştırılmıştır. Efdal'in Müsta'lî'yi tercih etmesinin sebebi, Müstansır'ın son günlerinden beri elinde bulundurduğu otoriteyi kaybetme endişesiydi. Efdal tarafından gerçekleştirilen bu siyasî inkılâp İsmâilîler'i Müsta'liyye ve Nizâriyye olarak ikiye bölecek kadar tehlikeli

gelişmelere yol açmıştır. Mısır, Suriye, Yemen ve Hindistan'daki İsmâilîler'in büyük bir kısmı Müsta'lî'nin imamlığını tanıdı. İran İsmâilîleri ise Hasan Sabbâh'ın başkanlığında Nizâr'ın imamlığını tanıdılar ve Nizâriyye adıyla anıldılar. Bu gruba aynı zamanda el-İsmâîliyyetü'l-cedîde de denilir.

Müsta'lî'nin 495'te (1101) ölümünden sonra Vezir Efdal onun yerine Ebû Ali Mansûr'u geçirdi ve ona da "Âmir-Biahkâmillâh" lakabını verdi. Bu sırada Ebû Ali henüz beş yaşındaydı. Böylece yirmi yıl boyunca ülkenin tek fiilî hâkimi olan Efdal ilk iş olarak idare merkezini Kahire'den Fustat'a nakletti. Onun zamanında divanlarda çalışan hıristiyanların sayısı arttı. Suriye bölgesine yönelik Haçlı saldırıları yine onun döneminde başladıysa da Efdal bu saldırılara önem vermedi. Hatta Selçuklular'a karşı Haçlılar'la anlaşmaya bile çalıştı. Fakat sonunda devlet Suriye'deki şehirlerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya geldi. Bu şehirlerin başında Kudüs, Akkâ, Sûr ve Sayda bulunuyordu.

Âmir-Biahkâmillâh yetişkin bir genç olunca Efdal'in baskılarından bunaldı. Emîr Muhammed b. Fâtih el-Batâihî ile iş birliği yaparak 515 yılı Ramazan bayramı gecesi (Aralık 1121) Efdal'i öldürttü. Âmir-Biahkâmillâh 2 Zilhicce 515'te (11 Şubat 1122) Batâihî'yi "el-Me'mûn Tâcü'l-hilâfe" lakabıyla vezir tayin etti. Ayrıca emîrlerin, üstatların ve bilge kişilerin "Âmirî" olan lakaplarını "Me'mûnî"ye dönüştürerek ona şeref ve itibar

kazandırdı. Halife Âmir ile Vezir Me'mûn'un dönemi (1122-1125) Fâtımîler'in Mısır'daki en parlak devri oldu. Âmir muhteşem törenler yapmaya düşkündü. Devletin eski ihtişamına kavuşması onun sayesinde olmuştur.

Me'mûn ile arasındaki ittifaka rağmen ülkede tek başına söz sahibi olmak isteyen Âmir-Biahkâmillâh Me'mûn'u azlederek 519 (1125) yılında hapsettirdi, üç yıl sonra da öldürttü. Ancak devlet idaresine tek başına hâkim olamadı. Bunun üzerine biri müslüman, diğeri Sâmirî iki kişiyi divanda görevlendirdi. Ebû Necâh b. Kanâ adıyla bilinen bir rahibi de müstevfî tayin etmek zorunda kaldı. Bu rahibin döneminde müslümanlar tutuklanmış ve hakarete uğramıştı. Bu durum ise müslümanların isyanına sebep oldu. Âmir'in hilâfeti uzun sürmedi ve Ravza adasına giderken

Nizârîler tarafından öldürüldü (2 Zilkade 524/7 Ekim 1130).

Âmir'in vâris bırakmadan ölmesi yeni bir bunalıma yol açtı. Çünkü Fâtımî Devleti tarihinde daha önce imâmete vâris aranması gibi bir mesele ile karşılaşılmamıştı. Ayrıca ölümü sırasında hanımlarından birinin hâmile olduğunu söylemesi meseleyi daha da karmaşık hale getirmişti. Doğacak bu çocuğu beklerken Fâtımî tarihinde ilk defa İsmâilîler'in tabiriyle "emanetçi imam" (el-imâmü'l-müstevda') tayin edildi. Bu imam Âmir'in amcasının oğlu Ebü'l-Meymûn Abdülmecîd oldu. Akrabalar içinde yaşça en büyüğü olan Ebü'l-Meymûn'a doğumu beklenen veliahtın kefili olarak biat edildi. Askerler ise Bedr el-Cemâlî'nin torunu Ebû Ali Ahmed b. Efdal Küteyfâfı (Katîfât) vezirlik makamına getirdiler; Ebû Ali de Abdülmecîd'i hapsettirerek İmâmiyye'nin beklenen on ikinci imamı adına da'vette bulunmaya başladı ve İsmâilî mezhebine ait faaliyetleri durdurdu. Beklenen imam adına para bastırıp üzerine "Allāhu's-samed el-İmâm Muhammed" ibaresini yazdırdı. Fakat bu inkılâp uzun sürmedi ve Ebû Ali 16 Muharrem 526 (8 Aralık 1131) tarihinde öldürüldü. Âmir-Biahkâmillâh'ın taraftarları Emîr Abdülmecîd'e tekrar biat ettiler. Ancak daha sonra kendisini halife ilân etti ve "Hâfız-Lidînillâh" lakabını aldı (3 Rebîülevvel 526/23 Şubat 1132).

Fâtımî Devleti son kırk yıl içinde süratli bir inkıraza sürüklenmiştir. Öyle ki hilâfetin nüfuzu sadece Mısır'a münhasır kaldı. Hafız-Lidînillâh ve haleflerinin imâmetini tanımayan diğer tabileri onlardan ayrıldılar. Böylece bu son kırk yıl içinde Fâtımîler Kahire'de mahallî bir hânedan gibi hüküm sürdüler.

Hâfız-Lidînillâh oğlu Hasan'ı öldürterek ondan kurtulunca Ermeni Behrâm'ı vezirlik makamına getirmeye mecbur kaldı ve ona "seyfü'l-İslâm tâcü'l-hilâfe" lakabını verdi (16 Cemâziyelâhir 529/13 Mart 1135). Böylece ilk defa bir hıristiyan Fâtımîler'in çok geniş yetkilere sahip tefvîz vezirliğine getirilmiş oldu. Behrâm Tel Bâşir ve Ermenistan'dan getirttiği ırktaşlarını Mısır'a yerleştirdi. Sayıları 30.000'i bulan Ermeniler birçok kilise inşa ettiler. Mısırlılar bu gelişmelerden korkmaya başladılar. Divanlardaki pek çok görevli hıristiyandı. Behrâm'ın kardeşi Bâsâk da Kūs valiliğine tayin edildi. Burası o sıralarda Mısır'ın en büyük vilâyetlerinden biriydi. Vali Kūs'taki müslümanlara zulmetmeye ve mallarına el koymaya

devam etti. Müslümanlar bu durum karşısında nüfuzlu bir devlet adamı olan Rıdvan b. Velahşâ'dan yardım istediler. Rıdvan Kahire'de hıristiyanlara karşı cihad ilân etmişti. Halife Hafız-Lidînillâh da emîrlerin baskısına boyun eğerek onu "es-seyyidü'l-ecellü'l-efdal emîrü'l-cüyûş" lakabıyla vezirlik makamına getirdi (Cemâziyelevvel 531/Şubat 1137).

Rıdvân ilk iş olarak özellikle halkının çoğunluğu Sünnî olan İskenderiye'deki Sünnî faaliyetlere öncülük etti. İskenderiye'de Mısır'ın ilk İslâm medresesini kurdu (532/1138). Ancak halifenin askerleri kışkırtması üzerine buradan kaçmaya mecbur kaldı ve Sarhad Valisi Emîrüddevle Gümüştegin el-Atabegî'ye sığındı. Hafız-Lidînillâh Rıdvân'dan sonra vezirlik makamını boş tuttu ve ölümüne kadar (544/1149) yönetimi kendi eline aldı. Hâfız'dan sonra bütün valiler vezirlik makamına göz dikip bu uğurda birbirleriyle savaştılar. İbnü'l-Esîr'in ifadesiyle, "Mısır'da vezirlik galip gelen kişinindi... Efdal b. Bedr el-Cemâlî'den sonra harpsiz ve kansız şekilde pek az kişi vezir olmuştur" (el-Kâmil, XI, 185).

Bu arada Sünnîler'den de vezirlik makamına getirilenler oldu. Âdil b. Sellâr bunlardan biridir. Vezirlik makamı üzerindeki bu çekişmeler ülke içinde ve hatta sarayda çeşitli karışıklıklara sebep oluyor, ahlâk dışı hikâyelerin anlatılmasına yol açıyordu. 539 (1144) yılında Mısır'a gelen Emîr Üsâme b. Münkız bu entrikaların önlenmesinde büyük rol oynamış ve entrikalar 548 yılı başlarında (1153) Vezir İbnü's-Sellâr'ın ölümü, Abbas es-Sanhâcî'nin vezirlik makamına gelmesi ve oğlu Nasr'ın Halife Zâfir-Biemrillâh'ı öldürmesiyle son bulmuştur. Haçlılar bu karışıklıkları fırsat bilerek Fâtımîler'in Suriye'deki son kalesi Askalân'ı da işgal ettiler (548/1153).

Halife Zâfir'in öldürülmesinden sonra Abbas es-Sanhâcî hilâfet makamına Zâfir'in küçük oğlunu getirdi. "Fâiz-Lidînillâh" lakabı verilen çocuk yaştaki halife sarayda gördüğü cinayetler yüzünden çok buhranlı günler geçirdi. Saraydaki kadınlar Talâi' b. Rüzzîk'e sığınarak ondan hilâfeti kurtarmasını istediler. Talâi'in ordusu harekete geçince Abbas ve oğlu Nasr Suriye'ye kaçmaya mecbur kaldılar. Talâi' b. Rüzzîk Fâtımîler'in güçlü vezirlerinin sonuncusudur. Büyük memuriyetleri altı ayla sınırlayarak hiç kimsenin kendi otoritesine ortak olmasına izin vermemiştir. Onun mevki hırsı öyle bir noktaya ulaşmıştı ki Halife Fâiz-Lidînillâh'ın 555 (1160) yılında vâris bırakmadan ölmesi üzerine yerine "Âdıd-Lidînillâh" lakabıyla

onun torunu Emîr Abdullah'ı geçirmiş ve hilâfete Rüzzîk oğullarının da ortak olması ümidiyle kızını halife ile evlendirmiştir. Fâtımî Devleti'nin son on yılı vezirlik makamında gözü olan valiler arasındaki iç çekişmeler ve dış saldırılardan kaynaklanan bir dizi savaşla geçmiştir.

Şâver b. Mücir ve Dırgām b. Âmir arasındaki mücadelede Sâver Dımaşk Emîri Nûreddin Mahmûd'a sığındı, ondan kendisine yardımcı olmasını ve vezirlik makamına iade edilmesini istedi. Nûreddin de Esedüddin Şîrkûh el-Mansûr kumandasındaki orduyu Mısır'a gönderdi. Fakat Şâver'in Nûreddin'e verdiği sözü yerine getirmeyerek Şîrkûh'tan Mısır'ı terketmesini istemesi üzerine Esedüddin'in ordusu Bilbîs'i zaptetti ve doğu vilâyetlerini idaresi altına aldı. Şâver bu defa Haçlılar'a sığındı, Şîrkûh'a karşı onlardan yardım istedi. Bu durum Nûreddin ile Kral Amaury ordularının Mısır üzerindeki arzularını tahrik etti. Sonunda Şâver öldürüldü ve Nûreddin'in ordusu Mısır'a girdi. Esedüddin Şîrkûh 17 Rebîülâhir 564 (18 Ocak 1169) tarihinde Fâtımî vezirliğine tayin edildi, fakat iki ay sonra vefat etti. Bunun üzerine Halife Âdıd onun yeğeni Selâhaddîn-i Eyyûbî'yi vezirlik makamına getirdi. Böylece Mısır'da ve Ortadoğu'da yeni bir dönem başlamış, Mısır'da Sünnî inkılâp tamamlanarak Fâtımîler adına hutbelere son verilmiş ve Abbâsîler adına hutbe okunmaya başlanmıştır. Bütün bu değişiklikler

büyük bir sükûnet içinde cereyan etmiştir.

Gerçekte Mısır halkı, Fâtımî hilafetiyle iş birliği içinde olan bir zümrenin dışında İsmâilî mezhebine kesinlikle inanmış değildi. Bundan dolayı 569 (1174) yılında içlerinde Yemenli şair Umâre'nin de bulunduğu bazı dâîlerin Fâtımî hilâfetini yeniden canlandırma çabaları sonuçsuz kalmıştır.

II. MEDENİYET TARİHİ

A) İdarî ve Siyasî Teşkilât. Fatımî Devleti'nin hâkimiyetindeki topraklarda çeşitli ırklara mensup ve değişik sosyal yapılara sahip kavimler yaşıyordu. Fâtımîler başta Mağribliler, Türkler, Deylemliler, Sudanlılar ve Ermeniler olmak üzere birçok kavimden faydalanmışlardır. Zimmîlerin tecrübelerinden ve özellikle malî konularda Kıptîler'den istifade etmişlerdir. Devletteki bu tür görevlere onlar getirilmiş ve Sünnî müslümanlar

buralardan uzaklaştırılmıştır. Halife Muiz-Lidînillâh, Kahire’ye gelip Cevher’i görevinden aldıktan hemen sonra Ya‘kūb b. Killis’ten devletin idarî işlerini düzenlemesini istedi. Uslûc b. Hasan’ı da onun gözetimi için tayin etti. İbn Killis Mısır’da merkeziyetçi bir yönetim sistemi kurdu. Buna göre devletin başında bulunan halife (imam) Şiî İsmâilîler’e göre Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi kabul edilir ve bütün otorite ona aittir. Bu sistemde idarî yapı üçe ayrılmaktadır: İdare, yargı ve da‘vet (propaganda). Ordu ise doğrudan doğruya imama bağlı idi ve emirleri ondan alırdı. Ancak bu sistem uzun ömürlü olmadı. Fâtımî Devleti, içinde bulunduğu şartlar ve çeşitii olaylar sebebiyle zayıflayınca özellikle askerî gücü elinde bulunduran vezirler döneminin başlamasıyla birlikte bazı değişikliklere uğradı. Yalnız sistemin aslını oluşturan prensipler genel hatlarıyla korundu. İdarî otoriteyi vezir, din ve yasama işlerini kadı, Fâtımî propagandasını dâi’d-duât yönlendiriyordu. Bazan son iki görev bir şahsın uhdesinde toplanıyordu. Bedr el-Cemâlî’nin en üst dereceye gelmesi ve asker kökenli vezirler devrinin başlamasıyla birlikte vezir hem başkumandan hem kādılkudât hem dâi’d-duât olmuştur. Ancak kadılık ve dâîlik görevlerini bizzat vezirler yerine getirmiyor, kadılar ve dâîler onların nâibi olarak görev yapıyordu.

Ehl-i sünnet’e göre halife seçim yoluyla veya daha önceki halifenin tayini ve halkın da biat etmesiyle iş başına gelirken Fâtımîler’de imam ilâhî bir hak olarak kendinden öncekinin halifesi olur ve halifelik babadan en büyük oğula geçerdi. İmamda aranan tek şart “vasiyet” veya önceki imamdan gelen bir “nass”ın bulunmasıdır. Fâtımîler Sünnîler’in halifede, Zeydîler’in ise Zeydî imamda aradıkları gibi özel şartlar aramazlar. Aynı zamanda imamın vasiyetini gizlemesi, çok güvendiği bazı yakınlarından başkasına söylememesi de mümkündür. Bu durum çok sayıda çocuk ve gencin imamet makamına geçmesine, dolayısıyla saraydaki kadınların ve devlet adamlarının devlet işlerini ele geçirmelerine yol açmıştır.

487 (1094) yılında Müstansır-Billâh’ın ölümüne kadar veraset yoluyla imâmet hususu önemli bir engelle karşılaşılmadan uygulandı. Müstansır’ın vefatından sonra Vezir Efdal Şehinşah’ın müdahalesiyle meşrû hak sahibi büyük oğlu Nizâr’ın azledilip yerine küçük oğlu Müsta’lî’nin getirilmesi İsmâilî da‘vetini böldü. Aynı şekilde Halife Âmir-Biahkâmillâh’ın 524 (1130) yılında herhangi bir vâris bırakmadan ölmesiyle de imâmeti

amcasının oğlu Abdülmecîd üstlenmiştir. İsmâilî mezhebine göre Abdülmecîd "emanetçi imam" konumundaydı ve Ebû Ali Ahmed b. Efdal tarafından azledilinceye kadar bu makamda kaldı. Ebû Ali ise on dört ay "beklenen imam" adına idareye el koydu. Daha sonra öldürülünce 526 yılının Muharrem ayında (Aralık 1131) veliaht tayin edilen Abdülmecîd, Rebîülâhir 526'da (Şubat 1132) kendisini imam tayin etti. Son halife Âdıd-Lidînillâh da İsmâilî mezhebine aykırı olarak babası imam olmayan bir halife idi.

Fâtımî Devleti'nde imama hiçbir şüpheye mahal kalmaksızın Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi gözüyle bakılır, her ilmin kaynağı ve şeriatın birinci müfessiri olarak kabul edilirdi. Büyük da'vet adamları bu mânayı tekide ve imamın "veliyyullah" olduğuna işaret etmeye çok özen gösteriyorlardı. Hâkim-Biemrillâh bu konuda daha ileri gitti ve 407'de (1017) kendisinde ulûhiyyetin tecellî ettiğini söyleyip ilâhlık iddiasında bulundu.

Fâtımîler sicillerde ve paraların üstünde "el-imâm" ve "emîrü'l-mü'minîn" lakaplarıyla anılırdı. Dinî otoritelerini ve ruhanî sıfatlarını ön plana çıkarmak için resmî belgelerde halife lakabını kullanmamaya özen göstermişlerdir. V. (XI.) yüzyılın sonlarına doğru imamın otoritesi sarsılmış ve İsmâilî da'vetinin bölünmesinin ardından asker kökenli vezirler şartlarına bakmaksızın diledikleri kimseyi imâmete getirmişlerdir.

Vezirlik Fâtımîler'de de diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi "tenfîz" ve "tefvîz" vezirlikleri olarak ikiye ayrılmaktadır. Fâtımîler İfrîkıye'de iken vezirlik makamından haberleri yoktu. Mısır'a gelindikten sonra Fâtımîler'in ilk asrında vezirlerin bâriz vasfı tenfîz vezirliği, Bedr el-Cemâlî'den başlayarak devam eden II. asrın tamamında ise galip vasıfları tefvîz vezirliğidir. Halife Muiz Mısır'da yetkisini ve otoritesini kimseye bırakmamayı (tefvîz etmemeyi), her işi bizzat yönetmeyi ve hiç kimseden yardım almamayı tercih etti. Fakat o da adına "el-Vesâta" dediği bir kurum geliştirdi. Bu kurumu yönetecek kimse halife ile halk arasında aracı görevi ifa edecekti.

Mısır'da Fâtımîler döneminde vezir tabiri ilk defa, Halife Azîz-Billâh'ın Ya'kūb b. Killis'e "el-vezîrü'l-ecel" lakabını verdiği Ramazan 368 (Nisan

979) tarihinden itibaren kullanılmaya başlandı. Bu lakabın resmîleşmesi ise ancak Zahir-Lii‘zâzidînillâh döneminde olmuştur. Bu devirde Vezir Ebü'l-Kāsım el-Cercerâî 418 (1027) yılında tenfîz vezirliğine getirilmiş ve bu tarihten itibaren vezirlik bir makam olmuş, adına da "rütbe" denilmiştir. Tenfîz veziri sınırlı bazı yetkileri olan yardımcı bir vezirdi. Halife onun bütün işlerini denetleyebilirdi. Vezir Hasan b. Ali el-Yâzûrî (1050-1058) güçlü tenfîz vezirlerinin sonuncusudur. Fâtımîler'in Selçuklular karşısında yenilgiye uğramasından sonra elli dört vezir

ve kırk iki kadı görevden uzaklaştırılmış, sonunda halife Akkâ Valisi Bedr el-Cemâlî'den yardım istemiş, bu şekilde tahtını Türkler'e karşı koruyabileceğini düşünmüştür.

Bedr el-Cemâlî düzeni yeniden kurup devleti saldırılardan kurtarınca Halife Müstansır-Billâh bütün yetkilerini ona devretti. 467 (1074) yılından itibaren vezirlik makamı saltanat makamının yerine geçti. Makrîzî, bundan sonra vezirliğin tefvîz vezirliği haline geldiğini ve bu makamdakilere "emîrü'l-cüyûş" denildiğini, vezir adının ise ortadan kalktığını belirtir (el-Ḫıṭaṭ, I, 440). Her ne kadar Bedr el-Cemâlî'nin halefleri de "emîrü'l-cüyûş" lakabını aldılarsa da son dönem tarihçilerine göre bu nitelikteki tek vezir Bedr el-Cemâlî'dir.

Bedr el-Cemâlî'den itibaren bütün tefvîz vezirleri makamlarını güçlendirmek için ayrıca özel lakaplar almışlar, ordu kumandanlığının yanı sıra sivil kurumlarla birlikte yargı ve din kurumlarının idaresini de ellerinde bulundurmuşlardır. Bedr el-Cemâlî'den başlayarak "melik" lakabı ortaya çıkıncaya kadar asker kökenli vezirler "es-seyyidü'l-ecel, emîrü'l-cüyûş, seyfü'l-İslâm, nâsırü'l-imâm, kâfilü kudâti'l-müslimîn, hâdî duâti'l-mü‘minîn" gibi unvan ve lakaplar kullanmışlardır. "es-Seyyidü'l-ecel" tabirinden sonra vezirin şahsî sıfatının eklenmesi âdetti. Bu sıfat Bedr el-Cemâlî için "emîrü'l-cüyûş", oğlu Şehinşah, torunu Küteyfât ve Rıdvân b. Velahşâ içinse "el-efdal"dir.

Fâtımîler dönemindeki vezirlerin çoğu hıristiyandı. Ermeni vezir Behrâm "seyfü'l-İslâm" lakabını alıp vezîrü's-seyf olduğu halde Hıristiyanlığını korudu. Yahudiler de Fâtımîler zamanında önemli mevkiler işgal etmekle beraber onların vezirlik makamına getirilmeleri için müslüman olmaları

gerekiyordu. İbn Killis, Ebû Sa‘d et-Tüsterî ve Sadaka b. Yûsuf el-Fellâhî bu vezirlere örnek gösterilebilir.

Bedr el-Cemâlî’den önce vezîrü’l-kalemin halifeye yardımcı olan diğer görevliler üzerinde tam bir otoritesi yoktu. Ancak vezîrü’s-seyf Mısır’ın sultanı ve “sâhibü’l-hal ve’l-akd”idir. Emîrler, askerler, kadılar, kâtipler vb. hakkındaki bütün hükümler ona aittir. Divanda ve dinî mevkilerde görev yapacak kimseleri tayin yetkisi de onundu.

B) Askerî Teşkilât. Mısır’ı zapteden Fâtımî ordusu Rumlar, Sicilyalılar, siyah köleler gibi güçlerden müteşekkildi. Kütâmeliler Cevher’in kumandasındaki ordunun en büyük bölümünü oluşturmaktaydı. Şüphe yok ki bu ırk terkibinin Fâtımî ordusu için özel bir önemi vardı. Kâfûrîler ve İhşîdîler Cevher es-Sıkıllî’nin Mısır’a girmesinden sonra hiçbir mukavemet göstermeden ortadan kaybolmuşlardır. Fakat Fâtımîler Suriye tarafına geçip de Büveyhîler ve Bizanslılar’ın tâlimli ve düzenli askerleriyle karşılaşınca bu ırk terkibi konusunu yeniden düşünmeye başladılar. Fâtımî ordusu ile Alp Tegin kumandasındaki ordunun karşılaşmasından sonra Halife Azîz-Billâh ve Vezir Ya‘kūb b. Killis Fâtımî ordusunun ıslaha muhtaç olduğuna karar verdiler. Bu ıslah hareketinin en belirgin vasfı ise Türk ve Deylemliler’in Fâtımî ordusuna alınması idi. Sonuçta değişik ırklardan ve mesleklerden bir ordu ortaya çıkmış oldu. 371 (981) yılında Fâtımî ordusuna Hamdânîler ve Bekcûrîler de katıldı. Azîz-Billâh el-Garbiyyü’s-sagīr köşkünü yaptırıp kızına tahsis edince oraya Kasriyye denilen bir bölük tayin etti.

Fâtımî ordusundaki bu çeşitlilik sürekli olarak çatışmalara yol açıyordu. İlk önce Mağribliler’le Meşrıklılar arasında Mağribliler’in devletteki mevkiini kaybetme korkusundan kaynaklanan çatışmalar başladı. Bu çatışma, 387 (997) yılında liderleri Emînüddevle b. Ammâr’ın yerinden uzaklaştırılması ve yerine Bercevân’ın getirilmesiyle son buldu. 390’da (1000) Bercevân’ın öldürülmesi Türkler tarafından Kütâme Berberîleri’nce gerçekleştirilen bir darbe sayıldı. Cevher’in ordusunu teşkil eden ve aynı zamanda Muiz ile birlikte gelen bu gruplar Kahire’nin sakinleri olmuşlardır. Kahire yalnız halifenin ve askerlerinin bulunduğu müstahkem bir şehirdi. Fâtımîler dönemi boyunca her grubun ayrı bir mahallesi vardı. Makrîzî el-Ḫıṭaṭ’ta bu konuyu ayrıntılı olarak anlatmaktadır (II, 2-20).

Müstansır-Billâh halife olunca ilk zamanlarda bütün yetkiler annesinde bulunuyordu. Annesi siyahî bir câriye olup 50.000 civarında kölesi vardı. Halife ise Türk askerlerin sayısını çoğalttı. Aralarındaki bu çekişme çarpışmaya ve V. (XI.) yüzyılın ortalarında siyasî anarşiye yol açtı. Bedr el-Cemâlî 466'da (1074) Mısır'a ulaşınca askerini de beraberinde getirmiş, birçok devlet adamını öldürtmüş ve Ermeniler'den oluşan bir ordu kurmuştur (a.g.e., II, 12).

Fatımî Devleti'nin ilk dönemlerinde ordu halifenin emriyle hareket ederdi. Fakat Bedr el-Cemâlî'nin vezirliğe gelmesinden sonra emîrü'l-cüyûş aynı zamanda ordu kumandanlığı yetkisini de üzerine aldı. Kaynaklarda ordunun ne şekilde düzenlendiği konusunda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kāid, arîf ve emîr gibi bazı terimlerden elde edilebilecek bilgiler son derece kısıtlıdır. Fâtımî ordusunun idaresi Dîvânü'l-ceyş diye bilinen bir divana bırakılmıştır. Bu divan iki kısma ayrılmaktadır. 1. Dîvânü'l-ceyş. Burada müslüman bir müstevfı bulunur, onun nezaretinde çalışan emîr ve nakibler ordu mensuplarının hastalık ve ölüm gibi hallerini rapor ederlerdi. 2. Dîvânü'r-revâtib. Devletten aylık alan herkesin adı burada kayıtlıdır. Bu divanda bir kâtip, on kadar yardımcı ve mübeyyiz, ayrıca bütün devlet adamlarının adını ihtiva eden sekiz "arz" bulunurdu. Burası Hâfız-Lidînillâh döneminin başında (1132) Dîvânü'l-ceyş'in bir bölümü olmaktan çıkarılıp Dîvânü'l-meclis'in bir bölümü haline getirilmiştir. Bunun Fâtımîler'in sonuna kadar bu şekilde devam ettiğini kesin olarak söylemek mümkün değildir. Fâtımîler döneminde Mısır'da yaygın olan iktâ düzeni kabile sistemiyle bağlantılı olup iktâu'l-ceyşten farklıdır.

Fâtımîler'in gerek piyade gerekse süvari birlikleri her ne kadar Mısır sınırları dışına çıkmadıysa da İfrîkıye'den beri donanması Akdeniz'de önemli rol oynamıştır. Mehdiye ve Sûse donanmasının yeniden inşası Akdeniz'in tamamına hâkim olma maksadına yöneliktir. Fâtımîler Mısır'a gelince biri Maks'ta, diğeri Ravza adasında olmak üzere iki tersane kurmuşlardır. Ravza'daki tersane daha sonra Fustat'a nakledilmiştir. Burada donanmanın ve devletin mallarını taşıyacak gemiler yapılırdı. Büyük harp gemileri Fustat, İskenderiye ve Dimyat'ta inşa edilirdi. Donanmayı Dîvânü'l-cihâd kontrol ederdi, bu divan aynı zamanda Dîvânü'l-amâir diye de bilinirdi.

C) Adlî Teşkilât. Fâtımîler'in Mısır'a gelmesiyle Kahire Bağdat ve Kurtuba gibi hilâfet merkezi oldu. Halbuki daha önce Abbasî Halifeliği'ne tâbi bir vilâyetti ve burada Sünnî halifenin tayin ettiği bir kadı görev yapıyordu. Mısır'da kādılkudât olarak tanınan âlim Ali b. Nu'mân'dır. Ezher Camii'nde ve Câmi-i Atîk'te okunan siciline göre bütün işler onun yetkisi ve denetimi altında idi (İbn Hacer, I, 407). Siciline ilk olarak "kādılkudât"

terimi yazılan kimse ise oğlu Hüseyin b. Ali'dir (a.e., I, 210). Nu'mânoğulları ailesinden altı kişi Mısır'da bazı aralıklarla altmış yıl kadılık makamında bulundu. Kādılkudâtların tayin sicillerinin Kahire'de camide okunması âdet haline gelmişti. Bu sırada kādılkudât ayakta durur, halifenin veya ailesinden herhangi birinin adı geçince ima ile secde işareti yapardı (a.e., I, 407). Kādılkudâtlık mevkii Fâtımî Devleti'ndeki yüksek makamlardandı. Kādılkudât protokolde dâi'd-duâtın önünde bulunur, onunla aynı kıyafeti giyer ve "erbâbü'l-amâim"den (sarıklılar) sayılırdı. Perşembe ve pazartesi günleri sabahleyin Bâbülbahr'da halifeyi selâmlamak için oturması bir gelenekti. Bilindiği kadarıyla bu âdet Halife Âmir ile başlamış ve ondan sonra da devam etmiştir. Vezir Hasan b. Ali el-Yâzûrî, ilk olarak kādılkudâtlık görevine ilâveten 442 (1050) yılında vezirlik görevini de üstlenen, böylece dâîlerin önüne geçen devlet adamıdır.

Bedr el-Cemâlî'nin tenfîz vezirliğine gelmesinden sonra kādılkudâtlık makamıyla ilgili büyük değişiklikler oldu; 470 (1077) yılında Bedr el-Cemâlî'ye hem kaza hem da'vet kurumlarına bakma görevi verildi. Kadı ve dâî ise onun iki nâibi durumunda kaldı.

Fâtımîler dönemi boyunca kadılar İsmâilî mezhebine mensup fakihler arasından seçilmiş ve devletin mezhebinden başka bir mezheple hüküm vermemeleri şart koşulmuştur. Bunun tek istisnası, Ebû Ali Hasan b. Efdal Küteyfât'ın vezirliğe getirildiği dönemde görülür. Ebû Ali 525 (1131) yılında dört ayrı kadı görevlendirmiş, bunların her biri kendi mezhebine göre fetva vermiştir. Bu kadılar Şâfiî, Mâlikî, İsmâilî ve İmâmiyye mezheplerine mensup idiler. İbn Müyesser bu durumu, "Daha önce hiç böyle bir şey duyulmamıştı" cümlesiyle değerlendirmektedir.

Kadı salı ve cumartesi günleri Fustat'ta Amr b. Âs Camii'nde otururdu.

Makamında minder ve ipek yastık bulunurdu. Bu tarz, Kadı Ahmed b. Abdurrahman b. Ebû Ukayl'in Muharrem 531 de (Ekim 1136) bu makama getirilmesinden sonra yerleşti. Mahkemenin seyrine ve hâkimin verdiği hükme şahitlik etmek üzere görevlendirilmiş bulunan şahitler (şuhûd) kadının sağına ve soluna mahkemeye müracaat tarihleri esas alınarak oturtulurdu. Daha önce otuz civarında olan şahitlerin sayısı 524 (1130) yılında 120'ye ulaşmıştı. Kadı boz bir katıra binerdi. Bedr el-Cemâlî'den itibaren iş başına getirilenlere kādılkudât denilmemeye başlandı. Çünkü vezirin sıfatı "sâhibü's-seyf" idi. Kadının önemli görevlerinden biri dinarların döküldüğü darphânede bunların ayarını kontrol etmekti. Aynı zamanda tutukluların gözetim işlerine de bakardı.

D) İlim ve Kültür Hayatı. Fâtımîler dönemi boyunca Kahire İslâm dünyasındaki İsmâilî da'vetin merkezi oldu. Bu da'vet Ezher'de yoğunlaşmıştı. Dârülilim ise dâi'd-duâtın bulunduğu merkezdi. Fâtımî da'veti Ezher'de 365 (975) yılında başladı. Bu yılın safer ayında Kadı Ali b. Nu'mân Ezher Camii'nde babası Kadı Nu'mân'ın el-İḫtiṣâr adıyla bilinen fıkıh kitabını imlâ ettirdi. O sırada hem ulemâdan hem de ileri gelenlerden oluşan büyük bir topluluk hazır bulunuyordu. Bu ise Ezher Camii'ndeki ilk ders halkasını teşkil etti. Ya'kūb b. Killis 368 (979) yılında vezirlik makamına getirildikten sonra evinde âlimler, şairler, fakihler ve kelâmcılar için ayrı ayrı meclisler düzenlemeye başlamış, buralara katılanlara belli meblağlar ödemiştir.

378 (988) yılında Ezher'de ilk defa düzenli olarak ders yapılmaya başlanmış. Vezir İbn Killis, başlarında Kadı Ebû Ya'kūb olduğu halde otuz yedi fakihi Ezher'e tayin etmiştir. Bunlar her cuma günü sabah namazından sonra camide teşkil ettikleri halkalarda ikindi namazına kadar fıkıh dersleri verirlerdi. Buradaki hocalara maaş ve cami civarında ev tahsis edilmişti. Makrîzî, Mısır'da sultan tarafından maaş ödenerek verdirilen ilk derslerin bu halkalarda yapıldığını söylemektedir.

Fâtımîler'in kültür ve öğretim faaliyetleri, Hâkim-Biemrillâh'ın 395 (1004) yılında inşa ettirdiği Dârülilim'de (Dârülhikme) yoğunlaşmıştı. Bu kurum dopdolu bir 172 yıl geçirmiş ve bu sırada çeşitli değişikliklere uğramıştır. Halife burayı Ehl-i sünnet'e yakınlaşma maksadıyla inşa ettirmiş, fakat çok geçmeden 400 (1010) yılından itibaren burası Fâtımî propagandasının

merkezi haline gelmiştir. 513’te (1119) devletin dinî politikasına aykırı faaliyetleri yüzünden geçici olarak kapatılmış, 517’de (1123) başka bir yerde ve İsmâilî bir müessese olarak açılmıştır. Bu durum 567 (1171) yılında Eyyûbîler’in idareyi ele geçirmesine kadar devam etmiştir.

Dârülilim Hâkim-Biemrillâh döneminde uzun süre umumi kütüphane olarak görev yaptı. Şüphe yok ki burası bu yıllarda İsmâilî da‘vetinin merkezi idi. Dârülilim’in önemini arttıran hususlardan biri de İsmâilî da‘vetin önde gelen simalarından biri olan dâi’d-duât Hibetullah eş-Şîrâzî’nin 470’te (1077) vefat edince buraya gömülmüş olmasıdır. Dârülilim 517 (1123) yılında yeniden açıldıktan sonra Fâtımî da‘vetinin resmî merkezi durumuna geldi.

Fâtımîler’in kütüphaneleri İbn Ebû Tayy’ın ifadesiyle tam bir “dünya harikası” idi. O dönemde İslâm dünyasının hiçbir yerinde Kahire sarayındaki kadar çok kitap yoktu. Bu kütüphane Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin idareyi ele geçirmesinden sonra satışa çıkarılmış ve haftanın iki günü yapılan satışlar tam on yıl devam etmiştir.

Doğu İslâm ülkelerinde özellikle Bağdat’ta medreseler Eş‘arî mezhebini Şîa’ya karşı savunmak amacına yönelik olarak kurulurken Fâtımîler döneminde Mısır’daki medreseler İslâm’ı zimmîler karşısında savunmak için tesis edilmiştir. Çünkü zimmîler devlet içinde bilhassa Ermeni Behrâm’ın vezirliği döneminde yüksek makamlara gelmişlerdi. Behrâm’dan sonra bu makama gelen Sünnî vezir Rıdvân b. Velahşâ, Mâlikî mezhebinin öğretilmesi için İskenderiye’de ilk medreseyi 1138 yılında kurmuş, Ebû Tâhir b. Avf’ı buraya müderris tayin etmiştir. Bu müessese el-Medresetü’l-Hâfızıyye ve el-Medresetü’l-Avfiyye olarak tanınmıştır. Rıdvân bu medreseyi, halkının tamamı Sünnî ve yaygın amelî mezhepleri Afrika ve Endülüs’le irtibatları dolayısıyla Mâlikî mezhebi olduğu için İskenderiye’de inşa ettirmiştir.

Bir diğer Sünnî vezir olan Âdil b. Sellâr İskenderiye’de 546 (1151) yılında Şâfiî mezhebinin okutulduğu ikinci bir medrese yaptırmış, müderrisliğine de Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî’yi getirmiştir. Fakat bu medrese Sünnî-resmî bir müessese olarak geniş bir çevrede tanınmamış, ancak Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin son Fâtımî halifesi Âdıd-Lidînillâh’a vezir olmasından sonra

tanınmaya başlamıştır. Mısır'da ilk medreseler Fustat'ta 566 (1171) yılında kurulmuştur (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 363).

Fâtımîler devrinde okutulan başlıca ilimler tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, kelâm, nahiv, lugat, beyân ve edebiyat gibi naklî ilimlerle felsefe, hendese, astronomi, mûsiki, tıp, kimya, sihir, riyâziyyât, tarih ve coğrafya gibi aklî ilimlerdir.

Bu dönemde Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer et-Temîmî el-Kayrevânî,

Ebû Tâhir en-Nahvî, Ebü'l-Fazl Cafer, Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Ya'kūb en-Necîremî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim en-Nahvî gibi lugat ve nahiv âlimleri; Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Hânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebü'l-Cer', Ebû Hâmid Ahmed, Abdülvehhâb b. Nasr el-Mâlikî, Umâre el-Yemenî, Ebü'l-Fityân Mufaddal b. Hasan, Mühezzeb Ebû Muhammed Hasan b. Ali gibi şairler; Şerîf er-Radî, Ebû Mansûr es-Seâlibî, Ebü'l-Alâ el-Maarrî gibi edipler; Ebû Hatim er-Râzî, Ebû Abdullah en-Nesefî, Ebû Ya'kūb es-Sicistânî, Ebû Hanîfe Nu'mân el-Mağribî, Ca'fer b. Mansûrü'l-Yemen, Hamîdüddin el-Kirmânî, Müeyyed-Fiddîn Hibetullah eş-Şîrâzî gibi filozoflar ve Ebû Ali Muhammed b. Hasan b. Heysem gibi riyâziyeciler; Ebü'l-Hasan Ali b. Yûnus gibi astronomi bilginleri; Arîb b. Sa'd, Saîd b. Bıtrîk, Ebû Ömer el-Kindî, İbn Zûlâk, Şâbüştî, Muhammed b. Ebü'l-Kāsım el-Müsebbihî gibi tarihçiler ve Nâsır-ı Hüsrev gibi coğrafyacılar yetişmiştir.

E) İçtimaî ve İktisadî Hayat. Fâtımîler devrindeki Mısır toplumu Kıptîler'in yanı sıra çok değişik ırklardan oluşmaktaydı. Fâtımîler birçok kavimden yardım görmüştür. Bunların başında Mağribliler, Kütâmeliler, Sanhâceliler ve Sicilya Rumları gelmektedir. Cevher ve Muiz ile beraber Mısır'a gelen bu etnik gruplara Halife Âziz-Billâh döneminde Türkler ve Deylemliler de eklenmiştir. Bedr el-Cemâlî ve ondan sonra gelen vezirler devrinde Ermeniler'in sayısı çoğalmış, Kahire ve çevresindeki nüfusun çoğunluğunu onlar teşkil etmiştir. Köyler ve Saîd bölgesi halkı ise Mısır'ın asıl yerli ahalisinden oluşmaktaydı. Bu kavimlerin inançları ve mezhepleri Sünnîlik, İsmâilîlik, İmâmîlik, Hıristiyanlık ve Yahudilik olarak değişmekteydi. Bu durum Mısır'ın o dönemdeki sosyal yapısına da yansımış, dinî ve millî törenler çoğalmıştır. Fâtımîler bu tür törenlere son derece düşkündüler. Fâtımîler döneminde sosyal hayat hakkındaki bilgilerin çoğu Âmir-

Biahkâmillâh zamanına (1101-1130)aittir.

Mısır Ortaçağ'da uzun müddet milletlerarası ticaretin önemli merkezi durumundaydı ve İslâm beldelerinin dışından gelen tüccarlarla dolup taşıyordu. Bu tüccarlar, özellikle de Avrupa'dan ve Bizans'tan gelenler İskenderiye'ye ulaşır, bazan da Dimyat ve Tinnis'e kadar giderlerdi. Bunların ülkenin iç kısımlarına gitmeleri gerekmezdi; çünkü o bölgelerden gelen aracılar bu tüccarların mallarını oralara kadar ulaştırırlardı. Bununla birlikte Amalfi şehrinden gelen İtalyan tüccarları Fustat'ta konaklardı. Bu şehirde onlara ayrılan misafirhane Dârü Mânik adıyla bilinirdi. Bundan, İskenderiye'dekinin yanında Fustat'ta da onlara ait konaklama yerlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. İskenderiye'nin öneminin ticarî bir dağıtım merkezi, Fustat'ın ise idare merkezi oluşundan kaynaklandığı yolundaki görüş doğru değildir. V. (XI.) yüzyıla ait belgeler Fustat'ın aynı zamanda bir ticaret merkezi olduğunu ve İskenderiye'nin her bakımdan Fustat ile irtibatının bulunduğunu göstermektedir. Bütün bölgenin ticarî başbayii durumunda olan Fustat, Fâtımîler'in Mısır'ı zaptetmesinden sonra da Mısır'ın ticaret merkezi olma özelliğini korumuş, İskenderiye'den ve Kızıldeniz'den gelen gemiler yüklerini bu limanda boşaltmışlardır. Kara yoluyla Kūs şehrine getirilen mallar oradan gemilerle Fustat'a taşınırdı. Bu sebeple Fustat'ta tüccar bayiler vardı. Buralar bayiin konumuna göre depo, banka ve posta adresi gibi fonksiyonlar icra ederdi.

Fâtımîler zamanında Mısır'ın gelir kaynakları iki kısma ayrılmıştı: 1. Harâcî Mal. Hububat, hurma, üzüm ve meyve yetiştiricilerinden alınan yıllık vergilerle çiftçilerden alınan hediyelerdir (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 103). 2. Hilâlî Mal. İş yerleri, dükkânlar, hamamlar, fırınlar, değirmenler vb. yerlerden aylık olarak alınan gelirlerdir (a.e., I, 107). Aynı şekilde ülkeye giren bütün mallardan gümrük vergisi alınırdı. Fâtımîler döneminde hiçbir ürün, sanat ve meslek vergiden muaf tutulmamıştır. Selâhaddîn-i Eyyûbî yıllık tutarı 100.000 dinara ulaşan bu vergilerin birçoğunu kaldırmıştır (a.e., I, 104-105).

Gayri müslim tüccarlar, kuzey yönündeki giriş kapılarında "humus" veya "el-humusü'r-Rûmî" diye bilinen, deniz yoluyla gelen Rum tüccarlardan alınan vergi gibi bir vergi ödüyorlardı (İbn Memmâtî, s. 326; Mahzûmî, s. 45-46). Bu vergi bir divan tarafından tahsil edilirdi. Divanda nâzır,

müsrifler, humus müşâhidi, bir memur ve birkaç kâtip bulunurdu. Dışarıdan gelen tüccarlardan alınan malların satıldığı yerlere “metcer” veya “el-metcerü’d-dîniyyi’s-saîd” denirdi. Kızıldeniz’deki Ayzâb Limanı’nda ise yalnızca zekât ve zimmî vergisi alınırdı (İbn Memmâtî, s. 327).

Fâtımî Devleti’nin en önemli gelir kaynağı “cevâlî” veya “cizye” denilen vergi idi. Bu vergi zimmîlerden alınırdı. Mısır hakkında eser yazanlar hilâlî vergiden sonra ve haracî vergiden önce müstakil bir cizye vergisi bulunduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu vergi yıllık olmasına rağmen aylık olarak alınıyordu. Bu arada vergi tahsili esnasında müslüman olan ya da ölen kimsenin önceki süresi hesaplanarak o miktarda borçlandırılıyordu (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 107).

Zekâta gelince, Mahzûmî ve İbn Memmâtî zekâtın hangi mallar için gerektiği ve toplanma işini kimlerin üstleneceği konularında müstakil bablar açmışlardır (el-Minhâc, s. 42-45; Ḳavânînü’d-devâvîn, s. 308-317). Makrîzî’nin kaydettiğine göre Mısır’da ilk defa zekât toplayan kimse Selâhaddîn-i Eyyûbî olmuştur (el-Ḫıṭaṭ, I. 108). Belki de Fâtımîler bunun yerine İsmâilîler’in dâîlere verdikleri necvâyı (İsmâilî mezhebinin esaslarını öğrenenlerden alınan teberru) koydular. Hazinenin gelir kaynaklarından biri de mirasçı bırakmaksızın ölen kimselerin geride kalan mallarıdır (el-mevârîsü’l-haşriyye).

Fâtımîler döneminde haraç ve arazi vergisi iltizam usulüyle toplanırdı. İltizam açık arttırma yoluyla en yüksek meblağı verende kalırdı. Bu kişinin o bölge halkından olması şartı aranmazdı. Devlet görevlileri ve kumandanlar da dahil olmak üzere herkes açık arttırmaya girebilirdi. Mültezimlerin bu hakları çocuklarına da intikal ederdi. Bu şekilde muayyen bir bölge iktâa dönüşmüş olurdu (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 85; İbn Müyesser, s. 163).

BİBLİYOGRAFYA

Nevbahtî, Fıraku'ş-Şîʿa, s. 57-58; Kâdî en-Nuʻmân, el-Mecâlis ve'l-müsâyerât (nşr. el-Habîb el-Fıkı v.dğr.), Tunus 1978, s. 404-411; a.mlf., İftîhâdu'd-daʿve, Beyrut 1980, s. 264-269; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 185; XI, 48; Bekrî, el-Muğrib fî zikri bilâdi İfrıkıyye ve'l-Mağrib, Cezayir 1957, s. 25, 29-30; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 149; Usâme b. Münkız, Kitâbü'l-İʿtibâr (nşr. H Derenbourg), Paris 1886 → Frankfurt 1994, bk. İndeks; İbnü's-Sayrafî, el-Kânûn fî divâni'r-resâʾil (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1990; Mahzûmî, el-Minhâc, Kahire 1980, s. 42, 45-46; İbnü't-Tuveyr, Nüzhetü'l-mukleteyn fî ahbâri'd-devleteyn (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Beyrut 1991, s. 20-23, 24-27, 82-85, 110, 112; İbnü'l-Me'mûn, Nusûs min ahbâri Mısr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1983; Müsebbihî, Ahbâru Mısr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid - Teyârî Beyânekî), Kahire 1978, s. 3-28; İbn Zâfir, Ahbârü'd-düveli'l-munkatıʿa (nşr. A. Ferre), Kahire 1972, s. 88-89; İbn Memmâtî, Kavânînü'd-devâvîn (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, s. 308-317, 326, 327; İbn Müyesser, Ahbâru Mısr (nşr. Eymen Fuad Seyyid), Kahire 1981, s. 107-110, 163, 167; İbn Hammâd es-Sanhâcî,

Ahbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve sîretühüm, Riyad 1980; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muğrîb, I, 149-171; Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, Riyâzü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1403/1983, II, 73-96; Kalkaşendî, Subhul-aʿşâ, III, 519; VIII, 342-346; XIII, 60; Makrîzî, İttiʿâzü'l-hunefâʾ (nşr. Muhammed Hilmî), Kahire 1967-71, I-III; a.mlf., el-Hıtat, I, 103, 104-105, 107, 108, 408, 409, 440, 457-460, 483; II, 2-20, 193, 195-196, 341, 363; İbn Hacer, Refʿü'l-isr ʿan kudâti Mısr (nşr. Hamîd Abdülhamîd), Kahire 1957-61, I, 122, 210, 407; İdrîs b. Hasan, ʿUyûnü'l-ahbâr (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1986, IV, 351-404; V, 160-161; a.mlf., Târîhu'l-hulefâʾi'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib, Beyrut 1980, s. 347-417; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV-V; Devâdârî, Kenzu'd-dürer, Kahire 1380/1961; Ali Paşa Mübarek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1306, I, 40-60; G. Wiet, L'Egypte arabe de la conguete arabe â la conquéte ottomane, Paris 1937; Reşîd el-Berâvî, Hâletü'l-Mısri'l-iktisâdiyye fî ʿahdi'l-Fâtımiyyîn, Kahire 1948; Abdülmünʻim Mâcid, Zuhûru hilâfeti'l-Fâtımiyyîn ve sükûtüha fî Mısr, İskenderiye 1958; H. R. Idris, La Berbérie orientale sous les Zirides Xe-XIIe siècles, Paris 1962, II, 425-427; A. Lezine, A Mahdiya-recherches d'archéologie islamique, Paris 1965; Y. Eche, Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie en Syrie et en Egypte au

moyen âge, Damas 1967, s. 74-102; Abbas Hamdani, "Some Considerations on the Fatimid Caliphate As a Mediterranean Power", Attidel Terzo Congresso di Studi Arabie Islamici: Ravello 1-6 Septembre 1966, Napoli 1967, s. 385-396; a.mlf. - F. de Blois, "A Re - examination of al-Mahdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", JRAS (1982), s. 173, 207; M. Cemâleddin Sürûr, ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısr, Kahire 1970; a.mlf., Siyâsetü Fâtımiyyîne'l-hâriciyye, Kahire 1396/1976; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târihu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye fî Mısr ve'ş-Şâm, Beyrut 1972, s. 79-81; a.mlf., Târîhu Mağrib fi'l-asri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 507-551; Hassanein Rabie, The Financial System of Egypt: AH 567-741/AD 1169-1341, London 1972, s. 72-137; Sabır M. Dıyâb, Siyâsetü'd-düveli'l-İslâmiyye fî havzi'l-bahri'l-mütevassıt, Kahire 1973, s. 93-166; Hâşî el-Muâdîdî, el-Hayâtü's-siyâsiyye fî bilâdi'ş-Şâm hilâle'l-asri'l-Fâtımî (359-567/969-1171), Bağdad 1975; Cl. Cahen, Makhzümiyyât etudes sur l'histoire e'conomique et financiere de l'Egypte medievale, Leiden 1977, s. 26-30, 75-102; a.mlf., "Quelques chroniques anciennes relatives aux derniers fatimides", BIFAO, XXXV (1937), s. 1-27; a.mlf., "L'Administration financiere de l'armee fatimide d'apres Makhzumi", JESHO, XV (1972), s. 163-182; a.mlf., "Kabala", EI² (Fr.), IV, 337-339; Şeyhü'l-emîn İvazullah, el-Hayatü'l-ictimaiyye fi'l-ʿasri'l-Fatımî, Cidde 1979; Hüreyye Abdüsselâm, en-Nizâmü'l-harbî fî Mısr zemene'l-Fâtımiyyîn, Kahire 1980; Âdile Ali el-Hammed, Kıyâmü'd-devleti'l-Fâtımiyye, İskenderiye 1980; Hasan İbrâhim Hasan, Târîhu'd-devleti'l-Fâtımiyye, Kahire 1981; a.mlf., "Relations Between the Fatimids in North Africa and Egypt and the Umayyads in Spain during the 4th Century AH", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, X/2, Kahire 1948; G. R. Khoury, "Une description fantastique des fonds de la Bibliotheque Royale Hizanat al-Kutub au Caire", Proceeding of the ninth Congress of the union europeenne des arabisants et Islamisants, Leiden 1981, s. 123-140; F. Dachraoui, Le Califat fatimide au Maghrib 292-362/909-973, Tunus 1981; a.mlf., "Contribution â l'histoire des fatimides en Ifriqiya", Arabica, VIII/11, Leiden 1961, s. 189-203; Sellâm Şafiî Mahmûd Sellâm, Ehlü'z-zimme fî Mısr fî asri'l-Fâtımiyyi's-sânî ve'l-asri'l-Eyyûbi 467-648 h./1074-1250 m., Kahire 1982, s. 285-321; İsmail el-Emîr Ali, el-Karâmita ve'l-hareketü'l-Karâmita fi't-târîh, Beyrut 1983, s. 240-245; S. D. Goitein, A Mediterranean Society, Berkeley 1983, IV, 6-8, 26; S. M. Stern, Studies in Early Ismailism, Leiden Jerusalem 1983, s. 177-188; a.mlf., "The

Succession to the Fatimid Imam al-Amir, The Claims of the Later Fatimids to the Imamate and the Rise of Tayyibi Ismailism", Orient, IV/2 (1951), s. 193-255; a.mlf., "Abu Yazid al-Nukkâri", EI^2 (Fr.), I, 167-169; a.mlf., "al-Âmır", a.e., I, 452-453; M. Bnett, "The Fatimid Revolution (861-973) and Its Aftermath in North Africa", Cambridge History of Africa, Cambridge 1984, II, 589-639; De Lacy O'Leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1989; Abdülmün'im Sultan, el-Müctemeu'l-Mısrî fi'l-ʿasri'l-Fâtımî, Kahire 1985; T. Bianquis, Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076), Damas 1986; a.mlf., "La Prise du pouvoir par les fatimides en Egypte", AIsl., XI (1972), s. 48-108; a.mlf., "al-Hakim bi Amr Allah ou la folie de l'unite chez un souverain fatimide", Les Africains, XI (1978), s. 107-133; Ahmed Muhtar el-İbâdî, Fi't-Târihi ʿAbbâsî ve'l-Fâtımî, İskenderiye 1987; Eymen Fuâd Seyyid, Târîhu'l-mezâhibi'd-diniyye fî bilâdi'l-Yemen, Kahire 1988, s. 172-204; a.mlf., ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısr, Kahire 1991; Ferhad Daftari, The Ismailis: Their History and Doctrines, Cambridge 1990, s. 91-143; a.mlf., The Earliest Isma'ilis", Arabica, XXXVIII, Leiden 1991, s. 215-245; R. Gottheil, "A Distinguished Family of Fatimide Codes (al-Numan) in the Century", JAOS, XXVII (1906), s. 217-296; Husain F. al-Hamdani, "The History of the Ismaili Da'wat and Its Literature During the Last Phase of the Fatimid Empire", JRAS, I (932), s. 126-136; M. Canard, "Un vizir chretien â l'époque fatimide I'arménien Bahram", Annales de l'lnstitut d'Etudes Orientales de l'Universite d'Alger, XII, Alger 1954, s. 84-113; a.mlf., "Fatimides", EI^2 (Fr.), II, 870-882; a.mlf., "al-ʿAziz Bi-llâh", a.e., I, 846-848; a.mlf., "Bahrâm", a.e., I, 968; a.mlf., "al-Basâsiri", a.e., I, 1105-1107; a.mlf., "al-Hâkim bi-Amr Allah", a.e., III, 79-84; B. Lewis, "Fâtimîler ve Hindistan Yolu", İFM, XI (1950), s. 355-360; W. Madelung, "Das Imamat in der fruhen Ismailitischen Lehre", Isl., XXXVII (1961), s. 43-135; a.mlf., "Ismâʿiliyya", EI^2 (Fr.), IV, 206-215; H. Mones, "Le Malékisme et l'échec des fatimides en Ifriqiye", Etudes d'Orientalisme dedieés â la mémoire de Lévi-Provençal, I, Paris 1962, s. 209-220; Bayard Dodge, "al-Isma'iliyyah and the Origin of the Fatimids", MW, XLIX/4 (1959), s. 296-305; a.mlf., "The Fatimid Hierarchy and Exegesis", a.y. (1968), s. 130-141; Sami N. Makarem, "Al-llakim Bi-Amrillahs Appointment of His Successors", Al-Abhath, XXIII, Beirut 1970, s. 319-325; A. Hamdani, "Byzantine-Fatimid Relations Before the Battle of Manzikart", Byzantium Studies, I/2, Shepherstown 1974, s. 109-179;

Mahmûd İsmail, “el-Mâlikiyye ve’ş-Şîʿa bi-İfrîkıyye ebâne kıyâmi’d-devleti’l-Fatımiyye”, el-Mecelletü’l-târihiyyetü’l-Mısriyyye, XXIII, Kahire 1976, s. 73-106; B. I. Beshir, Fatimid Military Organization”, Isl., LV (1978), s. 37-56; Y. Lev, “The Fatimid Conquest ol Egypt-Military, Political and Social Aspects”, IOS, XI (1979), s. 315-328; a.mlf., “The Fatimid Army, A.H. 358-427/968-1036 C. G. Military and Social Aspects”, AAS, XIV (1980), s. 165-192; a.mlf., “The Fatimid Vizier Ya’qub Ibn Killis and the Beginning of the Fatimid Administration in Egypt”, Isl., LVIII (1981), s. 237-249; a.mlf., “Army, Regime and Society in Fatimid Egypt 358-487/968-1094”, IJMES, XIX (1987), s. 337-366; a.mlf., “The Fatimid and Egypt 301-358/914-963”, Arabica, XXXV, Leiden 1988, s. 186196; Sami K. Hamarneh, “Medicine and Pharmacy under the Fatimids”, Hamdard Medicus, XXII/7-17, Karachi 1979, s. 33-69; H. Halm, “Der Mann auf dem Esel-Der Auftstand des Abu Yazid gegen die Fatimiden nach einom Augenzeugen bergicht”, WO, XV (1984), s. 144-204; a.mlf., “ʿAbdallâh b. Maymun al-Qaddâh”, EIr., I, 182-183; A. Allouch, “The Establishment of Four Chief Judogeships in Fatimid Egypt”, JAOS, CV (1985), s. 317-320; Shainool Siva, “The Initial Destination of the Fatimid Caliphate: The Yemen or The Maghrib”, BSMES, XIII/1 (1986), s. 15-26; G. Wiet, “al-Afdal b. Badr al-Djamâli”, EI² (Fr.), I, 221-222; C. H. Becker, “Badr al-Djamâli”, a.e., I, 894; D. M. Dunlop, “al-Batâʾihî”, a.e., I, 1124; E. Graefe, “Fatımîler”, İA, IV, 521-526.

Eymen Fuâd es-Seyyid

III. SANAT

Fâtımî sanatı İslâm sanatının müstesna devirlerinden birini temsil eder. Fâtımîler’ce asalet ve âlicenaplıklarının delili olması hedeflenen bu devir eserleri, İslâm sanatının anlayış ve kurallarından farklı birtakım hususiyetlere sahiptir. Fâtımî hükümdarları önemli ve cömert birer sanat hâmisi oldukları kadar, sanatı güçlü bir siyasî araç halinde kullanmasını bilen kişiler olarak da ün yapmışlardır. Özellikle Fâtımî mimarlık sanatı,

maddî ve mânevî anlamda yeni memleketleri ve ruhları fethetmeyi gaye edinmiş mücadeleci ve propagandacı bir temayüle sahiptir. Duyguların asaleti, ruhun yüceliği, yüreğin sevecenliği ve âlicenaplığın belirtisi olarak halka yapılacak ihsanlar için mekân teşkil eden sanat eseri binalar aynı zamanda hükümdarların kudret ve itibarının delili olarak da önemlidirler. İslâm'ın yegâne temsilcisi

ve güçlü kişisi olduğuna inanarak "mehdî" unvanını taşıyan Fâtımî halifesinin düşmanlar ve inançsızlar üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurmasına ve bütün dünyanın maddî ve mânevî fethi gayesine hizmet eden bu sanat eserleri ihtişamları, paha biçilmez değerleri ve güzellikleri açısından düşmanlarla rekabet edebilecek şekilde yapılmış olup Fâtımî güç ve kudretinin gözle görülür şan ve şeref sembolleridir. Bunun için eserler kolay anlaşılabilir biçimde ve daha etkili olabilecek tarzda ve en gösterişli, en pahalı malzeme kullanımından kaçınılmaksızın inşa edilmiştir. Fâtımîler'in mistik bir derinliğe sahip olan sanatları hususi, gizli ve saklı olduğu kadar kolay anlaşılabilir, açık seçik ve dışa dönük bir düşünceden kaynaklanmaktadır; bunun için de görüntüye önem veren bir eğilimi vardır.

Fâtımî sanatı, İfrîkıye ve Mağrib topraklarının Endülüs Emevîleri'nden aldığı tesirle anavatan Suriye'den gelen Emevî tesirinden önemli ölçüde beslenmiş, ayrıca Ağlebîler ve Tolunoğulları aracılığıyla da dolaylı olarak belirli ölçüde Abbâsî sanatından etkilenmiştir. Fakat bu sanat her şeyden önce Kuzey Afrikalı Berberî bir karaktere sahiptir ve Abbâsîler'in, Endülüs Emevîleri'nin ve diğer İslâm toplumlarının karşısında ayırıcı hususiyetler tesis etme gayretiyle kendine has bir sanat olmayı tercih etmiştir. Bu noktada Fâtımîler'in hıristiyan Avrupa'dan ve hatta İpek yolu vasıtasıyla Çin'den de bazı ilhamlar aldıkları özellikle tezyinî sanatta ve küçük sanat kollarında görülmektedir. Mimaride hissedilen tesirler daha çok Ağlebî ve Tolunî nitelik taşımaktadır; ancak plan gelişiminde görülen bu durumun tezyinat vasıtasıyla değiştirilmesine çalışılarak cephe ve iç bölüm süslemeleriyle birlikte binaların teşkilâtlandırılmasında da Fâtımîler'in kendi zevk ve sanat anlayışları ortaya konulmuştur. Fâtımîler'in Şiî olmaları sebebiyle bu tezyinat ve teşkilâtın meydana çıkmasında bütün Fâtımî sanatının hakikatinin, gayesinin ve mânasının kaynağını teşkil eden Şiîliğin önemli bir rol oynadığı muhakkaktır.

A) Mimari. Fâtımî mimarisinin ilk önemli örneklerini verdiği muhit, halkı Sünnî olan Tunus'tur. Fâtımîler önceleri, ilk yönetim merkezleri olan Kayrevan'da ünlü Kayrevan Ulucamii'nin bulunması sebebiyle yeni bir cuma camii yapımına gitmemişler, fakat şehirde artan Sünnî hoşnutsuzluğundan dolayı yeni bir başşehir kurmak zorunda kaldıklarında ilk büyük camilerini buraya bina etmişlerdir. Şehrin isminden dolayı Mehdiye Ulucamii olarak bilinen bu cami Kayrevan Ulucamii'nden önemli tesirler alan planıyla dikkat çeker. 916 yılında yapıldığı tahmin edilen bina, Kayrevan Ulucamii'nde olduğu gibi kıble duvarına paralel uzanan bir nefle buna dikey gelen neflerden teşekkül etmiştir. Dikey neflerden en ortadaki ileri doğru uzatılarak mihrap önünde kıble duvarına paralel olan nefle kesiştirilmiş ve buraya bir kubbe yapılmıştır. Caminin ibadet mekânının bu Emevî özelliğine rağmen dış cephesi çok farklıdır ve bir zafer takı yapısında olan dışa taşkın cümle kapısıyla tamamen Fâtımî binalarına has bir görüntü vermektedir; cephenin köşelerindeki kuleler de bu duruma uygundur. Dört tarafı revaklarla çevrili olan avlu daha sonraki Fâtımî camilerinde de bulunan özelliklere sahiptir. Zaman içinde iyice harabeye dönen bina 1961-1965 yılları arasında orijinal planına uygun olarak restore edilmiştir.

Fâtımîler'in Mısır'ı fethedip Kahire'yi kurmalarından sonra yapılan Ezher Camii, Fâtımîler'in olduğu kadar bütün İslâm âleminin de maddî ve mânevî anlamda en önemli camilerinden biridir. Halife Muiz-Lidînillâh'ın emriyle 970-972 yılları arasında Vezir Cevher es-Sıkıllî tarafından inşa ettirilen cami, aslında zaman içinde yapılan ilâve ve tadilâtlarla değişikliğe uğramış bugünkü binadan daha küçük olup Fâtımî camilerinin genel özelliklerini göstermektedir (bk. EZHER). Kahire'de 990-1013 yılları arasında yapılan Hâkim Camii de en önemli Fâtımî eserlerinden biridir. Ana hatlarıyla Ezher Camii'ninkine benzer bir plana sahip olmakla beraber bilhassa dış cephesinin teşkilâtıyla farklı bir görüntü sergiler (bk. HÂKİM CAMİİ) Halife Müstansır-Billâh'ın veziri ve başkumandanı Bedr el-Cemâlî tarafından 1085 yılında yaptırılan Cüyüşî Camii en enteresan Fâtımî yapılarından biri olup ortaya çok değişik bir plan şeması ve mimarlık anlayışı koymaktadır. Meşhed olarak inşa edilen bina bir iç avluya göre tanzim edilmiş bir plana sahipse de kuruluşu ve plan şemasının uygulanışı açısından bütün Fâtımî binaları içinde kendine has bazı özellikler gösterir (bk. CÜYÛŞÎ CAMİİ). 1125 yılında Halife Âmir-Biahkâmillâh'ın veziri

Me‘mûn el-Batâihî tarafından yaptırılan Akmer Camii küçük boyutlarına rağmen en ilgi çekici Fâtımî eserlerinden biridir. Değişik plan özellikleri gösteren bina, meşhed ve cami olarak kullanılacak biçimde yapıldığı intibaını vermektedir (bk. AKMER CAMİİ). Değişik özellikler gösteren eserlerden biri de Sâlih Talayî Camii'dir. 1160 tarihli olan bina, kıble duvarına paralel üç neften teşekkül eden ibadet mekânı dışında üç tarafı revaklı bir avluya sahiptir. Binanın mimari açıdan en önemli kısmı cephesi olup dört sütun üzerinde taşınan kaburga kemerli giriş kısmıyla dikkat çeker. Yanlardan nişlerle desteklenen bu düzenleme alışılmış Fâtımî cephe düzenlemesinden oldukça farklıdır. Dinî mimarinin diğer ürünlerini oluşturan meşhedler Kahire'de yapılmış Fâtımî eserlerinin önemli örneklerindendir. Bunlar arasında özellikle Ümmü Külsûm, Kāsım Ebû Tayyib, Seyyide Âtike, Muhammed el-Ca‘fer, Seyyide Rukıyye, Ikvat Yûsuf, Muhammed el-Havatî ve Yahyâ es-Sabîh meşhedleri en tanınmışlarıdır.

Sivil mimari eserlerinin büyük bir kısmı ya yok olup gitmiş veya çok harap

bir durumda günümüze gelebilmiştir. Fâtımîler'in yeni şehirler tesis etmeye ve yeni binalar yapmaya karşı besledikleri temayülün ihtişamlı temsilcileri olan saray ve diğer sivil yapıların Mısır dışındaki örneklerinin bir kısmı ancak şehir harabelerindeki bazı kalıntılarla tanınmaktadır; Kahire'de bulunanlar ise tamamen yok olmuştur. Kuzey Afrika'daki Fâtımî şehirlerinin ilkini teşkil eden Mehdiye devrinin en mâmur şehirlerinden biri idi ve fetihlere başlamak için Susa ile Sefâkus (Sfaks) arasında bir karargâh olarak kurulmuştu. Daha sonra kurulan Mansûriye ise Kayrevan'ın güneybatısında yer alıyordu ve Fâtımîler'in güç ve itibarının temsilcisi olması istenen, göz kamaştırıcı ihtişam ve zenginliğe sahip mâmur bir beldeydi. Özellikle yuvarlak bir plana göre tanzim edilen şehrin Havernak Sarayı meşhurdu, Libya'da bulunan Ecdâbiye harabeleri de Fâtımî şehirciliği ve mimarisi hakkında çeşitli bilgiler vermektedir. Buradaki bir cami ile 972 yılında yapılmış olması muhtemel bir sarayın kalıntıları çok dikkat çekici olup özellikle sarayın harabesi Fâtımî sarayları hakkında bazı önemli ipuçlarına sahiptir. Halen bütün bu harabe şehirlerde çeşitli arkeolojik çalışma ve incelemeler yapılmaktadır. Fâtımî sarayları hakkında fikir verebilecek yapılardan biri de Sicilya'nın Palermo şehrindeki Ziza Sarayı'dır. Norman Kralı II. Wilhelm (1154-1189) tarafından tamamlatılmış

olan bina Kuzey Afrika saraylarına büyük bir benzerlik gösteren planı, teşkilâtı ve özellikle istalaktitli tezyinatıyla dikkat çekmektedir.

Askerî mimari hakkında fikir edinilebilecek en önemli eserler, Fâtımîler'den sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından tamir ettirilmiş olan Kahire surları ile şehir kapılarıdır. Halife Müstansır'ın veziri ve başkumandanı Bedr el-Cemâlî tarafından taştan yaptırılan surların yapımı 1087 ve 1091 arasında dört yıl sürmüştür. Halen ayakta durmakta olan kulelerle takviyeli Bâbünnasr, Bâbülfütûh ve Bâbü Züveyle gibi kapılar Ortaçağ askerî mimarisinin en güzel örnekleri arasındadır. Bunlardan başka Mehdiye ve Mansûriye şehirlerinin surları da önem taşımaktadır.

B) Mimari Tezyinat. Mimari tezyinatta, Fâtımîler'in çağdaşları diğer İslâm toplumlarının zevk ve anlayışından farklı bazı önemli özellikler bulunmaktadır. Bütün tezyinî elemanlar Fâtımî düşünce ve propagandasına uygun, anlaşılması kolay ve tesiri güçlü olacak bir biçimde ele alınmış, işlemelerde sadelik ve açıklığa ağırlık verilmiştir. Hâkim motif olarak istiridye kabuğu veya doğan güneş biçimindeki bir şeklin önem taşıdığı görülmektedir. Bu motif tezyinî veya mimari bir eleman olarak binaların çeşitli yerlerinde sıkça kullanılmıştır. Kuzey Afrika-Mağrib ağırlıklı elemanlardan oluşturulan bina içi süslemelerde alçıya geniş yer verilirken cephe süslemelerinde değişik malzemelerden faydalanıldığı görülmektedir. Alçı süslemelerde Mağrib kökenli elemanların Abbâsî tesiri taşıyan Tolunî elemanlarla birleştirilmiş olduğu farkedilir. İç süslemelerde ahşap ve fildişinden de yaygın biçimde faydalanılmıştır. Özellikle eğri kesim tekniğinin uygulandığı ahşap eserler içinde kapı kanatları, minberler ve Fâtımîler'e has bir mimari eleman olan taşınabilir ahşap mihraplar mimarinin tamamlayıcısı olarak büyük revaç görmüştür. Süslemeler arasında kûfî yazılar, arabeskler, hayvan ve insan motifleri önemli bir yer tutar.

C) Küçük Sanatlar. Fâtımîler devrinde küçük sanatlar sahasında ortaya konulan eserler de İslâm sanatı tarihi içinde müstesna bir yere sahiptir. Özellikle Fustat'taki gibi farklı nitelikleri ve geniş üretim güçleriyle dikkat çeken atölyelerin ortaya koydukları yüksek kaliteli kumaşlar, seramikler, cam eserler, metal eşya ve fildişi eserler, bu sanat kollarında bugüne kadar yapılmış en güzel örnekler arasında yer almaktadır.

1. Seramikler. Fatımî seramikleri, Fus-tat'taki atölyelerin rakipsiz olduğu X. yüzyıldan itibaren önemli miktarda üretilen üstün nitelikli örneklerle temsil edilmeye başlanmıştır. Özellikle metalik bir lüster tekniğinin kullanıldığı seramikler, yapıldıkları devirde ve daha sonra büyük bir ilgi ve talep kaynağı olmuştur. Aynı şekilde sgraffiato tekniğiyle yapılanlarla sırsız seramikler de Fustat'ın önemli ihraç ürünleri arasında idi. Fatımî seramikleri cihanşümul bir ticaret maddesi olarak geniş boyutlu bir ticarete konu teşkil ettiği için üzerlerinde yer alan desenler bütün Akdeniz yöresi ve hatta daha uzak bölgelerin zevk ve anlayışlarına hitap edecek şekilde kozmopolit bir karaktere sahiptir. Bu karakterde hıristiyan Avrupa ve Bizans özellikleriyle birlikte İran, Suriye ve Irak özellikleri bir arada bulunmakta, hatta Çin seramikleri yoluyla gelen dolaylı tesirler de hissedilmektedir.

2. Cam Eserler. Fâtımîler'de bir istihsal kaynağı olarak ehemmiyet kazanan diğer bir küçük sanat da cam ve kristal işlemeciliğidir. Kristal ve kaya kristalinden (kuvars) yapılan eserler kadar üfleme tekniğiyle yapılan sıradan işler de değer taşımaktadır. En güzel örneklerin kristal ve kaya kristalinden yapıldığı Fatımî cam ürünleri arasında, baskı desen ve motiflerle süslenmiş üfleme cam eşya ikinci planda kalmakta, ancak çabuk üretim ve yaygın ticaret metaı olarak dikkat çekmektedir. Bu ikinci tür

daha çok gündelik kullanım eşyası, kristal ve kaya kristalinden yapılan yontma ve kesme eserler ise önemli bir süs ve itibar aracı olarak aranmıştır. Çoğunlukla şişe, sürahi, tabak, kadeh, kupa ve lamba şeklinde yapılan cam ve kristal eşyanın üzerine tatbik edilen tezyinî elemanlar daha çok hayvan ve bitki motifleridir.

3. Madenî Eserler. Fâtımî sanatının en güzel örnekleri arasında yer alan madenî eserlerin zengin bir bölümünü bronz eserler teşkil etmekte, kıymetli madenlerden yapılmış olanlara da sıkça rastlanmaktadır. Seramik biçimleriyle birlikte çeşitlilik gösteren eserler büyük bir ustalığa sahiptir. Genellikle üzerinde dualarla âyetler ve bitki, hayvan motifleri bulunan madenî sanat eserlerinin kapı tokmağı, şamdan, tabak altlığı, koku kabı ve sürahi gibi gündelik kullanım eşyası biçiminde üretildiği görülmektedir. Bu eserlerin bir kısımının ise daha çok sanatsal amaçlarla birleşen bir lüks kullanım için çeşitli hayvan şekillerinde üç boyutlu yapıldığı görülmektedir;

en çok kullanılan figürler tavus kuşu ve grifondur.

4. Fildişi. Fâtımî sanatının lüks kullanıma yönelik kollarının başında gelen fildişi oymacılığının ürünleri bu sanat türünün en güzel örnekleri arasında yer almaktadır. Özellikle Mısır ve Sicilya'da yapılmış olan bu eserler arasında av boruları, saray ve ev süslemesinde kullanılan parçalarla ajurlu plaklardan yapılmış kutular (sandukçeler) önemli bir yer tutmaktadır. Bu eserlerin tezyin edilmesinde geometrik ve bitkisel motiflerin yanı sıra hayvan ve insan figürleri, av ve hayvan mücadelesi sahneleri, gündelik hayattan görüntüler de kullanılmıştır.

5. Kumaşlar. Fâtımî sanatının lüks ürünleri arasında belki de ilk sırayı kumaşlar işgal etmektedir. Halifelerin hazinelerinin en önemli bölümünü ve özellikle törenlerde verilen hediyelerin, ihsanların temelini teşkil eden kumaşlar maddî olduğu kadar mânevî bakımdan da büyük değer taşırlar. Altın ve gümüş sırma ile yapılan işlemlerin yaygın biçimde kullanıldığı tirazlarıyla dikkat çeken ağır kumaşlardan dikilmiş elbiseleri bir çeşit güç, itibar, onur ve ihsan işareti olarak kabul eden Fâtımîler'in halk için de çeşitli dokuma teknikleri geliştirdikleri bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

D. T. Rice, Islamic Art, London 1975, s. 87-91; A. Papadopoulo, L'Islam et l'art musulman, Paris 1976, s. 489-492; G. Mitchel, Architecture of the Islamic World, London 1984, tür.yer; Suat Kemal Yetkin, İslâm Ülkelerinde Sanat, İstanbul 1984, s. 33-37; J. D. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, tür.yer.; O. Grabar, İslâm Sanatının Oluşumu (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988, tür.yer.; J. M. Bloom, "The Mosque of al-Hakim in Cairo", Muqarnas, sy. 1, New Haven 1983, s. 15-36; a.mlf., "The Origins of Fatimid Art", a.e., sy. 3 (1985), s. 20-38; C. Williams, "The Cult of Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo. Part I: The Mosque of al-Akmer", a.e., sy. 1, s. 37-52; a.mlf., "The Cult of Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo. Part II: The Mousolea", a.e., sy. 3, s. 39-60; N. Tamraz - B. Iverson,

“Rephotographing Egypt”, Aramco World, sy. XL/4, Washington 1989, s. 6-16.

A. Engin Beksaç

FÂTIR

(bk. HÂLİK).

FÂTIR SÛRESİ

سورة فاطر

Kur’ân-ı Kerîm’in otuz beşinci sûresi.

Adını ilk âyette geçen “fâtır” kelimesinden alır. Aynı âyette yer alan “melâike” kelimesinden dolayı Melâike sûresi diye de adlandırılmıştır. Sûre, Mekke devrinin ortalarında Habeşistan’a hicret olayından sonra ve mi‘racdan önce nâzil olmuştur (Abdullah Mahmûd Şehhâte, I, 319). Kırk beş âyet olup fâsıla*ları (ا، ب، د، ر، ز، ن) harfleridir.

“Yarmak, kabuğunu yarıp ortaya çıkmak, yaratıp ortaya çıkarmak” anlamındaki fatr kökünden türeyen fâtır kelimesi sûrenin başında Allah ismine sıfat olmuştur. Buna göre, “Göklerin ve yerin fâtırı olan Allah’a hamdolsun” demek, “Gökleri ve yeri yok iken yaratan, onları yeni ve sürekli oluşumlara uğratacak olan Allah’a hamdolsun” anlamına gelir.

Sûrenin diğer âyetleri ağırlıklı olarak birinci âyetin tefsiri niteliğinde olup esas gaye Allah’ın varlığına, birliğine, O’nun eşsiz yaratıcı kudretine delâlet eden kevnî alâmetleri tanıtmak, bunun yanında nübüvvet müessesesinin ve âhiret inancının önemini vurgulamak, hidayet-dalâlet sebeplerini göstermek, hak-bâtıl mücadelesinin sonuçlarına işaret etmektir. Bu arada sûrede şu konulara yer verildiği görülür: Melekler kendilerine has vasıflarıyla Allah tarafından yaratılmış varlıklar olup O’nun emirlerini ilgili yerlere ulaştırmak, nimet ve lutuflarını dağıtmakla görevlendirilmişlerdir. İnsanların gerçeklerden yüz çevirmeleri kendilerini beğenmek, geçici dünya zevklerine düşkün olmak, şeytana uyup kötü işleri güzel görmek gibi faktörlerden kaynaklanmaktadır. Öyleyse Allah resulünün onlar için fazlaca üzülüp kendini harap etmesi gerekmez. Şan ve şeref, yücelik ve ululuk yalnız Allah’a mahsustur. İnanmayanlar O’nun mutlak kudreti karşısında hiçbir güce sahip değildirler. Canlıların hayatiyeti için çok önemli olan yağmuru koyduğu kurallar çerçevesinde

yağdırıp ölü toprağa hayat veren de ölüleri benzer bir şekilde diriltecek olan da O'dur (âyet 1-10). Sûrenin bundan sonraki kısmında ilk insanın yaratılışının, insanların ve diğer canlıların üreyip uzun veya kısa bir ömür sürmelerinin Allah'ın ilim ve kudreti çerçevesinde olduğu ifade edilir. İnsanların beslenmesine katkıda bulunan, bazı süs eşyalarını sağlayan ve ulaşımlarını kolaylaştıran denizler, ayrıca yer küresinde hayatın oluşmasını ve devam etmesini temin eden kozmik yapının mevcudiyeti ve işleyişi de O'nun kudreti sayesinde olmaktadır. Halbuki tanrı diye tapınılan putlar, böyle harikalar yaratmak bir yana kendilerine tapanların çağrılarına bile bu dünyada ve âhirette cevap vermekten âcizdirler (âyet 11-14). Bundan sonra gelen üç âyette insanoğlunun Allah karşısındaki aczi ve her bakımdan O'na olan ihtiyacı dile getirilir: Allah'ın dilediği takdirde bir toplumu yok edip onun yerine yepyeni bir nesil getirebileceği vurgulanır. Mekke müşriklerine tehdit gibi görünen bu âyetler, putperest toplumun yok olup gideceğini ve Allah'ın izniyle onun yerine yepyeni bir iman topluluğunun geçeceğini dolaylı bir şekilde müjdelemektedir.

Fâtır sûresinin daha sonraki âyetlerinde nübüvvet meselesine geçilir. Burada dinî gerçekleri benimseme ve yaşama sorumluluğunun şahsî olduğu ifade edilir ve hiçbir İnsanın başkasının günahını yüklenmeyeceği hatırlatılır. Dinî hayatın gayba inanmak, kulluğun da namaz kılmakla başladığı açıklanır; mânevî arınmanın, her ferdin şahsî kararı ve psikolojik potansiyelini o yöne çevirmesiyle mümkün olabileceği hususu dile getirilir. Bu açıdan insanlar, yeteneklerini gerçeklere karşı açık tutanlar ve kapalı bulunduranlar olmak üzere iki gruba ayrılır. Birinci grup mânevî hayatını sürdüren ve "gözü gören" zümredir; ikinci grup ise ölüler ve körler gibidir. Bu psikolojik ve sosyal realite içinde peygamber sadece bir uyarıcı ve bir müjdeleyici durumundadır. Peygamberlerin tekzip edilmesi insanlık tarihi boyunca süregelen sosyolojik bir olaydır ve bu vakıa eski milletlerin helak edilmesi sonucunu doğurmuştur (âyet 18-26). Bunun ardından gelen âyetlerde canlı ve cansız kâinatın yaratılış ve işleyişine dikkat çekilir, tabiatı inceleyen âlimlerin onun yaratıcısının azamet ve yüceliğini idrak edebilecekleri ifade edilir. Buna bağlı olarak Allah'ın kitabını okuyanların, namaz kılanların ve servetlerinden başkalarını bolca faydalandıranların Allah'ın lutuf ve keremine nâil olacakları müjdelenir. Sonuç olarak insanlar dünyadaki tutum ve davranışları açısından müminler (seçilmişler) ve kâfirler olmak üzere iki gruba ayrılır; her iki grubun âhiretteki hayatları

özlü biçimde tasvir edilir (âyet 27-37).

Sûrenin son bölümünde (âyet 38-45) tevhid ve nübüvvet esasında hidayet ve dalâlet konusu işlenmektedir. Bölümün ilk âyetinde kâinatın bütün sırlarını, olmuş ve olacak bütün olayları yalnızca Allah'ın bildiği ifade edildikten sonra insanların yer yüzünde ilâhî talimatı uygulamakla görevlendirildiği belirtilir. Bu yüce ve aslî görevini ihmal edip kâinatın hâkimi olan Allah'a karşı nankörce davrananlar sadece kendilerine zarar vermiş olurlar. Onlara bir peygamber geldiği takdirde gerçeğe herkesten çok bağlı kalacaklarına dair yemin eden öyle gruplar var ki hak peygamber zuhur edip davete başlayınca bunlar sürekli olarak haktan uzaklaşırlar. Bunun sebebi büyüklük taslamaları ve hile, tuzak peşinde koşmalarıdır. Halbuki Allah'ın değişmez kanununa göre kişi kurduğu tuzağa kendisi düşer. Fâtır sûresi, Allah'ın her şeyi bildiği ve her şeye gücü yettiği halde insanları amelleri sebebiyle hemen cezalandırmadığını, onları kendince mâlum olan bir zamana ertelediğini bildiren uyarıcı bir âyetle son bulur.

Fâtır sûresinin faziletine dair Übey b. Kâ'b'dan rivayet edilen (bk. Zemahşerî, III, 489; Beyzâvî, IV, 119), "Melâike sûresini okuyan kimseye cennetin bütün kapıları, 'hangi kapıdan istersen gir' diye seslenir" anlamındaki hadisin sabit olmadığı kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, I, 239-242; Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ftr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ftr" md.; Buhârî, "Tefsîr", 35; Tirmizî, "Tefsîr", 36; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1373/1953, III, 489; İbnü'l-Cevzî, el-Mevzuʿât (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine 1386/1966, I, 239-242; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, İstanbul 1283, IV, 119; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; İbn Hacer, el-Kafi'ş-şâf fî tahrîci ehâdîsi'l-Keşşaf (el-Keşşâf içinde), Kahire 1373/1953, III, 489; Süyûtî, el-İtkân (Bugâ), I, 28, 29, 31, 81, 82; a.mlf., Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1986, s. 166; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve makâsıdühâ fi't-

Kurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1986, I, 319-323; Zuhûr Ahmed Azhar, “Fâtır”, UDMİ, XV, 88-90.

Emin Işık

FATİH

Adını Fâtih Sultan Mehmed'in külliyesinden alan, İstanbul'da sur içinde tarihî yarımadanın batı kısmını teşkil eden ve günümüzde ilçe merkezi olan eski bir semt

(bk. İSTANBUL).

FÂTİH CAMİİ

(bk. ORTAHİSAR CAMİİ).

FÂTİH CAMİİ

Edirne’nin Enez ilçesinde kiliseden çevrilen ve Ayasofya adıyla da bilinen en eski cami

(bk. AYASOFYA CAMİİ).

FÂTİH CAMİİ

Amasra’da Fâtih Sultan Mehmed tarafından kiliseden çevrilen cami.

XIV. yüzyılın ortalarında buraya yerleşen İtalyan Cenova tüccarları kaleyi Bizans’ın elinden aldıktan sonra Karadeniz’in birkaç güvenilir limanından biri olan Amasra Limanı’nı Asya’dan gelen ticaret yolunun sığınaklarından biri haline getirmişlerdi. Bu sırada Bizanslılar’ın X. yüzyıla doğru kale içinde inşa ettikleri iki kiliseyi de Latin kilisesine çevirmişlerdi. XV. yüzyıl başında Semerkant’a Timur’un yanına elçi olarak giden İspanyol Ruy Gonzales de Clavijo buradaki bir kilisede âyine katıldığını yazmaktadır. İstanbul’un fethinden sonra Türk toprakları içinde tek başına bir

Ceneviz kolonisi olarak kalan Amasra, 1461 yılında karadan Fâtih Sultan Mehmed idaresindeki ordunun, denizden de Mahmud Paşa idaresindeki donanmanın karşısında direnmenin imkânsız olduğunu görünce hiç çarpışmadan teslim olmuştur. O yılların kaynaklarında, Fâtih Sultan Mehmed’in burayı ele geçirdikten sonra bir kiliseyi camiye çevirdiği bildirilmektedir. Nitekim Âşıkpaşazâde bu durumu, “Bir eyi kiliseyi cami etti, hutbe-i İslâm anda dahi okuttu” ifadesiyle nakleder. Necdet Sakaoğlu’nun tesbitine göre vakfiyesinde üç köyün âşârı ile Amasra’da çocuksuz ölenlerin mal ve servetlerinin camiye kalması sağlanmıştır.

Bütün Türk dönemi boyunca Fâtih Camii Amasra kasabasının tek büyük camii olarak kalmış, yine kale içindeki çok küçük bir yapı olan Kilise Mescidi ile beraber müslüman ahalinin istifadesine sunulmuştur. Ancak şehirde XIX. yüzyılın ikinci yarısında kale dışındaki İskele Camii ile bugün izleri bile kalmayan üç mescid daha yapılmıştır.

Fâtih Camii dikdörtgen planlı, uzunlamasına basit bir yapı olup doğu tarafında dışan taşkın yarım yuvarlak bir apsisi vardır. Üstü kiremit kaplanmış ahşap bir çatı ile örtülüdür. Dış cepheler moloz taş ve tuğladan örülmüş, aralarda İlkçağ yapılarından alınan işlenmiş devşirme parçalar da kullanılmıştır. Bazı kısımlarda, bilhassa apsis çıkıntısında eski Roma mimarisinde görülen ve “opus reticulatum” denilen küçük kare taşlardan

meydana getirilen cephe bezemesi bulunmaktadır. Bu taşların Roma çağına ait bir binadan sökülerek Bizans döneminde bu yapıda tekrar kullanıldığı tahmin edilmektedir. Caminin içindeki bütün ahşap aksam 1305’te (1887-88) bir sanat iddiası olmayacak biçimde yenilenmiştir.

Fâtih Camii’nin kâgir bir minaresi yoktu. Bu bölgedeki bazı köy camilerinde ve 1930’lara kadar Kilise Mescidi’nde de varlığı bilinen biçimde bir ahşap minareye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Yakın tarihlerde ise apsis çıkıntısı ile güney duvarı arasındaki köşede kâgir bir minare inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 202-203; Semavi Eyice, Küçük Amasra Tarihi ve Eski Eserleri Kılavuzu, Ankara 1965, s. 69; a.mlf., “Deux anciennes églises byzantines de la citadelle d’Amasra”, Cahiers archéologiques, VII, Paris 1954, s. 109-112; Necdet Sakaoğlu, Çeşm-i Cihan Amasra, İstanbul 1966, s. 239, 292, 294 (resimler); a.mlf., Amasra’nın Üçbin Yılı, İstanbul 1987, s. 202.

Semavi Eyice

FÂTİH CAMİİ

Bulgaristan'ın Köstendil şehrinde Fâtih Sultan Mehmed'e izâfe edilen cami.

Bazı yayınlarda Fâtih Camii olarak adlandırılan caminin bu şekilde anılmasının doğru olmadığı ve 937 (1530-31) yılında Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yaptırıldığı Osman Nuri Peremeci tarafından ileri sürülmüştür. Ekrem Hakkı Ayverdi de bu bilgiyi doğrulayan bir ifade kullanarak Köstendil kasabasında bir Fâtih Camii olmadığını bildirmiştir. Halbuki Köstendil'de buraya Fâtih Camii denildiği gibi I. Dünya Savaşı'nda şehirdeki eserleri inceleyen H. Minetti de camiyi bu adla kaydetmiştir. Bu çapraşık durumun kaynağı, Ayverdi'nin hiç bahsetmediği kubbe kasnağındaki tuğladan yapılmış 937 (1530-31) tarihidir. 1966 yılındaki Köstendil ziyaretinde bu cami tarafımızdan incelenmiş ve oldukça kaba bir biçimde yapılmış olan bu tuğla tarih yerinde görülmüştür.

Bir vakitler bütün halkı Türk ve müslüman olan Köstendil bir Bulgar kasabasına dönüştürüldüğünde bu cami de kendi haline bırakılmış bulunuyordu. Son cemaat yerindeki iki bölüm kapatılarak dükkân yapılmış, harim ise boş ve bakımsız kalmıştı. Daha sonraları caminin restorasyonu için iskele kurulduğu öğrenilmiş, ancak sonucun ne olduğu hakkında bilgi edinilememiştir.

İki caddenin birleştiği bir köşede bulunan ve gerçek adıyla kurucusu şimdiki halde bilinmeyen caminin avlusu yoktur. Son cemaat yeri iki yandan duvarlarla kapalı olup ortadaki daha dar üç bölüme sahiptir. Bu bölümler dışarıya iki sütuna oturan üç kemerle açılır. Gerek ortadaki bölümün tonozu gerekse yan kubbenin geçişi çok zengin mukarnaslarla sağlanmıştır.

Caminin harimi tek kubbe ile örtülü kare biçimindedir. Kubbe çapı 11, 50 metreyi biraz aşar. 1966'da kubbenin birkaç yerinde çok derin çatlaklar olduğu görülüyordu. Kubbe pencereli, sekiz köşeli bir kasnağa oturmakta ve kareden kubbe yuvarlağına geçiş çok aşağıdan başlayan pandantiflerle sağlanmaktadır. Bu pandantiflerin içleri mukarnaslarla doldurulmuştur.

Caminin dış duvarları taş ve tuğladan karma teknikte örülmüştür. Her kaba yontulmuş taş sırası arasına iki sıra tuğla konulduktan başka yine her taşın arasına dikine bir çift tuğla yerleştirilmiş, böylece renkli ve göz oyalayıcı bir görüntü elde edilmiştir. Aynı karma teknik, yine Köstendil'deki başka eserlerle Sofya yakınında İhtiman'da ve Karlıova'daki (Karlova) camilerde de görülür. Fakat caminin en ilgi çekici tarafı, Osmanlı dönemi Türk mimarisinde başka bir benzeri olmayan minaresidir. Gövdesi sekiz köşeli olan bu minarede kürsü kısmından şerefeye kadar düzenli biçimde altıgen şeklinde yontulmuş açık renk taşların etrafları tuğla (?) çerçeve içine alındığından arı peteği gibi bir desen elde edilmiştir.

Caminin Minetti'nin planında gösterilen ahşap mahfili ortadan kalkmıştır. Ahşap minber ise bir sanat değerine sahip bulunmuyordu. Yine Minetti'nin bir fotoğrafında görülen kandiller artık mevcut değildi. 1966'daki ziyarette yerde

eski birkaç halı parçası bulunduğu görülmüştür. Ancak Balkanlar'daki değişik bir sanat eseri görünümünde olan bu Türk hâtırası hüzün verici bir halde idi.

BİBLİYOGRAFYA

H. Minetti, Osmanische Provinziale Baukunst auf dem Balkan Ein Beitrag zur Baugeschichte des Balkans, Hannover 1923, s. 21-24; Osman Nuri Peremeci, Tuna Boyu Tarihi, İstanbul 1942, s. 149; Ayverdi, Osmanlı Mimarîsi IV, s. 806; a.mlf., Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri IV, s. 62, 63, 166-167, rs. 86-99; M. Kiel, "Bulgaristan'daki Osmanlı-Türk Mimari Anıtları Restorasyonundaki Sorular ve Beklentiler" (trc. Nihal Akbulut), Milliyet Sanat Dergisi, sy. 8, İstanbul 1980, s. 56-60.

Semavi Eyice

FÂTİH CAMİİ

Mora'nın merkezi Mezistre'de (Mistra) XV. yüzyıla ait cami.

1249 yılından itibaren gittikçe gelişen ve önem kazanmaya başlayan bu Latin şehri 1259'da Bizanslılar'a geçtikten sonra gelişmesini sürdürmüş, Osmanlı hâkimiyetinin bölgede yayılması sırasında şehir Fâtih Sultan Mehmed tarafından fethedilmiştir (1460). Osmanlı devrinde Güney Yunanistan'da Mora eyaletinin başşehri olan Mezistre bölgede önemli bir şehir olma hüviyetini kazanmıştır.

XVII. yüzyılda burayı ziyaret eden Evliya Çelebi, iç kaledeki Fâtih Camii'nden başka aşağı kalede bir de Fethiye Camii'nden bahseder. Şehirde o sırada müslümanlara ait dördü mescid olmak üzere yedi ibadethâne bulunuyordu. Bunlar arasında Fâtih Sultan Mehmed vakfı olan Fethiye, Çarşı ve Zal camileri en önemli ibadethânelerdir.

G. Millet'in 1910'da yayımlanan Mistra'nın Bizans devrine dair eserindeki planda şehirde iki caminin varlığına işaret edilmiş olmakla beraber bunların hangileri olduğu teşhis edilememektedir. Camilerden biri, Mora despotlarının sarayı olan büyük yapının avlusunun bir köşesinde inşa edilmiş tuğla minareli küçük bir binadır. Duvarları çok yıkık olmakla beraber aslında ahşap çatılı bir cami olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlılar zamanında despotların sarayının avlusu çarşı olarak kullanıldığına göre bu cami acaba Fâtih, Fethiye ve Çarşı camilerinden hangisidir? G. Millet'in planında ayrıca Brontokhion Manastırı yakınında bir cami daha gösterilmiştir. Herhalde aslında kubbeli olan bu ikinci cami kare planlı bir mekândan ibarettir. Bu yapıların günümüzde Balkanlar'daki birçok benzerleri gibi hiçbir izi kalmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayverdi, Osmanlı Mimarîsi IV, s. 822; a.mlf., Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri IV, s. 250; Semavi Eylce, "Yunanistan'da Türk Mimarî Eserleri, II", TM, XII (1955), s. 214-215.

Semavi Eyice

FÂTİH CAMİİ

Kosova’nın merkezi Priştine’de XV. yüzyıla ait cami.

Kapısı üstündeki dört satırlık kitâbesinden öğrenildiğine göre 865 (1460-61) yılında yaptırılmıştır. Ancak kitâbe ta‘lik hatla ve boya ile yazılmış olduğundan orijinalliğinden şüphe edilmektedir. Ekrem Hakkı Ayverdi’nin “Rumeli’nin pek güzel camilerinden biri” olarak tavsif ettiği Fâtih Camii Osmanlı dönemi Türk klasik mimarisinin heybetli ve güzel eserlerindendir. Dört sütunlu ve üç bölümü kubbelerle örtülü olan son cemaat yerindeki yayvan kemerli bir kapı içeriye geçit verir. Kesme taştan yapılan cami muntazam bir kare şeklinde olup dıştan her bir kenarı 17.66-17.88 m. ölçüsündedir. Bu yekpâre ve sade mekânın üstünü pencereli, yüksekçe kasnaklı 14 m. çapında bir kubbe örter. Kareden kubbe yuvarlağına geçiş köşelerde pandantiflerle sağlanmıştır. Her cephede altta ikişer, üstte üçer, daha yukarıda ise ikişer pencere açılmıştır.

Sade bir çerçeve içinde olan mihrap nişi mukamaslıdır. Köşelerde kum saati başlıklı sütunçeler vardır. Kapının sağında duvar kalınlığı içine yerleştirilmiş merdiven, ahşap direklere oturan orta kısmı yüksekçe ahşap bir mahfile çıkışı sağlar. Ekrem Hakkı Ayverdi bu mahfilin orijinal olduğunu kabul etmiştir. Fakat orta kemerin profilleriyle dayandığı direklerin başlıkları barok üslûba işaret ettiğinden bu mahfilin daha öncekinin yerini tutmak üzere XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yapılmış olması ihtimali vardır. Minber ise klasik üslûbun özelliklerine sahip güzel bir eserdir. Kalem işi nakışların geç bir döneme ait olmasına karşılık Ayverdi kubbe göbeğindeki tezyinatın orijinal olduğu görüşündedir.

Taçkapının ahşap kanatlan kündekârî tekniğinde yapılmış olmakla beraber

yakın tarihlerde boyandığından güzelliği bozulmuştur. Kıble duvarı pencerelerinin ahşap kanatları ise yine kündekârî tekniğinde yapılmış olup ortadaki uzun panolarda nâdir rastlanır bir desen işlenmiştir.

Yapının sağına bitişik olan minaresi kesme taştandır ve Rumeli’deki

minarelerde ekseriyetle görüldüğü gibi ince ve uzun gövdelidir. Gövdenin hemen hemen ortasındaki taşların renklerinin daha açık oluşu, minarenin geç bir dönemde buradan itibaren yenilendiğini göstermektedir. Esasen şerefe çıkmaları da bilezikler biçiminde olduğuna göre Fâtih Sultan Mehmed devri mimarisine aykırıdır. Bu durum minarenin yenilendiğini gösteren bir başka delildir.

Caminin alt tarafında etrafı binalarla sarılmış halde bir de hamamı bulunmaktadır. Fakat tam olarak incelenemeyen hamamın sıcaklık kısmının köşelerde dört halvet hücresi olan dört eyvanlı tipte olduğu tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayverdi, Osmanlı Mimarîsi IV, s. 834-839.

Semavi Eyice

FÂTİH CAMİİ ve KÜLLİYESİ

İstanbul Fatih'te fetihten sonra yapılan ilk selâtin camii ile etrafındaki külliye.

Fâtih Sultan Mehmed, kendi adına yapılan bu cami ve külliye binaları için şehrin ortasında Bizans'ın büyük değer verdiği On İki Havari (Hagioi Apostoloi) Kilisesi'nin yerini özellikle seçmiş görünmektedir. Bu seçim, artık buraya yeni bir inancın hâkim olduğunu gösterdikten başka şehrin bir tepesi üstünde inşa edildiği için İstanbul'un siluetine Türklüğün ve İslâmiyet'in damgasını da vurmuş oluyordu. Ayrıca burada şehircilik bakımından benzersiz bir düzenleme tasarlanmıştır. Bütün binalar tam bir simetriye göre yerleştirildiği gibi ortasında caminin bulunduğu külliye İstanbul'un en önemli dinî ve kültürel merkezini oluşturmuştur.

Caminin iki yanında medreseler, bunların önünde bir tarafta tabhâne, öteki tarafta dârüşşifâ, daha ileride bir çarşı ile bir de hamam yer almıştı. Ancak Türkleşen İstanbul'un yeni bir medeniyet anlayışına göre imarının merkezi olan Fâtih Camii ve Külliyesi bütün elemanları ile günümüze kadar topluca korunamamıştır. Bazı elemanlar tamamen kaybolduğu gibi bazılarının arasına da XIX. yüzyıl sonlarından itibaren yeni binalar yapılarak külliyenin kendine has tertibi bozulmuştur.

Cami. Fetihten hemen sonra Ortodoks patrikliğine tahsis edilmişken çok harap bir halde olan bu On İki Havari Kilisesi'nde barınamayan patriğin 1455'te başka bir yere taşınmak istemesi üzerine, Fâtih Sultan Mehmed ona diğer bir kiliseyi bağışlayarak buranın yerini kendi adına yaptıracağı külliyeye tahsis etmiştir. 867 Cemâziyelâhirinde (Mart 1463) burada başlayan inşaat 875 Receb ayına (Aralık 1470) kadar sürmüştür. Bu külliyenin Khristodulos adında bir Rum mimar tarafından yapıldığı yolunda Eflak Voyvodası Demetrios Cantemir'in (ö. 1723) ortaya attığı iddia dayanaksız olup araştırmalar sonucunda Fâtih Camii ve Külliyesi'ni yapan mimarın Atik Sinan olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca şu husus da göz önünde tutulmalıdır ki XV. yüzyılda yapılan bu selâtin camii ve külliyesi, bütünüyle Türk mimari geleneklerine uygun ve bunun tabii gelişmesinin bir halkası

olarak meydana getirilmiştir. Bu külliyede Bizans sanatına işaret eden hiçbir iz yoktur. Muhakkak ki Süleymaniye Külliyesi'nde de olduğu gibi işçiler arasında bulunan Bizanslı ustaların el emeğinden faydalanılmıştır.

Külliye yapıları, Edirne'deki Üç Şerefeli Cami ile Beyazıt ve Süleymaniye camileri arasında Türk selâtin camilerinin mimari gelişmesinin bir halkasıdır. Binalarda son dönem Bizans mimarisiyle hiçbir akrabalık olmadığı gibi külliyenin merkezi olan caminin planı da Türk mimarlığının tabii gelişmesinin bir safhasına işaret eder. Bizans'ta yapı faaliyeti yaklaşık XIV. yüzyıl ortalarından itibaren hemen hemen bütünüyle durduğuna ve büyük çapta bir dinî bina yapılmadığına göre fetihten sonra birden bire üstün kabiliyetli ve Türk yapı sanatını bilen bir hıristiyan mimarın ortaya çıkabileceğine inanmak mümkün değildir.

K. Wulzinger adındaki bir Alman mimar ve mimarlık tarihçisi 1933'te yayımladığı bir makalede garip bir görüş ortaya atarak Fâtih Camii'ni tam ölçüleri ve planı bile bilinmeyen Havariler Kilisesi'nin temelleri üzerine oturtmak

istemiş ve bu yolda bazı çizimler de yapmıştır. Sağlam bir dayanaktan yoksun olan görüş Âli Sâim Ülgen ve Halim Baki Kunter tarafından ciddi surette tenkit edilmiştir (1938). Esasen eski kilise ile caminin yönleri aynı olmadığına göre duvarlarından faydalanılması da imkânsızdır.

Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'daki hayır tesisleriyle ilgili olarak düzenlenmiş çeşitli vakfiyelerde Fâtih Camii ve Külliyesi hakkında bilgiler vardır. Arapça ve Türkçe olan bu vakfiyeler Tahsin Öz (1935), Vakıflar Genel Müdürlüğü (1938) ve Osman Nuri Ergin (1945) tarafından yayımlanmıştır. Saraçhanebaşı'nda kendi adına yaptırdığı mescid ve mezarı 1956-1958 yıkımlarında kaldırılan Mimar Ayaş'ın Fâtih devri mimarlarından olduğu bilinmekte ve Fâtih Camii inşaatında çalışmış olacağı da ayrıca tahmin edilmektedir. 1509 yılında meydana gelen ve "küçük kıyamet" denilen büyük zelzelede Fâtih Camii kubbesinin hasara uğradığı, hatta sütun başlıklarının parçalandığı ve kubbenin çarpıldığı, külliyenin dârüşşifâ, imaret ve medrese gibi yapılarının da özellikle kubbelerinde büyük zararlar olduğu bilinmektedir. 1557 ve 1754 depremlerinde yeniden hasar gören cami onarılmışsa da 1766 depremine

dayanamamış, büyük kubbesi tamamen çöktüğü gibi duvarları da tamir edilemeyecek derecede yıkılmıştır. Sultan III. Mustafa, Hâşim Ali Bey'i bina emini tayin ederek önce türbe ve külliye binalarını yaptırmış, Fâtih Camii'nin yeni bir plana göre aynı yerde inşasına ise 4 Rebîülevvel 1181'de (31 Temmuz 1767) önce Sarım İbrâhim Efendi, daha sonra da İzzet Mehmed Bey nezâretinde girişilerek 1185 yılı Muharreminde (Nisan 1771) cami ibadete açılmıştır.

Bugünkü Fâtih Camii ilkinden çok farklı olmakla beraber bazı yerlerinde eskisini hatırlatan iz ve kalıntılar mevcuttur. Ayrıca XIX. yüzyıla kadar tek şerefeli olan minarelere bu yüzyıl içinde birer şerefe eklenerek boyları yükseltilmiş, aynı yüzyıl sonlarında da (herhalde 1894 zelzelesinden sonra) külahları taştan yapılarak yenilenmişse de 1966-1967'de tekrar kurşun kaplı ahşaba çevrilmiştir. Taş külâhlar, Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi'ndeki Vakıflar Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi'nde bir ara avluda yeniden kurularak korunmuştur. İlk Fâtih Camii'nin ortada bir büyük kubbesiyle mihrap tarafında bir yarım kubbesi ve yanlarda daha alçak üçer küçük kubbeli bölümleri bulunduğu eski resimlerinden anlaşılmaktadır. İlkinin şekli Mehmet Ağaoğlu, Âli Sâim Ülgen, Ekrem Hakkı Ayverdi ve Robert Anhegger tarafından hemen hemen kesinlikle tesbit edilmiş olmakla beraber bazı ayrıntılar üzerinde henüz tam bir fikir birliğine varılamamıştır. Ayrıca avlu döşemesinde işlemeli yüzleri tersine çevrilerek kullanılmış bazı mermerlerin Havariler Kilisesi'nin parçaları olduğu tesbit edilmiştir. İlk Fâtih Camii'nin dış görüntüsü ve planı, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde XVI. yüzyıl ortasında İstanbul'da bulunan Flensburglu ressam Lorichs'in (Lorck) çizdiği 11 m. uzunluğundaki İstanbul panoramasında ve eski bir su yolu haritasında görülmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilk yıllarında İstanbul'a gelen ve şehrin ayrı açılardan iki resmini çizen Flaman asıllı ressam Pieter Coeck van Aalst'ın ağaç oyma gravürlerinde de ilk Fâtih Camii Galata sırtlarından ve Ayasofya'dan görünümü ile tesbit edilmiştir. Bunlara göre cami, etrafı revaklarla çevrili bir iç avluyu takip eden bir son cemaat yerine sahipti. Kavsarası mukarnaslı bir taç kapıdan girilen ana mekânı ortada büyük bir kubbe örtüyordu. Bu mekânın iki yanında kubbeli daha küçük mekânlar bulunuyordu. Caminin mihrabı ise orta mekânın yarısı büyüklüğünde olan ileri taşkın bir bölümde idi. Bu bölümün üstü bir yarım kubbe ile örtülmüştü. İlk Fâtih Camii planı bakımından, ondan az sonra inşa edilen Çemberlitaş yanındaki Atik Ali Paşa Camii'nin çok daha

büyük çapta bir benzeri idi. Ayrıca benzeri bir yapı şeması Konya'da II. Selim tarafından yaptırılan Selimiye Camii'nde de tekrarlanmıştır. İlk Fâtih Camii'nden bugüne ulaşabilen kalıntıların başında eski dış avlu kapısı gelir. Bunun üstünde kakma tekniğinde renkli taşlarla bezenmiş bir taç kısmı vardır. Cümle kapısı duvarı ve buna köşelerde bitişik iki minarenin kürsü, pabuç, hatta gövdelerinin başlangıçları da ilk Fâtih Camii'nden kalmıştır. Bunlardan birinci kürsü kısmında taşa işlenmiş olan güneş saati Süheyl Ünver'e göre XV. yüzyılın ünlü âlimi Ali Kuşçu'nun bir hâtırasıdır. İç avluda görülen iki pencere alınlığını süsleyen bir çift çini pano da ilk Fâtih Camii'ndendir. Tamamen XV. yüzyıl özelliğine sahip olan bu çini levhalardan birinde besmele, diğerinde

Âyetü'l-kürsî'den bir kısım yazılmış olup aralarında yalnız XV. yüzyıl çini süslemelerinde görülen sarı renk kullanılmıştır. Bu kalıntılar göz önünde tutulduğunda ilk Fâtih Camii'nin içinin de çinilerle kaplı olduğu söylenebilir.

1766 zelzelesinin arkasından III. Mustafa tarafından yaptırılan bugünkü Fâtih Camii bütünüyle değişik bir düzende inşa edilmiştir. Avluyu takip eden ve son cemaat yerini ayıran kuzey duvan ilk camiden kalmış, genellikle kabul gördüğü üzere kıble duvarı ileri alındığından cami harimi daha da büyümüştür. Taçkapı üstünde ilk yapıdan kalan Ali Sofî hattıyla yazılmış iki satır halinde bir kitâbe yer almaktadır. Caminin esas mekânı (harim), dört yarım kubbe ile desteklenen bir ana kubbe sistemine göre evvelce Şehzade, Sultan Ahmed ve Yeni Valide camilerinde uygulanan düzende yapılmıştır. Dört kemerin desteklediği bu örtü ortadaki dört pâyeye bindirilmiştir. İkinci Fâtih Camii'nin bütünü eski Türk klasik mimarisine uymakla beraber pâyelerin yanm yuvarlak köşe pahları, bilhassa kemer ve yarım kubbe başlangıçlarını ayıran kademeli profilli silmeler, XVIII. yüzyılın ikinci yansında Türk sanatına hâkim olan barok üslûbunun özelliklerine sahiptir. Caminin iç yüzeylerini kaplayan kalem işleri nakışlar da barok üslûbundadır. Fakat ikinci Fâtih Camii, İstanbul siluetindeki genel görünümü bakımından klasik üslûptaki eserlerden bir farklılık göstermez. Ayrıca kendinden daha önce yapılmış olan Nuruosmaniye Camii'nin ağır barok görünümünden de uzak kalarak Osmanlı dönemi Türk klasik üslûbuna daha yaklaşıktır.

Türbeler. Fâtih Türbesi. Fâtih Sultan Mehmed 1481’de Gebze yakınındaki Sultançayırı’nda vefat edince cenazesi İstanbul’a getirildi ve Fâtih Camii’nin kıble duvarı önünde uzanan hazîre alanındaki türbeye gömüldü. Fâtih’in vefatından önce veya sonra mı yaptırıldığı kesin olarak bilinmeyen bu türbe, 1766 depreminde çevresindeki yapılarla birlikte harap olmuşsa da kısa zamanda onarılmıştır. Bu büyük onarım sırasında türbenin ilk yerine nazaran daha ileriye alındığı iddia edilmiştir. Buna göre türbe daha ileride yeni baştan yapıldığından Fâtih’in mezarı da şimdiki caminin mihrabı altında kalmıştır. Halbuki bazı yeni araştırmalara dayanan bir iddiaya göre Fâtih Camii’nin kıble duvarı ileri alınmamış, türbe de eski yerinde ve ilk binanın temelleri üzerinde kurulmuştur. Bu tartışma, ancak türbe duvarları ve döşemesinde yapılacak ciddi bir araştırma ile halledilebilir. Fakat yaygın bir söylentiye göre Fâtih’in naaşı, türbeden caminin mihrabı altına kadar uzanan bir dehlizin sonundaki bir mezar odasında bulunmaktadır. Burasının, aslında yerin derinliklerinde Havariler Kilisesi’nden kalma bir mahzenken türbenin inşasından sonra mezar odası olarak kullanıldığı düşünülebilir. Ayrıca bazı söylentilere göre Fâtih Sultan Mehmed’in naaşı burada tahnît edilmiş olarak durmaktadır. II. Abdülhamid, bir heyete kabrin içine inme emri verip Fâtih’in cesedinin altındaki tabutluk tabanı değiştirilmiştir.

1782’deki Cibali yangınında halkın yangından kurtardığı eşyalarını cami avlusuna yığması yüzünden buraya sıçrayan ateş türbeyi de sarmış, türbenin içi bütün eşyası ve sandukası ile birlikte yanmıştır. I. Abdüihamid tarafından türbe tamir ettirilmiş, yenilenen kapı söveleri üstüne 1199 (1784-85) tarihli bir kitâbe yerleştirilmiş, yeni sanduka ise bir Kâbe örtüsüyle örtülmüştür. Sultan Abdülaziz de 1282’de (1865-66) türbeyi tamir ettirerek iç süslemesini yeniletmiştir. Son onarımlar Mehmed Reşad zamanında (1909-1918) ve 1952-1953 yıllarında yapılmıştır. Lâleli Camii Türbesi’ndeki alçı pencerelerin taklidi olan pencereler bu sonuncu onarımda konmuştur.

Türbe sekiz köşeli bir plana göre yapılmış olup üzerini tek kubbe örtmektedir. Giriş kısmında, kapı üstündeki saçağı taşıyan iki sütunlu bir sundurması vardır. Bu bölümün üstünü örten geniş saçak geç bir devirde ilâve edilmiştir. Türbenin dış mimarisi, pencere biçimi bakımından klasik Türk yapı sanatı geleneğine bağlı görünmekteyse de sekiz köşeli esas

gövdenin köşelerini kuvvetlice destekleyen çıkıntı halindeki kare pâyeler ve bunların üzerinde binayı çepeçevre dolanan kademeli profilli silmeler barok üslûbunun açık delilleridir.

Türbenin içinde Fâtih Sultan Mehmed'den başkasına ait sanduka yoktur. Nitekim eski bir gravürde de sade bir sandukadan başka kubbesinde küçük kandillerin asılı olduğu görülür. Abdülaziz tarafından türbe yeniden döşendiğinde içi saraydan gönderilen birçok eşya ile süslendiği gibi kubbesine kristal bir avize asılmış, pencerelerine perdeler takılmıştır.

Fâtih Türbesi Türk edebiyatına, Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin 1493'te yazdığı Hevesnâme'deki "Sıfât-ı Mezâr-ı Sultân Mehemmed" adlı manzum parça ve Abdülhak Hâmid'in 1877'ye doğru yazılarak ancak 1909'da yayımlanan "Merkadi Fâtih'i Ziyaret" adlı şiiriyle girmiştir. Bu şiirin, devrin iyi bir hattatına yazdırılarak şaire de imzalatılan kopyası bir levha halinde I. Dünya Savaşı'nda törenle türbeye konmuştur.

Gülbahar Hatun Türbesi. Fâtih Türbesi'nin az ilerisinde daha küçük ölçüde olmak üzere zevcesi Gülbahar Hatun'un ayn bir türbesi bulunmaktadır. Bu da sekiz köşeli bir plana sahip üzeri kubbe ile örtülü bir yapıdır. Genel dış görünüşü klasik Türk mimarisine daha sadık bir ifadeye sahip olmakla beraber üst sıra pencerelerin yuvarlak kemerli olması, bunun da 1766 zelzelesinden sonra geniş ölçüde onarıldığını belli etmektedir. Esasen bir belgede de 1181 (1767-68) tarihinde tamirin bittiği kaydedilmekte ve bu iş için yapılan harcamalar gösterilmektedir. Gülbahar Hatun Türbesi ayrıca 1782 yangınından zarar görmüş ve aynı yıl tamir edilmiştir. Burada Fâtih Sultan Mehmed'in zevcesinden

başka bir kızı ile iki saraylının da kabri bulunmaktadır.

Nakşıdil Vâlide Sultan Türbesi. Fâtih Camii hazîresine XIX. yüzyılda II. Mahmud'un annesi Nakşıdil Sultan için büyük bir türbe ile yanında bir de sebil inşa edilmiştir. Bu eser dalgalı hatları, dışarıdan dilimli büyük kubbesi, oval pencereleri, yaprak biçimindeki kabartma süsleriyle barok üslûbunun Türk türbe mimarisindeki başarılı bir örneğidir (bk. NAKŞIDİL VÂLİDE SULTAN TÜRBESİ).

Kütüphane. Fâtih Camii ve Külliyesi'nin bir kütüphanesi de vardı. Ancak kütüphane ilk kurulduğunda müstakil bir binaya sahip değildi. İstanbul vakıf kütüphanelerinin altın devri olan XVIII. yüzyılda caminin kıble tarafına kubbeli ayn bir kütüphane binası inşa edilmiştir. Bu bina da son yıllarda çatladığından boşaltılarak içindeki kitaplar Süleymaniye Kütüphanesi'ne taşınmıştır (bk. FÂTİH KÜTÜPHANESİ). 1742'de inşa edilen kütüphanenin dış avluya açılan ve mermer merdivenlerle çıkılan kapısından başka caminin içine açılan ikinci bir kapısı vardır. Burada korunan kitapların rutubetten zarar görmemesi için pek çok benzerinde olduğu gibi yapının altında bir mahzen bulunur. Fakat bakımsızlık yüzünden kubbe ve duvarlarda gittikçe büyüyen çatlaklar bugün son derece tehlikeli bir duruma gelmiştir. Bu yüzden kütüphanenin tamiri önemli bir problem halini almış bulunmaktadır.

Medreseler. Fâtih Sultan Mehmed, şehrin fethinin hemen arkasından öğretim faaliyetlerinin sürdürülmesi için Bizans'ın en büyük manastırlarından Pantokrator Manastırı'nın keşiş odalarını medreseye çevirmiş, kilisesini de camiye dönüştürmüş ve başına çağının ileri gelen ilim adamlarından Molla Zeyrek'i tayin etmişti. Ayrıca camiye çevrilen Ayasofyanın yanında kurulan ilk medresenin idaresi de Molla Hüsrev'e bırakılmıştır. Fâtih Camii'nin iki yanındaki medreselerin yapımı 1470'te tamamlanıncaya kadar dersler bu medreselerde yapıldı. Külliyenin en değerli elemanlarını meydana getiren medreseler böylece Türkleşen İstanbul'un en önemli öğretim merkezi olarak şehirdeki üniversitenin ilk başlangıcını teşkil etti.

Caminin iki yanındaki medreselere Sahn-ı Semân adı verilmişti. Bu büyük medreselerin dışında yine iki yanlarda, arazinin meyilli olmasından dolayı daha aşağıda yer alan Tetimme denilen hazırlık medreseleri inşa edilmişti. Bunlardan Marmara tarafında olanlar, Edirnekapı yönünde uzanan Fevzipaşa caddesinin genişletilmesi sırasında bütünüyle yıktırılmış, Haliç tarafında olanların yerlerine de bir ilkokul yapılmıştır. Ancak tamamen yok edilmeden önce rölöveleri çıkarılmadığından Tetimme medreselerinin tam ve doğru planları yerine sadece tahminlere dayanan planları çizilebilmiştir. Ayrıca bu yapıların mimari özellikleri de bilinmemekte, üzerlerinin bir çatı ile örtülü olduğu tahmin edilmektedir. Büyük medreselerden Haliç tarafındakilere Bahr-i Siyah (Karadeniz), Marmara tarafındakilere Bahr-ı

Sefîd (Akdeniz) medreseleri denilmektedir. Bunlar Saraçhanebaşı'ndan Edirnekapı'ya doğru Baş Kurşunlu, Baş Çifte Kurşunlu, Ayak Çifte Kurşunlu, Ayak Kurşunlu medreseleri diye adlandırılıyordu. Bu eğitim yapılarının her biri on dokuzar hücre ve birer büyük kubbeli dershane-mescidden oluşmuştur. Taş ve tuğladan yapılmış olan bütün bu medreselerin ortalarında revaklı avlular vardır. Fâtih Külliyesinin medreseleri 1766 depreminde cami ve diğer müştemilât binaları ile birlikte büyük ölçüde zarar görmüş, dârüşşifâ ihmal edilirken medreseler cami ile beraber derhal onarılmıştır. Ancak Tetimme medreselerinin yıktırılmasından sonra toprak tabakasının cadde seviyesine kadar indirilmesi yüzünden Akdeniz medreselerinin yan duvarları tehlikeli duruma girdiğinden bunları kalın gergi demirleriyle destekleme gereği duyulmuştur. Fâtih Külliyesi'nin ayakta kalabilmiş sekiz büyük medresesi, 1955'ten itibaren zaman zaman Vakıflar İdaresi tarafından büyük ölçüde onarılarak öğrenci yurdu halinde kullanılmaktadır.

Tabhâne. Fâtih Külliyesi'nin önemli parçalarından olan tabhâne, Akdeniz tarafındaki Baş Kurşunlu Medresesi'nin ilerisinde inşa edilmiştir. Esasında misafirhane olan bu bina da bir medrese mimarisine sahip olup itinalı bir işçilikle yapılmış ve tabhâne fonksiyonu kalktıktan sonra medrese olarak kullanılmıştır. Mescid mekânının herhalde 1766'da yıkılan kubbesi 1956'dan sonra yeniden yapılmıştır. Burada ayrıca gerek külliyenin görevlilerine, gerek tabhânede kalanlara ve gerekse medreselerde barınan öğrencilere yemek çıkaran aşhane-imaret bulunuyordu. Arazinin yüksek bir yerinde inşa edildiğinden binanın altında ayrıca bir kervansaray yapılmıştı.

Dârüşşifâ. Tabhânenin simetriğinde, Karadeniz tarafındaki medreselerinin hizasında İstanbul'un Türk dönemine ait

ilk hastahanesi olan dârüşşifâ inşa edilmişti. Burası ortası açık avlulu, etrafında hücreleri olan medreseyi andırır bir yapı idi. Güney tarafında kubbeli bir mescid vardı. Arşivdeki bazı belgelere göre dârüşşifânın mütevellisi Osman Ağa, 27 Zilkade 1239 (24 Temmuz 1824) tarihli yazısı ile binanın 1160 ([1747], doğrusu 1179 [1766] olacak) zelzelesinde hayli harap hale geldiğini, metrûk halde bulunan yapının üzerindeki kurşunların eksilmekte olduğunu bildirerek bunların kaldırılmasını, dârüşşifânın da yıktırılarak arsasının satılmasını istemektedir. II. Mahmud ise dârüşşifânın

ihyâsını veya hana çevrilmesini uygun görerek Hassa mimarı Mustafa'nın bir keşif yapmasını emretmiştir. Mütevelli ile iyi uyuştuğu anlaşılan mimar raporunda, dârüşşifânın üstü ahşap çatılı otuz beş odalı bir hana dönüştürülmesinin çok masraflı olacağını ileri sürerek fazla gelir sağlamayacak bu proje yerine dârüşşifânın yıkılmasının ve ahşap evler yapılmak üzere arsanın satılmasının daha uygun olacağını bildirmiştir. Böylece dârüşşifânın hücreleri ortadan kalkmış, yalnız mihrap kısmı çıkıntı teşkil eden ve keşif planında yemekhane olarak gösterilen kubbeli mescid bırakılmıştır. Bu bölüm Demirciler Mescidi adıyla bir süre kullanılmış, hatta Paspatis tarafından eski bir Bizans kilisesi kalıntısı olduğu sanılarak öylece tanıtılmış ve bir süre yayınlara bu şekilde girmiştir. Arşivde bulunan plan, dârüşşifânın gerçek düzeniyle mahalle mescidi olan kısmını açıkça ortaya koymaktadır.

1870'lerde çizilen İstanbul planında dârüşşifânın yeri yapı adalarına bölünmüş olarak görülmektedir. Ayrıca eski fotoğraflarda mescidin büyük kubbesi de belirlidir. İstanbul'da derin izler bırakan 1894 zelzelesinde Dârüşşifâ-Demirciler Mescidi'nin önemli ölçüde harap olduğu anlaşılmaktadır. 1895'te bir harabe durumunda olan bu yapı 1908'de Çırçır, arkasından da 1918 yangınında çevredeki ahşap evlerin yanmasıyla daha da harap olmuştur. Geçen zaman içinde bir daha onarılmayan bu bölüm tamamen yok olmuş, Eski Şifâhâne ve Keresteciler sokaklarının sınırladığı parsellerde de evler yapılmıştır. Bunların aralarındaki boş arsalarda 1950'lere kadar görülebilen son duvar kalıntıları bugün yok olmuştur. Önceleri buradaki evler bütünüyle istimlâk edilerek eski temelleri üzerine dârüşşifânın ihyâ edilmesi ve burada bir Fatih Kültür Merkezi'nin yapılması tasarlanmış, fakat bu da gerçekleşmediğinden arsa ve evlerin yerine apartmanlar inşa edilmiştir. Bugün dârüşşifâdan hiçbir iz kalmamıştır.

Muvakkithâne. Çörekçi ve Boyacı kapıları arasında, Fatih Meydanı'na bakan bir yerde olan muvakkithânenin esas binasının eskiden yapıldığı ve sık sık ahşap olarak yenilendiği bilinmektedir. Sadrazam Hacı Mehmed Paşa tarafından 1163'te (1749-50) ve III. Selim zamanında (1789-1807) tamir ettirilmiş, 1918 yangınında ise tamamen yanarak ortadan kalkmıştır.

Hazîre. Fâtih Camii'nin, kıble tarafında etrafı duvarla çevrili olarak uzanan hazîresinde aralarında sivil, asker, ulemâ ve meşâyihten ünlü şahsiyetler

bulunan pek çok kişi yatmaktadır. Genellikle XIX. yüzyıla ait olan bu kabirler arasında Plevne kuşatmasının ünlü kumandanı Gazi Osman Paşa'nın da türbesi yer alır.

Kervansaray. Fâtih Külliyesi'nin kervansarayı tabhâne ile aşhane-imaretin altında bulunmaktadır. 1766 zelzelesinden sonra külliyenin zarar görmesinden endişe duyularak içi toprak doldurulmuş ve tonozu kısmen yıkılmış olan bu bölüm 1980'li yıllarda Vakıflar İdaresi tarafından temizlenerek tamir edilmiş ve cadde tarafında önüne yapılan yeni dükkânlarla birleştirilmiştir. Bu sırada kervansarayın içinde, ne işe yaradığı anlaşılmayan ve hiçbir taşıyıcı görevi bulunmayan dikili durumda kalın bir taş sütun ortaya çıkmıştır.

Çarşı (Arasta). Fâtih Külliyesi'nin güney tarafında birçok dükkândan meydana gelmiş, vakfiyelerde de adı geçen büyük bir çarşı bulunuyordu. XVII. yüzyılın ikinci yarısında yazıldıkları tahmin edilen ramazannâmelerden birinde burası, "Beş kapısı vardır ayân / Ehl-i dilden olmaz nihân / Dükkânları kâgir bina / Cedîd oldu öyle seyrân" mısraları ile anlatılır. İçlerinde saraç esnafı yerleştiğinden Saraçlar, Kavaflar çarşısı veya Saraçhane olarak adlandırılan bu çarşıya ait dükkânlar XX. yüzyılın başlarında oldukça eksilmesine rağmen birçok dükkân gözü hâlâ duruyordu. 1918'de büyük Fatih yangınından sonra bunlar da ortadan kalktığından külliyenin evvelce oldukça geniş bir alanı kapladığı eski bir şehir planından anlaşılan çarşısından bugün pek bir şey kalmamıştır. Ancak günümüzde Saraçhanebaşı mahallesinde Dülgerzâde Camii'ne komşu kâgir tonozlu bir iki dükkân hücresinin bu çarşının son kalıntıları olduğu sanılmaktadır.

Hamam. Külliyenin güney tarafında bir de hamam yapılmıştı. Burada arazi çevreye nazaran daha derin olduğundan ve hamam bu çukurun içinde bulunduğundan "Çukur Hamam" olarak adlandırılmıştır. 1766 depreminde büyük ölçüde zarar gören hamam daha sonra tamir edilmediğinden başka maksatlarla kullanılmış ve zamanla harap olmuştur. Gh. Texier ancak uzun aramalardan sonra hamamı bulabilmiş ve tam doğru olmayan bir planını çizerek yayımlamıştır. Çok büyük ve oldukça süslü bir yapı olduğu anlaşılan Çukur Hamam bu tarihten sonra o derece tahribe uğramıştır ki İstanbul hamamları hakkında bir kitap yazan H. Glück 1917 yılında bu yapının en ufak bir izini bile bulamamıştır (bk. ÇUKUR HAMAM).

Fâtih Camii ve Külliyesi’nin İstanbul’un şiddetli her zelzelesinden zarar görmesi sağlam bir zemin üzerine oturmadığını gösterir. Tetimme medreseleri gibi ona destek olacak bazı unsurların ortadan kalkması da yapıya zarar vermiştir. İstanbul’un fethinden sonra kurulan bu ilk büyük selâtin külliyesinin bugün pek çok parçasının eksilmiş durumda olması şehrin Türk devri tarihi bakımından büyük bir kayıptır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 8; a.mlf., Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadikatü’l-cevâmi‘ (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 30; Lutfî, Târih, II, 63; Ch. Texier - P. Pullan, Byzantine Architecture, London 1864, s. 162-164, lv. LVII; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinoples, Berlin 1909-12, s. 57; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 215; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 31-37; Tahsin Öz, Zwei Stiftungsurkunden des Sultan Mehmet II Fatih, İstanbul 1935; Fatih Mehmet II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü),

Ankara 1938; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 35-38; a.mlf., Fatih’in Mimarlarından Azadlı Sinan (Sinan-ı Atîk), İstanbul 1953; Muzaffer Gökmen, Fatih Medreseleri, İstanbul 1942; Osman Nuri Ergin, Fatih İmareti Vakfiyesi, İstanbul 1945; A. Süheyl Ünver, İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1946; a.mlf., Fatih Külliyesi Camii (1470-1765), İstanbul 1953; a.mlf., “Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler”, Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1975, s. 241-242; a.mlf., “Fatih Darüşşifası”, Tıp Dünyası, İstanbul 1932; a.mlf., “Fatih Külliyesine Ait Diğer Mühim Bir Vakfiye”, VD, I (1938), s. 39 vd.; a.mlf., “İstanbul’un Zabtından Sonra Türklerde Tıbbî Tekâmüle Bir Bakış”, a.e., s. 71 vd.; a.mlf., “Fatih Darüşşifasının Plânı Nasıl Bulundu?”, Cumhuriyet, İstanbul 3 Ağustos 1942, s. 2; Semavi Eyice, Istanbul petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1953, s. 76-77; a.mlf., “Demirciler ve Fatih Darüşşifası

Mescidleri", TD, I (1950), s. 357-378; a.mlf., "Demirciler ve Fatih Darüşşifası Mescidleri Hakkında Yeni Bazı Notlar", a.e., VI/9 (1954), s. 175-186; a.mlf., "Çukur Hamam", DİA, VIII, 385-387; Robert Anhegger, "Beiträge zur Frühosmanischen Baugeschichte, III-Zum Problem der alten Fatih-Moschee in Istanbul", Zeki Velidî Togan'a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 327-329; a.mlf., "Eski Fatih Camii Meselesi", TD, VI/9 (1954), s. 145-160; Fâtih Aşhânesi Tevzi'nâmesi (nşr. A. Süheyl Ünver), Ankara 1953; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954, s. 32; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 121-131; Ayverdi, Osmanlı Mimarîsi III, s. 356-406; a.mlf, "Yine Fâtih Câmii", TD, VII/10 (1954), s. 103-116; a.mlf., "İlk Fatih Camii Hakkında Yeni Bir Vesika", VD, VI (1965), s. 63-68; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 405-411; A. Gabriel, "Les mosquées de Constantinople", Syria, VII, Paris 1926, s. 382-385; Mehmet Ağaoğlu, "Die Gestalt des alten Mehmediye in Konstantinopel und ihr Baumeister", Belvedere, XLVI, Wien 1926, s. 83-94 Türkçesi, "Fatih Camiinin Şekli Aslisi ve Türk Sanatı Mimarisindeki Mevkii", HM, II/45 (1927); a.mlf., "The Fatih Mosque at Constantinople", The Art Bulletin, XII, New York 1930, s. 179-195; K. Wulzinger, "Die Apostelkirche und die Mehmediye zu Konstantinopel", Byzantion, VII, Bruxelles 1932, s. 7-39; H. Kurdian, "The Builders of the Fatih Mosque: Christodulos or Sinân", JRAS (1937), s. 109-113; H. Baki Kunter - Â. Saim Ülgen, "Fatih Camii", VD, I (1938), s. 91-102 (aynı yazı kitap halinde: Fatih Camii ve Bizans Sarnıcı, İstanbul 1939); Sedat Çetintaş, "Fatih Darüşşifasında Musiki Tedavisi Var mıydı?", Tanin, İstanbul 24 Mart 1946, s. 5, 7; Muzaffer Erdoğan, "Son İncelemelere Göre Fatih Camii'nin Yeniden İnşası Meselesi", VD, V (1962), s. 161-192; Ömer Lûtfi Barkan, "Fatih Câmii ve İmareti Tesislerinin 1489-1490 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları", İFM, XXIII/1-2 (1962-63), s. 297-341.

Semavi Eyice

FATİH-HARBİYE

Peyami Safa’nın (ö. 1961), bir aşk teması etrafında Türkiye’de Doğu-Batı çatışmalarını ele aldığı romanı.

Peyami Safa’nın edebî mahiyetteki on bir romanından yayın sırasına göre yedincisidir. Bu durumda eser roman tekniği bakımından arzu ettiği hedefe yaklaştığı üçüncü devre romanları arasına girmektedir.

Romanda olaylar Cumhuriyet’in ilk yıllarında İstanbul’da, Batılılaşma ve devrimler süreci içinde, muhtemelen 1925-1930 yılları arasında geçer. Yedi yıllık mahalle arkadaşlıkları zamanla aşka dönüşen Neriman ve Şinasi Dârülelhan’da Türk mûsikisi bölümü öğrencisidirler. Her ikisi de muhafazakâr bir çevrede yetişen iki genci bu çevre birçok özelliğiyle birbirine bağlamıştır. Ancak Neriman bir süre sonra yine Dârülelhan’dan alafranga mûsiki tahsili yapan daha modern bir gence, Macit’e ilgi duymaya başlar. Bu ilgi zamanla onu bütün eski değerlerden nefrete ve Avrupaî bir yaşayışa özenmeye sürükler. Babası Faiz Bey ise kızının gitgide değiştiğini farkederek bir an evvel Şinasi ile evlenmesini istemektedir.

Neriman’ı Şinasi ile Macit arasında seçim yapma mecburiyetinde bırakan sebep, Macit’in onu Beyoğlu’nda verilecek bir baloya çağırması olmuştur. Roman biraz da bu baloya gidip gitmeme tereddütleri etrafında döner. Şinasi, Neriman’ı düşmek üzere olduğunu hissettiği alafranga hayattan uzaklaştırmak için güvendiği dostu Ferit’le beraber çare ararken Neriman balo hakkında danışmak üzere Şişli’de oturan akraba kızlarının apartmanına gider. Konuşma arasında onlardan şahit oldukları bir facianın hikâyesini dinler. İstanbul’da Beyoğlu’nun arka sokaklarında bir Beyaz Rus gitarcı ile yaşayan bir Rus kızı, bir gün gönlünü zengin bir Rum’a kaptırarak ilk sevgilisinden yüz çevirmiş, ancak mesut olamayınca eski sevgilisine de dönememiş ve sonunda terkedilmiş bir durumda kalınca kurtuluşu intihar etmekte bulmuştur. Neriman’ın iç düğümleri bu hikâye ile çözülmeye başlar, olayın kendi hayatı ile benzerliklerini düşünür. Dönüşte Şişli’den bindiği tramvay Fatih’e doğru yaklaştıkça o da Macit’ten, onun samimiyetsiz, yapmacık tavırlarından, en önemlisi de teklif ettiği hayat

tarzından uzaklaşır. O akşam Ferit'in evinde Şinasi'nin ve Faiz Bey'in de bulunduğu, mûsiki ve medeniyetler üzerinde gelişen bir sohbet faslı Neriman'ı yeniden Şinasi'ye ve eski tabii hayatına döndürür.

Fatih-Harbiye, Berna Moran'ın Peyami Safa romanları için ileri sürdüğü şemaya uygun olarak dört kişilik bir karakter grubu gösterir: Yanlış Batılılaşma özentisi içinde bir genç kız (Neriman), Doğu'nun olumlu değerlerine sahip genç adam (Şinasi), onunla rekabeti oluşturan alafranga, zengin ve havai erkek (Macit) ve yazarın fikirlerini temsil eden, kültürlü, konuşmalarıyla ikna edici bir şahsiyet (Ferit). Bütün roman, muhafazakâr Doğu'yu temsil eden Fatih ile alafrangalığın sembolü Harbiye semtleri arasındaki tezat üzerine kurulmuştur. Bu tezat romanda açıkça görülen ve yer yer kahramanları tarafından tartışma konusu da yapılan diğer zıtlıkları çağrıştırın Konak-apartman, sokak-cadde, kahvehane-pastahane, kedi-köpek, hacıyağı-parfüm, Doğu ve Batı mûsikisi gibi. Neriman, Şinasi ve Macit'in Dârülelhan öğrencisi olmaları, özellikle mûsikinin romanda Doğu-Batı çatışmasının esas temasını teşkil etmesine sebep olmuştur. Neriman önce alaturka mûsikiden nefret ederek Şinasi'den uzaklaşmış, ancak yine aynı yoldan ona dönmüştür.

1931'de yayımlanan Fatih-Harbiye, Dokuzuncu Hariciye Koğuşu'ndan sonra Peyami Safa'nın en çok basılan romanlarındandır (13. bs., İstanbul 1993). 1943'te Almanca'ya tercüme edilmiş, 1992'de de televizyon dizisi haline getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cahit Sıtkı Tarancı, Peyami Safa: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1940, s. 17-19; Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1983, s. 185-199; Mehmet Tekin, Peyami Safa'nın Roman Sanatı ve Romanları Üzerine Bir Araştırma, Konya 1990, s. 61-72; a.mlf., "Fatih-Harbiye", TDEA, III, 164-165.

M. Orhan Okay

FÂTİH KÜTÜPHANESİ

Fâtih Sultan Mehmed'in kendi adıyla anılan külliyede kurduğu kütüphane.

Fâtih Külliyesi Receb 875'te (Aralık 1470) tamamlandığında Fâtih Sultan Mehmed bu külliyenin bünyesinde yer alan sekiz medresenin dördünde (Sinobiyye, Şeyhiyye, Muslihuddin ve Kāsımiyye) birer kütüphane kurmuştur. Külliyeye ait ilk vakfiyede, dört medreseye vakfedilen kitapları muhafaza için günlük 5 akçe ücretle dört hâfız-ı kütübün tayin edildiği belirtilmektedir. Bu dört medreseye vakfedilen kitapların listesi, aynı vakfiyenin Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan diğer bir nüshasının arka yüzünde kayıtlı olup bu listede yer alan kitap sayısı 300 civarındadır. Daha sonraki bir tarihte ve büyük ihtimalle II. Bayezid'in saltanatının ilk yıllarında bu dört kütüphane bir araya getirilmiş, ayrıca Ayasofya ve Zeyrek medreselerinde bulunan kitaplar da getirtilerek hepsi caminin içindeki dolaplara konulmuştur. II. Bayezid tarafından 887 (1482) yılında hazırlatılan bu külliyenin Arapça vakfiyesinde, mescidin batısında medreselerdeki müderris ve talebeler için bir yer yapıldığından, buraya konulan kitapları korumak için günlük 6 akçe ücret alacak bir hâfız-ı kütüble günlük 4 akçe ücret alacak bir kâtib-i kütübden söz edilmekte ve her ikisinde aranılacak vasıflarla yapacakları görevler belirtilmektedir. Fâtih Kütüphanesi'nin bu iki dönemi bazı araştırmacılar tarafından yanlış değerlendirilerek Fâtih Külliyesi içinde Fâtih Sultan Mehmed tarafından külliyedeki medreselerde ve camide ayrı ayrı kütüphanelerin kurulduğu ileri sürülmüştür (Ünver, s. 51; Şehsuvaroğlu, s. 29; Baltacı, s. 351; Cunbur, VI/4, s. 7-9; Emsen, IX/1-2, s. 16-17). Fâtih Külliyesi'nin 894-895 (1489-1490) yıllarına ait muhasebe bilançolarında sadece camideki kütüphane görevlilerinden söz edilmiş, medreselerde ise kütüphaneyle ilgili hiçbir personele yer verilmemiştir. Hoca Sâdeddin, Fâtih Camii Kütüphanesi'nden bahsederken okuyucuların nöbetleşe okuma zahmetinden kurtulmaları için vakfedilen kitaplardan çoğunun birden fazla nüshası bulunduğunu belirtir (Tacü't-tevârîh, I, 580). Kütüphane katalogu incelendiğinde de bazı eserlerin birkaç nüshası olduğu görülmektedir. Bu durum, dört medreseden gelen kitapların bir yerde toplanması sonucunda ortaya çıkmış olmalıdır (konunun geniş bir tartışması için bk. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II,

s. 23-27).

Çeşitli kayıtlardan, camiye naklinden sonra bu kütüphaneye birçok kişinin kitap bağışında bulunduğu, bu arada vüzerâdan Hasan Paşa'nın, Kâbilîzâde'nin, Hatibzâde'nin, Musannifek'in, Alâiyeli Muhyiddin'in ve Mîşeved Acem'in çok sayıda kitap vakfettiği anlaşılmaktadır. Fâtih Camii Kütüphanesi'nin II. Bayezid döneminde hazırlanmış bir katalogunda kütüphanede mevcut kitap sayısı 1241 olarak verilmektedir (Erünsal, Erdem, Aydın Sayılı Armağanı [baskıda]). Kanûnî Sultan Süleyman devrinde, 21 Rebîülâhir 968 (9 Ocak 1561) tarihinde Semâniye müderrislerinden Hacıhasanzâde Muhammed b. Hızır tarafından hazırlanan başka bir katalogda ise kütüphanedeki kitap sayısının 1770'e ulaştığı görülmektedir. Bu dönemde kütüphaneye Şeyhzâde ve Halebîzâde çok sayıda kitap vakfetmiştir. Kütüphane iki asır boyunca cami içinde hizmet vermiş ve bazı belgelerden anlaşıldığına göre de oldukça iyi korunmuştur. Receb 1155 (Eylül 1742) tarihinde yapılan bir sayımda bu dönemde kütüphaneden sadece 110 kitabın kaybolduğu anlaşılmıştır (Fâtih Camii Kütüphanesinin 1155 Tarihli Sayım Defteri, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 244).

I. Mahmud, Fâtih Camii'nin kıble duvarı bitişiğinde yaptırdığı müstakil kütüphane binasına cami içindeki kitapları naklettiği gibi kütüphaneyi de yeniden teşkilâtlandırmış ve yeni bir çalışma düzeni getirilmiştir. Yeni düzenleme ile kütüphanedeki hâfız-ı kütüb sayısı altıya çıkarılmış ve ayrıca bir kâtib-i kütüb tayin edilmiştir. Kütüphanenin korunması ve temizliği için iki bevvâb ile iki ferrâş görevlendirilmiştir. Tarihçi İzzî, 26 Rebîülevvel 1155 (31 Mayıs 1742) tarihinde büyük bir merasimle açılan yeni kütüphanenin "ol semtin talebe-i ulûmunu dahi mesrûr u ihyâ buyurduğunu" nakleder (Târih, vr. 219b). Padişahın, devlet adamlarının ve önde gelen ulemânın katıldığı açılış merasimi, öğle namazının kılınmasının ardından Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hatmiyle başlamış ve dualar, hadis dersi ve vaazla sona ermiştir. Merasimin ardından kütüphane görevlilerine, ulemâya samur kürkler giydirilmiş ve fakirlere ihsanlarda bulunulmuştur. Kuruluş tarihinde kütüphaneye I. Mahmud az sayıda kitap vakfetmişse de sonradan yaptığı bağışlarla burada zengin bir koleksiyon meydana getirmiştir. Başlangıçta 2000 kitaplık bir koleksiyona sahip olan kütüphane daha sonraki tarihlerde yapılan bağışlar, Şehzade Mehmed Camii'nden ve Galatasaray

Kütüphanesi'nden getirilen kitapların ilâvesiyle oldukça zenginleşmiştir. 1248'de (1832) yapılan bir sayımda kütüphanedeki kitap mevcudu 5500 cilt olarak tesbit edilmiştir (Mahmud'un Fâtih Kütüphanesi Kataloğu, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 252; TSMA, nr. D 3310).

Fâtih Kütüphanesi Cumhuriyet döneminde de uzunca bir süre I. Mahmud'un yaptırdığı binada varlığını sürdürmüş, ancak 1956 yılında kütüphane binasında meydana gelen bazı çatlaklar dolayısıyla Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Burada korunan Fâtih Kütüphanesi'nde 5219 yazma ve 319 basma eser bulunmaktadır. Yazma eserlerden 4399'u Arapça, 437'si Türkçe ve 383'ü Farsça, basma eserlerin ise 166'sı Arapça, 143'ü Türkçe, 10'u Farsça'dır.

BİBLİYOGRAFYA

Fâtih Külliyesi Vakfiyesi, Türk-İslâm Eserleri Müzesi Ktp., nr. 2182, 2202, BA, Ali Emîrî, Fâtih Devri, nr. 70, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlases Koleksiyonu, nr. 242; Fâtih Camii Kütüphanesi'nin 968 Tarihli Kataloğu, TSMA, nr. D 9559; Fâtih Camii Kütüphanesi'nin 1155 Tarihli Sayım Defteri, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 244; I. Mahmud'un Fâtih Kütüphanesi Kataloğu, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 242, 243, 252, Türk-İslâm Eserleri Müzesi Ktp., nr. 2216, TSMA, D 3310; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 580; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 219b; Hammer, HEO, III, 296; Tahsin Öz, Zwei Stiftungsurkunden des Suttan Mehmed II. Fâtih, İstanbul 1935, s. 14-15, 119-120; Fâtih Mehmet II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938; Osman Ergin, Fâtih İmareti Vakfiyesi, İstanbul 1945, s. 13-37; A. Süheyl Ünver, İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fâtih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1946, s. 51; Bedii N. Şehsuvaroğlu, İstanbul'da 500 Yıllık Sağlık Hayatımız, İstanbul 1953, s. 29; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 69-70; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 351; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 23-27, 93-95, 198, 219-225; a.mlf., "Fâtih Camii Kütüphanesine Ait En Eski Müstakil Katalog", Erdem, Aydın Sayılı Armağanı (baskıda); Müjgân Cunbur, "Fâtih Devri Kütüphaneleri ve

Kütüphaneciliği”, TKDB, VI/4 (1957), s. 7-9; Şemim Emsen, “Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Türkiye Kütüphanelerinin Tarihçesi”, a.e., IX/1-2 (1960), s. 16-17; Ömer Lütfî Barkan, “Fâtih Camii ve İmareti Tesislerinin 1489-1490 Yıllarına Âit Muhasebe Bilançoları”, İFM, XXIII/1-2 (1962-63), s. 312.

İsmail E. Erünsal

FÂTİH MEDRESELERİ

(bk. SAHN-ı SEMÂN).

FÂTİH MİLLET KÜTÜPHANESİ

(bk. MİLLET KÜTÜPHANESİ).

FÂTİH PAŞA CAMİİ

Diyarbakır'da Anadolu Türk mimarisinin gelişiminde önemli yeri olan bir Osmanlı camii.

Halk arasında kurşun kaplı kubbelerinden ötürü Kurşunlu Cami adıyla da tanınan cami, surların kuşattığı eski şehrin doğu kesiminde ve İçkale'nin yakınındadır. Diyarbakır'ı fetheden Osmanlı ordusunun kumandanı olduğu için Fâtih Paşa lakabıyla anılan ilk Osmanlı valisi Bıyıklı (İmrahor) Mehmed Paşa tarafından 922-927 (1516-1521) yılları arasında yaptırılmıştır. Şehirdeki ilk Osmanlı eseridir; çevresinde yer alan, medrese ve hamam olmaları muhtemel harap yapılarla ve önündeki baniye ait türbe ile birlikte bir külliye meydana getirir. Kitâbeli dış kapı 1819'da yıkılmış, Cumhuriyet döneminde geçirmiş olduğu onarımlar sırasında harim duvarlarını belirli bir yüksekliğe kadar kaplayan çiniler sökülmüş, bu arada üst yapıyı oluşturan unsurlar da klasik üslûpta kalem işleriyle bezenmiştir.

Cami kare planlı (19, 5 x 19, 5 m.) bir harim, harimin kuzeydoğu ve kuzeybatı köşelerinde yer alan kare planlı (5, 2 x 5, 2 m.) birer tabhâne (zâviye) ve kuzey cephesi boyunca uzanan yedi birimli bir son cemaat yerinden meydana gelmektedir. Son cemaat yerinde ve harimin üzerindeki merkezî kubbenin kasnağında özenli bir kesme taş işçiliği uygulanmış, buna karşılık harimin doğu, batı ve güney cephelerinde moloz taşlardan oluşan özensiz bir örgüyle yetinilmiştir. Tasarımı ve oranlarıyla caminin bütünü gibi klasik Osmanlı üslûbunu yansıtan son cemaat yeri mimari ve bezeme ayrıntılarında yerel özellikler gösterir. Süslemesiz, yalın başlıklarla donatılmış sütunları birbirine ve harimin kuzey duvarına bağlayan sivri kemerlerle bunların arasında kalan yüzeylerde almaşık tarzda beyaz ve siyah taş kullanılmış, mukarnaslı bir saçak silmesinin taçlandırdığı revakta kemerlerin aralarına madalyonlar yerleştirilmiştir. Benzerlerine yine Diyarbakır'daki Akkoyunlu dönemine ait Şeyh Safâ Camii'nde (XV. yüzyıl ortaları) rastlanan bu madalyonlar alternatif olarak yuvarlak ve damla biçiminde tasarlanmış, içleri geometrik oymalarla doldurulmuştur. Kare planlı (4, 5 x 4, 5 m.) revak birimleri, sekizgen prizma biçiminde çok basık kasnaklar üzerine oturan pandantifli kubbelerle örtülmüş, mihraptaçkapı

eksenindeki kubbenin kasnağı diğerlerinden biraz daha yüksek tutulmuştur.

Kuzey duvarının ekseninde yer alan taçkapı, son cemaat yerinin süslü cephesiyle tezat teşkil eden yalın bir tasarıma sahiptir ve cepheden hafifçe dışarı taşırılmış sivri kemerli bir eyvanla bunun içindeki basık kemerli giriş açıklığından meydana gelir. Eyvanın dış köşeleri sütunçelerle yumuşatılmış, yan yüzlerine de dilimli sivri kemerleri olan küçük birer niş oturtulmuştur. Taçkapı ile harimden son cemaat yerine açılan pencerelerin arasında almaşık tarzda siyah ve beyaz taşlarla yapılmış birer küçük mihrap bulunmaktadır.

Harim, bir orta kubbe ve dört yarım kubbeden oluşan üst yapısı ile Anadolu Türk mimarisinde merkezî planlı cami tasarımının önemli bir aşamasına işaret eder. Yaklaşık 9 m. çapındaki kubbeyi taşıyan sivri kemerler kare kesitli dört payeye basmakta ve kubbe kemerlerinin üzengi hizasına kadar yükselen ikişer kemer pâyeleri duvarlara bağlamaktadır. Onaltıgen bir kasnağın üzerine oturan kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Kasnakta, yüzlerden birer tanesi atlanarak sekizine sivri kemerli ve alçı revzenli pencereler açılmıştır. Kubbeyi dört taraftan kuşatan yarım kubbelerin köşeleri eksedralarla donatılmıştır. Harimin köşelerinde, pâyeleri duvarlara bağlayan kemerlerle duvarların arasında kalan kare planlı mekân birimleri tromplu birer kubbe ile örtülüdür. Harimin pencereleri, klasik Osmanlı üslûbundaki düzene uygun olarak düşey eksenler üzerine ikili ve üçlü gruplar halinde yerleştirilmiştir. Alt sıradaki pencerelerin sivri hafifletme kemerleriyle taçlandırılan kesme taş söveli dikdörtgen açıklıkları demir parmaklıklarla, sivri kemerli tepe pencereleriyle mihrabın üzerindeki filgözü pencereler de alçı revzenlerle donatılmıştır. Mihrap ve minber genel hatlarıyla klasik üslûbu yansıtmakta, ancak mihrabın siyah ve beyaz taşlarla örülmüş olan dilimli sivri kemeriyle minberin köşk kısmı bu unsurlara yerel bir çeşni katmaktadır. Kubbeleri, yarım kubbeleri ve pandantifleri süsleyen son onarıma ait kalem işleri klasik üslûbun alışılagelmiş şemalarını ve motiflerini sergilemekte, bu arada kubbe eteğinin de yer yer mukarnaslı silme parçaları ile dolgulanmış olduğu görülmektedir.

Tromplu kubbelerin örttüğü tabhâne birimleri son cemaat yerine birer kapı ve pencere ile açılmakta, yine bu cephede

yer alan birer tepe penceresinden başka harime komşu duvarlarla yan duvarlara da ikili pencere gruplarının yerleştirilmiş olduğu görülmektedir; basık kemerli tabhâne girişleri dikdörtgen çerçeveler içine alınmışlardır. Kuzeybatıdaki tabhâne birimine bitişik olan minare kare tabanlı bir kaide üzerinde yükselir; sivri bir hafifletme kemerinin taçlandırdığı basık kemerli kapısı kuzeye açılmaktadır. Köşeleri üçgen yüzeylerle pahlanmış ve mukarnaslı bir bilezikle donatılmış olan kürsüyü silindir biçimindeki bezemesiz gövde ile mukarnas dolgulu şerefe takip etmekte ve minare kurşun kaplı konik bir ahşap külâhla son bulmaktadır. Bıyıklı Mehmed Paşa Türbesi'nin sekizgen prizma biçiminde kubbeli bir yapı olduğu, duvar örgüsünde caminin son cemaat yeri revakındaki gibi beyaz ve siyah taş sıralarının kullanıldığı günümüze kalan izlerden belli olmaktadır. Caminin batısında yer alan 993 (1585) tarihli Özdemiroğlu Osman Paşa Türbesi de yaklaşık aynı özellikleri sergiler.

Fâtih Paşa Camii bir taraftan, bağımsız girişlerin büyük ölçüde harimden soyutladığı küçük boyutlu tabhâne birimleriyle erken dönem Osmanlı mimarisinin zâviyeli cami geleneğinin sonuna işaret ederken diğer taraftan da XVI. yüzyıl başlarına ait Elbistan Ulucamii ile birlikte, Türk İslâm mimarisinin başlangıcındaki Karahanlı döneminde ilk belirtileri görülen merkezî planlı cami tasarımının yarım kubbelerin devreye girdiği önemli bir aşamasını temsil etmekte, ayrıca merkezî kubbe etrafında dört yarım kubbeli şemanın en başarılı uygulamasını teşkil eden İstanbul Şehzade Camii'nin öncülerinden biri olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 34, 199-200; Basri Konyar, Diyarbekir Kitabeleri, Ankara 1936, II, 146; Basri Günkut, Diyarbekir Tarihi, Diyarbakır 1937, s. 119; Usman Eti, Diyarbakır, Diyarbakır 1937, s. 67; A. Gabriel, Voyages archeologiques dans la Turquie orientale, Paris 1940, s. 199; K. Baykal - S. Suver, "Diyarbakır Şehri", Broşür, Diyarbakır 1942, s. 73; E. Diez, Türk Sanatı (trc. Oktay Aslanapa), İstanbul 1955, s. 303; K. Erdmann, Zur Türkischen Baukunst Seldschukischer and Osmanischer Zeit

(İstanbuler Mitteilungen, sy. 8, Tübingen 1958'den ayrı basım), s. 32; Osman Yalçın, Diyarbakır, İstanbul 1959, s. 15; Şevket Beysanoğlu, Kısaltılmış Diyarbakır Tarihi ve Âbideleri, İstanbul 1963, s. 129; Adil Tekin, Diyarbakır, İstanbul 1971, s. 49; Metin Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarisi, İstanbul 1971, s. 65-69, 175-176, 260-263; a.mlf., "Hacı Hamza'daki Türk Eserleri", Anadolu Sanatı Araştırmaları, II, İstanbul 1970, s. 128; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1976, s. 178-179; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 247; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 152-154; Sedat Çetintaş, "Anadolu'da Sanat Tetkikleri", Cumhuriyet, İstanbul 21 Mayıs 1937, s. 5; K. Baykal, "Fatih Paşa Camii ve Minareleri", Karacadağ, I/5, Diyarbakır 1939, s. 11-13; a.mlf., "Osmanlıların Diyarbakır'a Gelmeleri Bazı Vesikalar", a.e., IV/39 (1941), s. 233-235; Semavi Eyice, "Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", İFM, XXI/1-4 (1963), s. 47; Ara Altun, "Dört Yarım Kubbeli Cami Plan Şemasının Kaynakları Hakkındaki Görüşler Üzerine", TKA Dr. Emel Esin'e Armağan, XXIV/1 (1986), s. 1-5.

M. Baha Tanman

FÂTİH SULTAN MEHMED

(bk. MEHMED II).

FÂTİH TETİMMELERİ

Sahn-ı Semân medreselerine talebe yetiştirmek üzere kurulan orta öğretim seviyesindeki sekiz medreseye verilen ad

(bk. SAHN-ı SEMÂN).

FÂTİHA SÛRESİ

سورة الفاتحة

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk sûresi.

Mekke devrinin ilk yıllarında tamamı bir defada inmiştir (Vahidî, s. 19-20; Zerkeşî, I, 207; Süyûtî, I, 30, 34; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, I, 88-89). Bazı kaynaklarda Medine döneminde, yahut önce Mekke'de namazın farz kılındığı esnada, sonra da Medine'de kıblenin tahvili sırasında olmak üzere iki defa nâzil olduğuna dair rivayetlere yer verilmişse de bunlara itibar edilmemiştir (Vahidî, s. 19-20; Fahreddin er-Râzî, I, 177; Süyûtî, I, 35, 43; Âlûsî, I, 33). Fâtiha'nın Mekkî oluşunun iki önemli delili vardır. Bunlardan biri, Mekkî olan Hicr sûresinde, "Biz sana tekrarlanan yediyi (es-seb'u'l-mesânî) ve Kur'ân-ı azîm'i verdik" meâlindeki âyettir (15/87). Genellikle bu âyette geçen "es-seb'u'l-mesânî" ile Fâtiha'nın kastedildiği kabul edilmektedir (Buhârî, "Tefsîr", I/1; Vâhidî, s. 19-20; Fahreddin er-Râzî, I, 177; Şevkânî, I, 15). İkinci delil de beş vakit namazın Mekke döneminde farz kılınmasıdır. Hz. Peygamber'in, "Fâtiha sûresi (Fâtihatü'l-kitâb) okunmadıkça hiçbir namaz sahih olmaz" meâlindeki hadisinin (Dârimî, "Ṣalât", 36; İbn Mâce, "İḳāme", 11; Tirmizî, "Mevâḳīt", 69, 115, 116) gereği olarak farz kılındığı günden beri namazlarda Fâtiha sûresi okunmaktadır. Ayrıca kaynaklarda Hz. Ali'nin. "Fâtihatü'l-kitâb arşın altındaki bir hazineden Mekke'de nâzil oldu" şeklinde bir sözü yer almaktadır (Vâhidî, s. 19-20; Süyûtî, I, 34-35; Şevkânî, I, 14). Sûrenin fâsıla*sı (م ‘ن) harfleridir.

Fâtiha "açmak, açıklığa kavuşturmak, sıkıntı ve meşakkati gidermek, başlamak" anlamındaki feth kökünden türemiş bir isim olup hâtimenin zıddı olarak "bir şeyin evveli, baş tarafı, başlangıcı, giriş" mânasında kullanılır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ftḥ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ftḥ" md.). "Fâtihatü'l-kitâb" tamlamasının kısaltılmış şekli olan Fâtiha Kur'ân-ı Kerîm'in ilk sûresi ve bir bakıma onun önsözü olduğu için bu adı almıştır. Kur'an'ın tertibi ve yazılması

itibariyle birinci sûre olması yanında ayrıca namazdaki kıraat rüknünün yerine getirilmesine bu sûre ile başlandığı ve nihayet bir bütün olarak indirilmiş sûrelerin de ilki olduğu için ona bu ismin verilmiş olduğu düşünülebilir.

Elhamd (halk ağzında Elham) Fâtiha sûresinin Türkçe'deki en meşhur adı olup "Sûretü'l-hamd" tamlamasının kısaltılmış şeklidir. Bu adlandırma, sûrenin ilk kelimesi olan "el-hamd" lafzından veya sûrenin bütünüyle hamd mânasını taşımasından kaynaklanmış olmalıdır. Fâtiha'nın çeşitli özelliklerini ifade eden daha başka isimleri de vardır. Âlûsî bunları yirmi ikiye kadar çıkarmıştır (Rûḥu'l-meʿânî, I, 34). Ümmü'l-Kur'ân (Kur'ân'ın aslı, özü), ümmü'l-kitâb, esas (temel kaynak), vâfiye (tam, bütün), kâfiye (yeterli), kenz (hazine), es-seb'u'l-mesânî (namazların her rek'atında ve çeşitli vesilelerle tekrarlanan yedi âyet), şükr, dua, şâfiye (şifa veren) bu isimlerden bazılarıdır (Taberî, I, 107-110; Âlûsî, I, 34; Elmalılı, I, 5-6).

Fâtiha'nın âyet sayısının yedi olduğu hususunda ittifak bulunmakla birlikte başındaki besmelenin sûreye dahil olup olmadığı ihtilaflıdır. Şâfiîler'e göre Fâtiha'nın birinci âyeti besmeledir; son âyeti ise''صراط الذين أنعمت عليهم'' ile başlar, ''ولا الضالين'' ile biter. Hanefîler'e göre besmele Fâtiha'ya dahil değildir; birinci âyet ''الحمد لله رب العالمين'', son âyet ise ''غير المغضوب عليهم'' dir. Sonunda söylenen "âmin" sözü Fâtiha'dan bir kelime olmadığı gibi Kur'an'dan bir âyet de değildir.

Fâtiha sûresi, hamdin âlemlerin rabbi Allah'a ait ve mahsus olduğunu bildiren âyetle başlar. Bu âyet, Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûl sebeplerinin başında yer alan tevhidi ifade ve ilân etmektedir (Reşîd Rızâ, I, 36). Endülüslü müfessir İbn Cüzey de Fâtiha'nın ilk âyetindeki "rabbi'l-âlemîn" terkibinin tek başına tevhid akîdesini dile getirdiğini, başındaki "el-hamdü lillâh" ile birlikte ele alındığında ise âyetin kelime-i tevhidden daha kapsamlı bir mâna taşıdığını söyler (Kitâbü't-Teshîl, I, 57). Bu âyeti Allah'ın esirgeyen ve bağışlayan (rahman ve rahîm), aynı zamanda din gününün sahibi ve hükümranı olduğunu ifade eden övgü âyetleri takip eder. Allah'ın sonsuz merhametini ve yüce kudretini bildiren giriş niteliğindeki hamd ve senâ âyetlerinin ardından bu yüce kudret sahibi karşısında insanoğlunun durumunu belirleyen âyet gelir. "Biz ancak sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz" meâlindeki bu âyetle üçüncü şahıstan

ikinci şahsa geçilir. İltifat sanatı denilen bu geçiş sadece edebiyat bakımından ifadeye bir incelik ve güzellik kazandırmakla kalmaz, aynı zamanda kulun dindarlığı açısından da çok önemli bir gerçeği dile getirir. Çünkü kişinin mümin bir kul sayılması, ilâhî otoriteye kendi istek ve iradesiyle teslim olduğunu ikrar etmesine bağlıdır. İnsanın kulluğu bu otoriteyi baskı zoruyla değil gönüllü olarak kabullenmiş olmasıyla bir anlam ve değer kazanır.

Sûrede Allah'tan nelerin isteneceği, ayrıca istemenin usul ve âdabı da öğretilmektedir. Buna göre istemenin şartları önce ne istediğini bilmek, sonra ona gerçekten ihtiyacı olduğunu belirtmek, daha sonra da onu elde etmek için yapılması gerekeni yapmaktır. Böylece gerçek dua, nimeti hayal ve arzu etmek değil o nimete ulaşmanın doğru yoluna girmek ve o yolda sebat edip ilerlemektir. Fâtiha sûresi inanan insana kesin bir düstur ve şaşmaz bir formül halinde hidayetle ibadetin önemini ve ebedî nimetin elde ediliş yöntemini bildirmektedir. Böylece sûreyi okuyan mümin Allah'a kul olduğunu ifade ve ikrar ettikten sonra kendisiyle yaratıcısı arasında hiçbir aracı bulunmadan doğrudan doğruya ona seslenir. Ebedî saadete ve nihayetsiz nimetlere ulaştıran doğruluk ve dürüstlük yolunda ilâhî lutfa nâil olmuş iyilerin izini takip ederek ilerlerken gazaba uğramışların, şaşırmış ve sapmışların durumuna düşmemek için Allah'tan hidayet ve yardım ister.

Allah ile kul arasında bir tür sözleşme ve antlaşma olarak da değerlendirilen Fâtiha sûresi Allah-insan ilişkisinin mahiyetini ortaya koyar ve bunun hangi kurallara bağlı olarak sürdürüleceğini öğretir. Ayrıca söz konusu ilişkinin tek taraflı olarak kulun gayretiyle değil mutlaka Allah'ın hidayet ve yardımıyla sağlanacağını vurgular. Sûrenin ilk yarısı kulun Allah'a hamd ve övgüsünü, ikinci yarısı da onun Allah'tan isteklerini dile getirir. Ṣaḥîḥ-i Müslim'de yer alan şu hadis bu diyalogun önemine dikkat çeker: "Fâtiha'yı okuyan kul, 'Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun' dediğinde Allah, 'Kulum bana hamdetti' der. Kul, 'Allah esirgeyen ve bağışlayandır' deyince, 'Kulum beni övdü' der. Kul, 'O din gününün hükümdarıdır' deyince, 'Kulum beni yüceltti" der. Kul, 'Biz ancak sana ibadet eder, yalnızca senden yardım dileriz' deyince, "Bu benimle kulum arasındadır, artık kulum ne isterse olacaktır' der. Kul, 'Bize doğru yolu göster, nimet verdiklerinin yolunu; gazaba uğramışların ve şaşırıp sapmışların yoluna değil' deyince Cenâb-ı Hak, 'İşte bu yalnızca kulum içindir, isteği yerine

gelecektir' der" ("Ṣalât", 38, 40).

Bütün tefsirlerde besmelenin başındaki "bâ" (ب) harfinin "iltisâk" (Allah ile insan arasında ilişki ve bağlantı) anlamı taşıdığına önemle dikkat çekilmiştir. Bu bağlantının bir tarafında ulûhiyyet ve rubûbiyyet, diğer tarafında insaniyet ve ubûdiyyet makamı vardır. Fâtiha sûresinin de bu şekilde iki bölümden oluştuğu görülür. Övgü ve tazim cümlelerinden meydana gelen ve ulûhiyyete dair olan ilk bölümde Allah'ın insanlara yönelik iltifatının en çarpıcı ifadeleri olmak üzere rab (yapıp yaratan, yetiştirip geliştiren, terbiye eden), rahmân ve rahîm isimleriyle, O'nun mutlak hâkimiyet ve hükümranlığının âhirette de devam edeceğini belirten "mâliki yevmi'd-dîn" ifadesi yer almıştır. Bütün bu nitelikleri dolayısıyla hamd (her türlü övgüler, güzellikler, yetkinlikler) O'na mahsustur. Dua ve niyaz üslûbunun hâkim olduğu ikinci bölümde insanların Allah'a bağlılıklarının temel unsurları olmak üzere "ibadet" ve "istiâne" kavramları yer almaktadır. Ulûhiyyet bölümünde ifade edildiği üzere insanların bu dünyadaki inanç ve amellerine göre âhiretteki durumlarını rahman ve rahîm olan Allah'ın şaşmaz adaleti belirleyeceği için yalnız O'na ibadet etmek ve yalnız O'ndan yardım dilemek (istiâne) gerekir. İnsan bu beyanı ile kulluğunu, tevhid inancını, tevekkül ve teslimiyetini, ihlâs ve kararlılığını Allah'a arzetmiş olur. Bu seviyeye ulaşan bir iman ve aynı ölçülerle düzenlenen bir amel ve hayat çizgisi "sırât-ı müstakîm"dir. Ömür boyunca bu çizgiyi takip etmenin zorluğu sebebiyle insan bu yolda sürçebilir ve sonuçta kötülüklere rızâ göstermeyen Allah'ın öfkesine mâruz kalmış olan sapmışların yoluna kayabilir. "Bizi doğru yola ilet" sözleriyle başlayan dua cümleleri, bu büyük tehlike karşısındaki aczinin ve kendi kendine yeterli olmadığının bilincine varan insanın âlemlerin rabbi, rahman ve rahîm olan Allah'a sığınarak hidayetiyle kendisini desteklemesi şeklindeki niyazını ifade etmektedir.

Sûredeki ifadeler çoğul sigasıyla olup müslümanlar için toplum hayatının ve toplumsal dayanışmanın önemini, cemaat ve ümmet şuuruyla birlik ve beraberlik içinde "sırât-ı müstakîm" üzere hareket etmeleri gereğini ortaya koyar. Bu amaca yönelik olarak cemaatle kılınan namazda imamın kıraatinin aynı

zamanda cemaatin kıraati yerine geçmesi Fâtiha'daki bu kapsamlı ifade özelliğinden dolayıdır.

Fâtiha sûresi önce Allah'ı en belirgin nitelikleriyle tanıtmakta ve insanı sağlam bir imanla O'na yöneltmekte, yaratıcıya ve yaratılmışlara karşı sorumluluk duygusuyla hareket etmeyi dinin ve dindarlığın temeli olarak belirlemektedir. Sûrenin, insanoğlunu yaratıcısıyla ve hemcinsleriyle uyum içinde yaşatmak şeklindeki evrensel hedefi gerçekleştirmeyi gaye edindiği dikkate alınırsa onun sadece Kur'an'ın özü değil aynı zamanda bütün hak dinlerin de özü olduğu sonucuna varılabilir.

Bir yoruma göre Bakara sûresi Fâtiha sûresinin açıklamasıdır; başta Âl-i İmrân olmak üzere diğer bütün sûreler de Bakara sûresinin tefsiridir. Nitekim Fâtiha'da Allah'tan hidayet istenir; onu takip eden Bakara sûresi, bu kitabın müttakileri hidayete erdirmek amacıyla gönderilmiş olduğunu bildiren âyetle başlar. Fâtiha'nın Kur'an'ın bir özeti olduğu kabul edilirse onun bütün Kur'an sûreleriyle ilişkili bulunduğunu düşünmek mümkün olur. Ancak Kur'an'ın Fâtiha'dan, Fâtiha'nın besmeleden, besmelenin de başındaki "bâ" (ب) harfinden ibaret olduğu yolundaki rivayet ve İddialar muhtemelen Bâtınîlik ve Hurûfîlik tesirleriyle ortaya çıkmıştır. Bunlar, Kur'an âyetlerinin ahkâmını küçümsemeye yönelik amaçlar taşımasından kaygı duyulan ve ciddiye alınmaması gereken beyanlardır. Fâtiha'nın yedi kısa âyetten oluşmasına rağmen konusunun önemi ve mâna zenginliği bakımından Kur'an'ın en faziletli ve muhtevalı sûresi olduğu gerçeği, bu sûreyi Kur'ân-ı Kerîm'in tamamı yerine ikame etme ve diğer bütün sûreleri gereksiz görme gibi bir kanaate götüren böyle bir Hurûfî-Bâtınî anlayışı haklı çıkarmaz.

Fâtiha'nın Kur'an'daki en büyük sûre olduğu, Tevrat ve İncil'de bir benzerinin bulunmadığı, Bakara sûresinin son âyetleriyle birlikte "iki nûr" diye anıldığı ve geçmişte hiçbir peygambere benzerinin verilmediği, şifa niyetiyle okunduğu takdirde tesirinin görüleceğine dair hadisler vardır (bk. Müsned, III, 450; Dârimî, "Feżâˀilü'l-Ḳurˀân", 12; Buhârî, "Tefsîr", I/1, 15/3, "Feżâˀilü'l-Ḳurˀân", 9, "Ṭıb", 34; Müslim, "Selâm", 66; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 19; Nesâî, "İftitâḥ" 26). Fâtiha'nın faziletiyle ilgili rivayetlere hadis mecmuaları yanında tefsir kitaplarında da geniş yer verilmiştir. Bu sûrenin her türlü hayırlı faaliyetlerin başında veya sonunda, çeşitli vesilelerle tertip

edilen meclislerde, merasimlerde, kabirlerde vb. yerlerde dua niyetiyle okunması zamanla Müslümanlığın en köklü şiarlarından biri haline gelmiş, ayrıca hemen bütün tekke ve tarikatların ezkâr ve evrâdı içinde mutlaka Fâtiha'nın da yer alması hususu tasavvuf geleneğinde kesintisiz olarak sürdürülmüştür.

Bazı tefsirlerde Fâtiha'ya çok geniş yer ayrıldığı görülmektedir (meselâ bk. Fahreddin er-Râzî, I, 173-290; Elmalılı, I, 3-145). Öte yandan sûre hakkında müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bunlardan Râgıb el-İsfahânî'nin Tefsîru sureti Fâtiḥati'l-Kitâb (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2141/1), Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ʿulûm (Bağdat Evkaf Ktp., nr. 2316-2317), Sadreddin Konevî'nin İʿcâzü'l-beyân fî tefsîri Ümmi'l-Ḳurʾân (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 62), Yâfiî'nin el-Envârü'l-lâʾiḥa fî esrâri'l-Fâtiha (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 79/1), Molla Fenârî'nin ʿAynü'l-aʿyân fî tefsîri'l-Fâtiḥa (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 33), Zebîdî'nin eṭ-Ṭarîḳatü'l-vażıḥa ilâ esrâri'l-Fâtiḥa (Süleymaniye Ktp., Şâzelî, nr. 103/2), Devvânî'nin Tefsîrü'l-Fâtiḥa (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2074/1), Allâmek el-Bosnevî'nin el-Hâdî (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2096/1), Esad Erbilî'nin Fâtiha-i Şerîfe Tercümesi (İstanbul 1327), Habîb b. Ali'nin Kitâbü miftâḥi'l-Fâtiḥa (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2855) adlı eserleri zikredilebilir. Fâtiha sûresini çeşitli yönlerden inceleyen bu tür eserler konusunda Ziya Demir tarafından bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "fth" md.; Lisânü'l-ʿArab, "fth" md.; Müsned, II, 285; III, 450; V, 114; Dârimî, "Salât", 36, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 12; Buhârî, "Tefsîr", 1/1, 15/3, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 9, "Tıb", 34; Müslim, "Salât", 38, 40, "Selâm", 66; İbn Mâce, "İkâme", 11; Ebû Dâvûd, "Edeb", 52, "Tıb", 19; Tirmizî, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 1, "Mevâkît", 69, 115, 116; Nesâî, "İftitâh", 26; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), I, 107-110; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân), Beyrut

1411/1991, s. 19-20; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-ğayb, I, 173-177; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 113-114; X, 55; İbn Cüzey, Kitâbü’t-Teshîl (nşr. M. Abdülmün’im el-Yûnusî - İbrâhim Atve İvâz), Kahire, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-hadîse), I, 55-59; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kurʾân, I, 21-22; Zerkeşî, el-Burhân, I, 207; Tecrid Tercemesi, XI, 35-37; Süyûtî, el-İtkân (Bugâ), I, 30, 34-35, 43; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, I, 14-15; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, I, 33-34; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 36; Elmalılı, Hak Dini, I, 5-6; M. Abdülazîm ez-Zürkanî, Menâhilü’l-ʿirfân, Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 88-89; Abdullah Aydemir, Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri, İzmir 1981, s. 103-111; Ziya Demir, İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fâtiha Tefsirleri (yüksek lisans tezi, 1987), MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 18515, s. VII-XVI, 1, 8, 36, 54, 85, 108, 139-140; Muhammed Mahmûd es-Savvâf, Fâtihatü’l-Kurʾân ve cüzʾü ʿamme, Cidde 1406/1985, s. 28-57; R. Paret, “Fatiha”, EI² (İng.), II, 841; Zuhûr Ahmed Azhar, “el-Fâtiha”, UDMİ, XV, 2-7.

Emin Işık

Fıkıh.

Fâtiha sûresinin namazda okunmasının gerekli olduğu hususunda fakihler arasında görüş birliği bulunmakla birlikte bu gerekliliğin derecesi, namaz rekʿatlarına ve türlerine göre dinî hükmü, Fâtiha okumayı bilmeyen kimsenin durumu gibi konularda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Her ne kadar namaz ibadeti, genellikle Hz. Peygamber’den öğrenilen ve nesilden nesile intikal eden bir uygulamaya dayanıyorsa da bununla ilgili bazı hususlarda farklı yorumlara elverişli hadislerin ve uygulama örneklerinin bulunması fakihler ve hukuk ekolleri arasında görüş ve yorum farklılıklarının doğmasına sebep olmuştur.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre farz ve nâfile ayrımı yapmaksızın tek başına kılınan bütün namazların her rekʿatında Fâtiha sûresini okumak farzdır. Çünkü Hz. Peygamber Fâtiha’sız namazın olmayacağını veya eksik kalacağını açıkça belirtmiştir (Müslim, “Ṣalât”, 34-36, 38, 41; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 132; Tirmizî, “Ṣalât”, 116). Hanefî mezhebine göre ise namazda Fâtiha’yı okumak vâciptir. Bu mezhebin hukukçularına göre, “Kuran’dan kolayınıza geleni okuyun” (el-Müzzemmil

73/20) meâlindeki âyet mutlak bir hüküm belirtmekte ve namazdaki Kur'an okuma (kıraat) şartının herhangi bir sûre veya sûrenin bir bölümünün okunması ile yerine getirilebileceğini ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'deki bu hükmün Fâtiha sûresiyle kayıtlanması "nas üzerine ziyade" sayılmakta, bu da Hanefî usulünde nesih kabul edilmektedir. Nesih ise ancak kati bir delille mümkün olup yukarıda geçen ve haber-i vâhid durumunda olan hadislerle nesih câiz değildir. Diğer bir ifadeyle rükün* seviyesindeki bağlayıcı bir hüküm ancak kesin delille sabit olur. Haber-i vâhid bir ameli vâcip kılsa bile onu rükün haline getirmeye yetmez. Sonuç olarak Hanefîler âyetin mutlak hükmüne dayanarak Kur'an'dan bir bölüm okumayı rükün yani farz, hadislere dayanarak

da Fâtiha okumayı vâcip kabul etmişlerdir. Ayrıca Fâtiha'sız namazın olmayacağı yönündeki hadisleri de kemalin gerçekleşmeyeceğine hamledip Fâtiha'sız namazdaki eksikliğin zata değil vasfa ait olduğunu söylemişlerdir. Öte yandan Hz. Peygamber'in, namaz kılış şeklini beğenmediği bir sahâbîye namazın nasıl kılınacağını anlatırken tekbir aldıktan sonra kolayına geldiği kadar Kur'an okumasını söylemesi de (Müslim, "Ṣalât", 45) Hanefîler'in görüşünü destekler mahiyettedir. Ancak Hanefî fıkıh literatüründe yer alan konuyla ilgili delil ve gerekçelerin önemli bir kısmının mezhebin bu görüşünü desteklemek amacıyla sonraki dönemlerde geliştirildiği söylenebilir.

Hanefîler'e göre Fâtiha'nın okunması sünnet ve nâfile namazlarla vitir namazının her rek'atında, farz namazların ise ilk iki rek'atında vâciptir. Cemaatle kılınan namazlarda imama uyan kimsenin Fâtiha'yı okuyup okumayacağı hususu fıkıh literatüründe ayrıntılı olarak tartışılmıştır. Hanefîler'e göre cemaatle kılınan namazlarda imam ister açıktan (cehrî) ister gizli okusun ona uyan kimsenin Fâtiha'yı okuması gerekmez, hatta okuması mekruh sayılır. Şâfiîler'e göre imama uyan kimsenin kıraatin hem açıktan hem de sessiz olduğu rek'atlarında Fâtiha okuması farzdır. Bundan dolayı Şâfiîler, imamın açıktan okuduğu rek'atlarda Fâtiha'dan sonra cemaatin de okumasına imkân vermek için kısa bir ara vermeyi uygun görürler. Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre ise imamın açıktan okuduğu rek'atlarda cemaatin onu dinlemesi gerekir, sessiz okuduğu rek'atlarda Fâtiha'yı okuması menduptur.

Fâtiha’yı henüz öğrenemeyen veya öğrendiği halde telaffuz etme yeteneği bulunmayan kimsenin namazda ne okuması gerektiği hususu da fakihler arasında tartışılmıştır. Ebû Dâvûd ile Nesâî’nin naklettikleri bir rivayete göre, Kur’an’ı öğrenme gücünün yetersiz olduğunu belirterek Kur’an yerine geçecek bir şey öğretmesini isteyen kimseye Hz. Peygamber şunu okumasını söylemiştir: “Sübhānellāhi ve’l-hamdü lillâhi ve lâ ilahe illallāhu vallāhu ekber ve lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh” (Allah’ı her türlü noksanlıktan tenzih ile ona hamdederim. Allah’tan başka ilâh yoktur. Allah büyüktür, her türlü tasarruf ve kudret ancak yüce Allah’a aittir). Ebû Dâvûd’un rivayetinde yer aldığına göre aynı kişinin, “Bu sözlerin hepsi Allah içindir, kendim için ne diyeyim?” diye sorması üzerine Resûl-i Ekrem şu duayı okumasını tavsiye etmiştir: “Allāhümmerhamnî ve’rzuḳnî ve âfinî ve’hdinî (Allahım! Bana merhamet et, bana rızık ver, âfiyet ihsan et ve beni hidayete erdir) (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 135; Nesâî, “İftitâḥ”, 32). Hanbelî fakihleri, namazda Fâtiha sûresini okuyamayan kimsenin âyet ve harf sayısı bakımından ondan az olmayacak başka âyetler okumasının câiz olduğunu söylemişlerdir. Eğer Fâtiha sûresinin bir âyetini biliyorsa bu âyeti yedi defa tekrar etmesi başka âyetler okumasından iyidir. Yalnızca Kur’an’dan bir âyet bilmesi durumunda da hüküm aynıdır. Ancak hiç âyet bilmiyorsa hadiste geçen duayı okur. Duanın tamamını okuyamaması halinde bir kısmını tamamına denk olacak ölçüde tekrar eder. Bunu da yapamazsa Fâtiha okuyacak kadar bir süre ayakta bekledikten sonra rükûa gider. Bu durumdaki kimse namazını cemaatle kılmaya gayret etmelidir. Şâfiîler de bu konuda Hanbelîler’in görüşünü benimsemekle birlikte Fâtiha sûresinin yerine okunacak duayı belirlememişler, bu sûreden kısa olmamak şartıyla herhangi bir duayı veya zikri geçerli saymışlardır. Mâlikî mezhebine göre Fâtiha sûresini okuyamayan kimsenin namazı cemaatle kılması gerekir. Cemaate yetişememesi veya imam bulamaması halinde ise mezhepte, bu durumdaki bir kimsenin zikir ve tesbihle Fâtiha’nın yerini doldurması veya hiçbir şey söylemeden beklemesi şeklinde iki görüş vardır. Hanefîler’den Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed daha farklı bir yaklaşımla, Fâtiha’nın aslını okuyamayan kimsenin öğreninceye kadar mealini Farsça olarak (Arapça dışındaki dillerden biriyle) okuyabileceğini söylemişlerdir. Ebû Hanîfe, Kur’an’ın asıl rüknünün mânası olduğu noktasından hareketle Arapça telaffuza güç yetirilsin veya yetirilmesin namazda Fâtiha’nın anlamının da okunabileceğini ileri sürmüşse de bu konuda mezhepte hâkim olan görüş imâmeynin görüşüdür. Ebû Hanîfe’nin bu görüşünden daha

sonra vazgeçtiği yolundaki ifadeler de ikinci görüşü desteklemeyi hedef almaktadır. Namazda kıraatin zaruret hali dışında aslından başka bir dille olamayacağına dair görüşün dayanağı, birçok âyette (meselâ bk. Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/113; Fussilet 41/3) Kur’an’ın Arapça bir kitap olduğunun belirtilmesi, ayrıca mânası yanında lafzıyla da mûcize olması sebebiyle “Kur’an” kelimesinin ancak Arapça metin için kullanılabileceği, tercümelere ise Kur’an denilemeyeceği gibi hususlardır. Ayrıca Fâtiha’nın ve diğer namaz sûrelerinin ezberlenmesinde fazla güçlük bulunmadığı gibi İslâm’ın en önemli ibadetlerinden olan namazın müslümanlarca ortak bir ibadet diliyle kılınmasında da büyük faydalar vardır. Bu sebeple İslâm tarihi boyunca bütün müslüman toplumlarda namaz Kur’an’ın aslı ile kılınmış, Hanefî hukukçularının özellikle yeni müslüman olanları göz önünde bulundurarak getirdikleri çözüme fazla ihtiyaç hissedilmemiştir.

Fâtiha’nın arkasından “âmin” demek dört mezhebe göre de sünnettir. Ancak cemaatle kılınan namazlarda bu konuda bazı görüş ayrılıkları mevcuttur (bk. ÂMİN).

Fâtiha sûresinin başındaki besmelenin bu sûreden sayılıp sayılmayacağı konusu İslâm âlimleri arasında tartışılmıştır. İmam Mâlik ve Evzâî ile daha çok ilk dönem Hanefî ve Hanbelî fakihleri besmelenin başında bulunduğu sûrenin âyeti sayılmayacağını söylerken Şâfiî’ye ve ayrıca Ahmed b. Hanbel’den nakledilen bir rivayete göre besmele Fâtiha’nın ve başında bulunduğu sûrelerin ilk âyetidir. Ebû Hanîfe, Dâvûd ez-Zâhirî ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, besmelenin başında bulunduğu sûrelerden bağımsız birer âyet olduğu kanaatindedirler. İmam Şâfiî’den nakledilen bir diğer rivayete göre ise sadece Fâtiha sûresinin başındaki besmele bu sûrenin bir âyeti sayılır (daha fazla bilgi için bk. BESMELE). Âyet olduğunu kabul edenlere göre namazda besmele okunmasının hükmü Fâtiha okunmasının hükmü gibidir. Aynı şekilde cenaze namazında Fâtiha sûresinin okunması konusunda da mezhepler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır (bk. CENAZE).

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Şalât”, 34-36, 38, 41, 45; İbn Mâce, “İkâme”, 11; Ebû Dâvûd, “Salât”, 132, 135; Tirmizî, “Salât”, 116; Nesâî, “İftitâh”, 32; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 64-68; Cessâs, Ahkâmü’l-Kurʾân, I, 20-28; Serahsî, el-Mebsût, I, 19; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ahkâmü’l-Kurʾân, 2-5; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 110-113; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 108-110; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, I, 188-218; İbn Kudâme, el-Muğnî (Herrâs), I, 476-485; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 117-123; Remlî, Nihâyetü’l-muhtâc, Kahire 1389/1969 → Beyrut 1404/1984, I, 476-491; Buhûtî, Şerhu Müntehe’l-İrâdât, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), I, 178-180, 205; Şevkânî, Neylu’l-evtâr, II, 234-240; Cezîrî, el-Mezâhibü’l-erbaʿa, I, 228-231; Mustafa Saîd el-Hın, Eserü’l-ihtilâf fi’l-kavâʿidi’l-usûliyye, Beyrut 1406/1985, s. 275-280; Mv.F, XXVII, 64.

Salim Öğüt

FÂTİK

ARP

فاتك

Yemen’in Zebîd şehrinde hüküm süren Necâhîler hânedanından üç emîrin adı

(bk. NECÂHÎLER).

FATÎN EFENDİ

(1814-1866)

Şair ve Hâtimetü'l-eş'âr adlı son klasik Osmanlı şuarâ tezkiresinin müellifi.

Drama âyanından Hacı Hâlid Bey'in oğlu ve Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın damadı Mehmed Hüsrev Bey'in yeğenidir. Hayatı hakkında başlıca bilgiler, divanının başına oğlunun koyduğu hal tercümesinde mevcut olanlardan ibaret kalmış olan Fatîn Efendi orada belirtildiğine göre 1229'da (1814) Drama'da doğdu. Asıl adı Dâvud'dur. Kur'an okumakla başladığı ilk öğrenimini burada gördükten sonra 1243'te (1827-28) yetişmesi için amcası Mehmed Hüsrev Bey'in yanına Kahire'ye gönderildi. Girdiği bu yeni ve farklı kültür merkezinin elverişli şartları içinde tahsilini ilerleterek eli kalem tutacak dereceye gelen Fatîn, aynı çevrede bulunan şairlerle tanıştığı gibi ilk şiir denemelerini de burada ortaya koymaya başladı. Kendisinden bir yıl sonra Bulak Matbaası'nda görevli olarak Kahire'ye gelen Kandiyeli Salih Râcih Efendi ile tanışmasının edebî kültürünün gelişmesinde mühim bir tesiri oldu. Yazdıklarını düzelten, ona edebiyatta yol gösteren bu şair hocasından faydalandığını kendisi açıkça ifade etmektedir (Hâtimetü'l-eş'âr, s. 104). Amcasının 1249'da (1833-34) ölümünden sonra Mısır'da üç yıl daha kalan Fatîn 1836'da oradan ayrılıp İstanbul'a geldi. Mısırlı Fâzıl Mustafa Paşa'ya, kendisine içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtulmasına yardımcı olması dileğiyle takdim ettiği kasidede, orada amcasından kalan yüksek değerde bir gayri menkulün zorla elinden alındığını haber verir (Divan, "Kasideler", s. 6).

II. Mahmud'un son yıllarında ve Mısır ile olan meselelerin düzelir gibi gözüktüğü bir devrede geldiği İstanbul'da yeni bir hayata başlayan Fatîn'in devlet hizmetine girmesi zor olmadı. Dergâh-ı âlî kapıcıbaşılarından Halil İbrâhim Ağa'nın torunu olması sebebiyle önce Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne alındı. Yazıda gösterdiği kabiliyet ve zekâsı sayesinde kısa bir müddet sonra, buranın gözde ve liyakat isteyen bir şubesi olan Mühimme Kalemi'ne geçerek mühimmenüvîsân sınıfına yükseldi. O zamanlar Bâbıâli kalem hayatının geleneğine uyularak kendisine Fatîn mahlası verildi.

Bundan böyle adı yerine, kabiliyet ve zekâsı dolayısıyla kendisi için uygun görülen, Türk edebiyatında da tek kalan Fatîn mahlası ile şöhret buldu. 1265 (1849) tarihli bir tebrik manzumesinden, zamanın maarif dünyasının ünlü ismi, Mektebi Maârif-i Adliyye hocası, sonraları Dârülmaârif Rüşdiyesi'nde Nâmık Kemal'in de kendisine öğrenci olduğu Hoca Şâkir'in meclisine girerek kültürce ondan çok şeyler kazanmış olduğu öğrenilmektedir (Divan, "Kasideler", s. 32-33). Resmî yazıları kaleme almaktaki kabiliyeti çok geçmeden Fatîn'e Mektûbî-i Sadâret-i Âlî Kalemi'nin yolunu açtı. Mensubu olmakla iftihar ettiği bu dairede 1264 (1848) yılına kadar hizmet gören Fatîn bilinmeyen bir sebeple buradan ayrılmak zorunda kaldı ve o yıldan itibaren Ticârethâne-i Âmire İ'lâmât Odası'na devam etmeye başladı. Fatîn, Mektûbî-i Sadâret-i Âlî Kalemi'ndeki memuriyetinden ayrılışını kendisi için bir düşüş saymış, oraya yeniden dönmeye çalışmıştır. Bu teşebbüslerden biriyle ilgili bir kasidesi bunu ortaya koymaktadır (Divan, "Kasideler", s. 8-10). Ancak bütün arzusuna rağmen bir daha oraya dönemedi ve ömrünün sonuna kadar Ticarethâne-i Âmire'deki memuriyetini sürdürdü. Onun bir kısım şiirlerinde ifadesini bulan bedbin ve talihinden şikâyetçi ruh hali duyduğu bu üzüntünün tesirini aksettirir. Cahiller ve değersiz kimseler arasında kaldığından şikâyet eden Fatîn Efendi, daha Mektûbî-i Sadâret-i Âlî'de iken kendini hakettiği yeri bulamamış saymakta, Mustafa Reşid Paşa'ya ikinci defa Hariciye nâzırı olduğu sırada (22 Şevval 1261/23 Ekim 1845) yazdığı bir kaside ile ondan kendisine hâcelik rütbesini sağlaması ve içinde bulunduğu "çâh-ı mezellet"ten kurtulması için yardımcı olmasını dilemekteydi (Divan, s. 21). Manzumede Fatîn'in ona kendisi için "eski çerâğındır" demesi, Mısır'da bulunduğu 1830'lu yıllarda oraya iki defa vazife ile gitmiş, daha sonra da Mektûbî-i Sadâret-i Âlî Kalemi'nde bulunmuş olan Reşid Paşa ile arasında o devrelere çıkan bir tanışıklığa işaret etmektedir. "Elem ki hâtıra gelmezdi mısr-ı Kāhire'de / Çürüttü eyledi ifnâ beni bu dâirede" diyen (Divan, s. 58) şairin, hayatının sonraki yıllarında zamanın Abdurrahman Sâmi, Suriye Valisi Râşid Paşa, Dârüssaâde ağası Hayreddin Ağa gibi nüfuz sahibi simalarından daima bir yardım beklemiş olduğu görülür. 25 Receb 1262'de (19 Temmuz 1846) İstanbul'a gelişi münasebetiyle kaleme alıp sunduğu tarih manzumesinde "bir abd-i kadîm"i olmak sıfatıyla Mehmed Ali Paşa'dan lutuf diler (Divan, s. 23-24). Manzumelerinin birinde, "Tahsîl-i hüner kûy-i cehalette ne mümkin / İstanbul-ı irfâna efendi sefer ister" demesine mukabil (Divan,

“Gazeliyyât”, s. 7) ümitlerini bulamamaktan doğan bir ruh hali Fatîn’i, “Görmedim şehr-i Sitanbul’da nevâzişten eser / Kalkmış âlemde Fatîn var ise nâm-ı iltifât” (Divan, “Gazeliyyât”, s. 7); “Etme ümmîd-i vefâ asrın ricâlinden vefâ” (a.y., s. 13); “Merhametten yok eser tab‘-ı ricâl-i asrda / Sedd olundu var ise dünyada insâfın yolu” (Divan, “Tarihler”, s. 46) gibi şikâyetlere sevketmiştir. Fatîn, divanında Abdurrahman Sâmi Paşa ile Şeyhülislâm Ârif Hikmet Efendi’yi velinimetleri olarak anar. Abdurrahman Sâmi Paşa’nın Mısır’dan ayrılıp Osmanlı Devleti hizmetine girmek üzere 1848’de İstanbul’a gelişi hakkında söylediği manzumede (Divan, “Kasideler”, s. 6-7) Fatîn onu kendisi için bir kurtarıcı olarak karşılar. Mehmed Ali Paşa zamanında Mısır’da Vekāyi‘ nâzırlığı gibi mühim mevkilerde bulunmuş olan Abdurrahman Sâmi’ye vezirlik rütbesi verilmesi (1257/1841) münasebetiyle yazdığı tebrik manzumesi, onunla daha Mısır’dan başlayan bir ilgi ve tanışıklığın bulunduğunu göstermektedir (Divan, “Tarihler”, s. 19).

İstanbul’da zamanın şöhret sahibi şairleriyle kurduğu dostluk halkası gittikçe

genişlerken çevresinden gelen telkin sonucu, Sâlim tezkiresi sonrasından kendisine kadar uzanan devre için bir şuarâ tezkiresi yazma fikri peşine düşen Fatîn Efendi, 1269’da (1853) eserini tamamladığında henüz baskısı yapılmamış iken bu çalışmasından dolayı kendisini ricâl sınıfına geçiren râbia rütbesiyle mükâfatlandırıldı. Yeni yeni şiirler kaleme almaktan da geri kalmayan Fatîn’in devrin basınında zaman zaman manzumeleri görülmekteydi (bunların sonuncularından olan biri için bk. Mecmûa-i İbretnümâ, nr. 13, Şevval 1282, s. 21). Onun Recâizâde Celâl’e yaptığı bu nazîre ölümünden az önce beraberinde bir akis getirir (Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis, nr. 415, 14 Muharrem 1283). Bir süredir göğüs darlığı çekmekte olan Fatîn Efendi divanını düzenleyip bastırmaya, tezkiresinin çok arzuladığı yeni baskısını gerçekleştirmeye imkân bulamadan 8 Safer 1283’te (22 Haziran 1866) vefat etti. Son yıllarında Anadoluhisarı’na yerleşmiş olan şairin mezarı Göksu sırtındaki kabristandadır, ölümünü basın az zaman sonra haber alarak duyurdu (Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis, nr. 435, 17 Safer 1283/30 Haziran 1866). Devrin müverrihi o yılın “vefeyât-ı a‘yân” sayfasına onun da kaydını düşer (Lutfî, Târih, XI, 52).

Devri Fatîn Efendi'yi bir şöhret olarak tanımış, edebiyat dünyasının önde gelen simaları arasında görmüştür. Onun şöhretinin yaygın olduğu devrede Ziyâ Paşa 1262'de (1846) girdiği Mektûbî-i Sadâret-i Âlî Kalemi'nde kendisiyle tanıştıktan sonra ondan gördüğü yardımla şiirinin kuvvet kazandığını, o zamana kadar dünyası Âşık Ömer'in temsil ettiği âşık tarzından ibaret iken şiirin ne olduğunu Fatîn Efendi vasıtasıyla anlamış olduğunu belirtir ("Ziyâ Paşa'nın Evân-ı Tufûliyyeti Hakkındaki Makalesi", Mecmûa-i Ebüzziyâ, II, nr. 15, 15 Rebiülâhir 1298, s. 457; ayrıca bk. Muallim Naci, "Heyhât", Mecmûa-i Muallim, nr. 3, 9 Safer 1305, s. 10; Ebüzziyâ Tevfik, Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, 6. bs., İstanbul 1329, s. 256; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, 1941, XI, 2029). Gibb de Fatîn Efendi'nin Ziyâ Paşa'ya bu tesiri üzerinde ısrarla durur (HOP, 1905, V, 51, 54). Başta Şinâsi olmak üzere çağdaşlarınca kendisinden "şâir-i meşhûr, şâir-i nâdiregû, münşî-i bî-misl, şuarâ-yı benâmdan, meşâhîr-i kudemâ-yı şuarâdan" diye bahsedilmekle beraber aslında sanat bakımından kuvvetli bir şair olduğu söylenemez. Ortaya koyduğu manzumeler, XVIII. asrın sonundan bu yana eski şiirin estetik disiplininin bozuluşunu aksettiren şair kalabalığında olduğu gibi orta seviyeyi bile güçlükle bulabilen Fatîn'in, şairliğinin farklı kronolojik devrelerindeki mahsullerini bir araya getiren divanında bazıları vezinli, kafiyeli alelâde sözler olmaktan öteye geçmeyen şiirler yanında divan şiiri geleneğinin sağladığı, onlardan farklı ustaca söyleyişler de görülür. Kasideleri çok basit ve yavan olan Fatîn ancak bir kısım gazellerinde varlık gösterebilmiştir. Fatîn'in şiir faaliyetinde dost çevresinden şairlere nazîreler söylemesi önde bir yer tutar. "Çok mudur peyrev olursam şuarâ-yı asra" diyen Fatîn, geçmişteki üstatlardan ziyade çağdaşı şairlere nazîreler yapmaya değer vermiştir. Senîh, Fehîm, Lebîb, Fehmî, Kanlıcalı Nihad, Kâzım Paşa, İsmâil Paşazade Hakkı, Ziyâ Paşa, Cerîde-i Havâdis muharriri Âlî Bey ve Şeyhülislâm Ârif Hikmet gibi o devrin isim sahibi şairlerine olan çeşitli ve bazıları ile de karşılıklı nazîreleri, üstat saydığı Senîh ve Ziyâ Paşa ile müşterek gazelleriyle adını zamanının edebiyat aktüalitesi içinde canlı tutmayı bilmiştir. XIX. asrın ilk yarısında divan şiirinin, klasik mükemmeliyetin dışında başka şeyler arayan çözülüş çağının bir şairi olan Fatîn sade, külfetsiz söyleyişler yanında Sünbülzâde Vehbî, Enderunlu Fâzıl ve Vâsıf'ta olduğu gibi zaman zaman yerliliğe yönelmiş, alışılmamış redifler peşinde yenilik aramıştır. Bulduğu redifler çok defa şiirindeki alelâdeliği örten sürükleyici bir tesir yaratır. Gazelde kendisini mahir bir şair sayan Fatîn'in divanındaki birtakım yavan

mısralar arasında, “Gülistân-ı cihânda bunca demler figān eyler / Aceb bûy-i vefa bulmuş mudur sor bülbüle gülde” yolunda kuvvetli söyleyişlerinin de parıldadığı olur. Geleneğe uyarak, “İşte meydân-ı suhan da‘vâ eden gelsin Fatîn / Şi‘ri öğrensin bu nazm-ı dil-nişînimden benim” kabilinden öğünmeleri olsa da Fatîn, “Ben her ne kadar şâir-i mâhir değilsem / Akranıma nisbetle benim de hünerim var”; “Tab‘ı nâ-hemvâr ile arz-ı kemâl etme Fatîn / Kuvvet ister şâiri üstâd-ı kâmil etmeğe” demek suretiyle kendi hakkında gerçek bir hükme varmak istemiştir.

Bestelenmiş bazı şarkıları da olan Fatîn, düşürdüğü ve divanında en fazla yer tutan tarih manzumeleriyle devrinin aktüalitesini kollamıştır. Bu tarih manzumeleri onun adını, yaşadığı çağın gündeminde tutar. Bunların yanında bazı manzumeleri de memuriyet çevresinden akisler taşımaktadır (özellikle bk. Ticârethâne-i Âmire tercümanı Yanko hakkında bütün bir şiiri “Mösyö Yanko tercüman” diye bir redife bağladığı gazel, Divan, s. 54). Hânende Seyyid Ali hakkında yazdığı şarkı (a.e., s 52), onun Enderunlu Fâzıl ve Vâsıf’ın çizgisini devam ettiren bir tarafını verir. Tarih manzumeleri ve kıtaları Fatîn’in aynı zamanda mizaha olan eğilimini de aksettirmektedir. Fatîn’in bir mesnevi, bir na‘t, hepsi de küçük hacimde sekiz kaside, 244 tarih, 168 gazel, iki müstezad, iki tahmis, bir lugaz, on yedi kıta, yirmi bir müfred ve iki mısra-ı âzâdesini bir araya toplayan divanı, ölümünden beş sene sonra 1871’de oğlu tarafından başına konulan hal tercümesiyle birlikte bastırılmıştır (Dîvân-ı Fatîn, İstanbul, 3 Cemâziyelevvel 1283).

Fatîn’in ismini günümüze getiren şairlikteki bir devirlik şöhreti değil Tezkire-i Hâtimetü’l-eş‘âr adıyla ortaya koyduğu şairler tezkiresidir. 1853’te tamamlanan eseri onu daha basılmadan önce görenlerde büyük bir takdir uyandırmıştı. Hakkında takriz yazanlardan Maârif-i Umûmiyye Nâzırı Kemal Efendi (Paşa), bir şairler hazinesi dediği tezkirenin geçmişin şairlerine yeniden hayat verdiğini söylerken Meclisi Vâlâ âzası Subhi Bey (Paşa), edebiyat tarihi bakımından isabetli bir kavrayışla çok uzun zamandan beri lâyıkıyla şuarâ tezkiresi tertip edilmez olduğundan bu ihmal neticesinde son devir şairlerinden çoğunun kendileri gibi hayat hikâyelerinin de unutulmuşluğa gömüldüğüne, yazılarının şuraya buraya dağılıp gitmiş olduğuna dikkat çekerek Hâtimetü’l-eş‘âr’ın bu bakımdan göreceği hizmet ve değeri belirtmek ister. Ahmed Cevdet de (Paşa) onun

Sâlim'i devam ettiren eserinin geçmişin ve günün şairlerini bir araya getirerek "eslâf" ile "ahlâf" arasında bir bağ kurmakla eskiler kadar yenilerin de teşekkürünü hakeden bir başarıya eriştiğini söyleyerek bütün şairler adına kendisini tebrik eder.

Baskısı 1855 yılı Ocak ayı sonlarında bitip ilân edilen eser (Cerîde-i Havâdis, nr. 730, 14 Cemâziyelâhir 1271) kısa zamanda Batı şarkiyat âleminin de ilgisini çekti. Aynı yıl Schlechta-Wssehrd tarafından Sitzungsberichte der philosophisch historischen Closse der Wiener Academie ile (XX/III, s. 467 vd.) yine aynı yerde "Osmanische Geschichtschreiber der neueren Zeit" adlı yazıda (s. 19) tanıtımı yapılırken A. D. Mordtmann da Augsburger Allgemeine Zeitung'da (ilâve nr. 92, 2.IV.1855) bu yeni eser üzerinde durmaktaydı.

Hâtimetü'l-eş'âr, ortaya çıkışından itibaren XVIII. asır sonrası Türk edebiyatı tarihi için başlıca bir kaynak hizmeti görmüştür. Fatîn Efendi bu tezkiresinde Sâlim tezkiresinin bıraktığı 1134 (1721-22) yılından 1269'a (1853) uzanan zaman içinde Osmanlı ülkesinde gelmiş geçmiş şairleri tesbit edip bunlar hakkında bilgi verir. Sâlim'den sonra kendisine gelene kadar arada başta Râmiz olmak üzere Safvet, Silâhdarzâde Mehmed Emin, Âkif, Şefkat, Bağçe-i Safâ-endûz'u ile Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi ve Ârif Hikmet'in tezkireleri mevcutsa da eserini hazırladığı zamanda bunların hiçbiri umumi kütüphanelere intikal etmemiş olduğu için Fatîn bu eserlerin varlığından haberdar değildi. Hepsi müsvedde veya tamamlanmamış tek nüsha halinde duran bu tezkirelerin istifadeye açılışı, hususi ellerde tek nüsha olarak kalmaktan çıkıp yapılan istinsahlarla gün ışığına kavuşması hep onun tezkiresini tamamlamasından sonraki devrededir. Eserinde bu müelliflerin bazılarının hal tercümesini yazarken tertipledikleri tezkirelerden söz etmedikten başka onlardaki bilgilerden de uzak kalmış olması Fatîn'in bunları göremediğinin en açık delilidir.

Fatîn Hâtimetü'l-eş'âr'ı ne zaman ve ne şekilde hazırladığını açıklamamaktadır. Bu hususta yalnız, bazı kişilerce kendisinden, Sâlim'in bıraktığı 1134 (1721-22) yılından başlayarak son zamana kadar gelmiş eski ve yeni şairler hakkında bir tezkire tertip etmesinin istendiğini, eserini bu istek üzerine ortaya koyduğunu söylemekle yetinir. Bu kayıt, eseri yazma düşüncesinin kendisinden gelmeyip tavsiye üzerine doğmuş olduğunu ifade

etse bile tanıyanların onu. böyle bir işi gerçekleştirebilecek bir ehliyet ve hazırlığa sahip bir kimse olarak kabul ettiğini gösterir. Zamanının şair çevresiyle geniş bir teması ve tanışıklığı olduğu anlaşılan Fatîn'in, tezkiresinin malzemesini esas itibariyle haklarında kendilerinden bilgi istediği şairlerden anket yoluyla aldığı yazılı cevaplara dayanarak tertip ettiği söylenebilir. Nitekim sonraları onun gözden geçirilmiş bir baskısını yapmayı düşünürken gerek duyduğu yeni malzemeyi, gazeteye verdiği ilân vasıtasıyla bu yoldan elde etmek istediği görülür. Şair Mehmed Şem'î'nin, Fatîn'den gelen istek üzerine ona gönderilmek üzere yazdığını kaydettiği hal tercümesi ise bu hususu gösteren bir vesika olarak ortadadır (İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, 1940, X, 1793). 1266 yılının Recebini (Mayıs 1850) takip eden bir zamanda yazıldığı görülen bu hal tercümesi, eserini 1269'da (1853) tamamlayan Fatîn'in çalışmasının ne kadar önceye gittiğini göstermektedir. Tezkiresinin basılmasından beş yıl önce kendisine gönderilmiş olan bu vesika, aynı zamanda elindeki malzemeyi Fatîn'in ne şekilde işlediğini ortaya koymaktadır. Fatîn, bu hal tercümesindeki bilgileri olduğu gibi aktarmak yerine bir kısmını çıkararak onu daha öz bir hale sokmuş, öte yandan şairin hayatının 1266'dan (1850) sonraki seyrini ve bazı faaliyetlerini de buna ilâve etmiştir (krş. Hâtimetü'l-eş'âr, s. 223). Fatîn Efendi, eserinin 1854 yılı içinde baskısı devam ederken henüz basılmamış formalarda mevcud hal tercümelerinde, telifinin 1853'te tamamlanışından bu yana meydana gelen

son değişmeleri de, haberdar olabildiği nisbette kaydetmekten geri kalmamıştır.

Hayattaki hal tercümesi sahiplerinin hemen hepsinin doğum tarihlerinin tesbit edilmesinden başka azımsanmayacak bir kısmının da sadece yılları gösterilmekle kalınmayarak ayı ve gününe kadar belirtilmesi, bunların doğdukları yer ve baba adlarının yanı sıra memuriyet ve vazifeleri, ayrıca hayat seyirlerindeki diğer değişikliklerin tarihleriyle birlikte kaydedilebilmesi, tezkiresinde yer ayırdığı çağdaşı şairlerin doğrudan doğruya kendilerinden gelen bilgilerin eserindeki payı hakkında bir fikir vermektedir. Gönderilmiş hal tercümesi bilgileri ve şiir örnekleri Hâtimetü'l-eş'âr'ın temelini teşkil eder. Fatîn, her şairi içinde bulunduğu zamana yerli yerince yerleştirmek için, tesbiti daha güç olan doğum tarihlerinden çok ölüm tarihleriyle göstermeye özellikle dikkat eder.

Tezkiresinin 672 şairi içine alan geniş kadrosunda ölüm tarihi verilmemiş sadece on beş şairin bulunduğu göz önüne alınırsa onun bu hususa verdiği ehemmiyet iyice belli olur. Fatîn'in bazan ayı ve günü ite verdiği doğum ve ölüm tarihlerinden bir kısmı yalnız onda olup başka tezkire ve hal tercümesi eserlerinde görülmez.

Varlıklarını uzaktan haber alabildiği ölmüş veya imparatorluğun uzak köşelerinde yaşayan şairler hakkında, onları tanıyanlar vasıtasıyla şifahî yoldan edinilmiş bilgiler de eserde kendisini hissettirir. Bizzat kendilerinden yahut yakınlarından bilgi alabilmiş olduğu çağdaşları dışında geçmişteki şairler hakkında tarih kitapları ile (meselâ Çelebizâde Âsım ve Vâsıf tarihleri) Devhatü'l-meşâyih, Tuhfetü'l-hattâtîn gibi hal tercümesi kaynaklarından başka divanlar ve eski şiir mecmualarından, özellikle de tarih manzumelerinden faydalanmak istemiştir. Ancak araştırdığı hal tercümelerinde onun her zaman gerekli titizliği gösterdiği söylenemez. Aceleci bir davranışla tahkiklerini çok defa derinleştirmemiştir. Bu sebeple çağdaşlarından önceki şairlerden bir kısmının hal tercümeleri bilgice zayıf kaldığı gibi zaman zaman hatalı da olmuştur.

Fatîn tezkiresinin şair çerçevesini çok geniş tutmuş, tek manzumesini, hatta bir beytini görebildiklerine dahi eserinde yer vermiştir. Sanatça değerleri yönünden bir seçim gözetip değersiz gördüklerini eserlerinin kadrosuna almayan bazı eski tezkire müelliflerinin tutumlarından tamamen farklı olarak şiir namına kalem oynatmış herkesi hiçbir elemeden geçirmeden, kabiliyetleri ve yazdıklarının miktarı ne olursa olsun kendilerinden haberdar olabildiği nisbette tezkiresinde göstermek istemiştir. Kitabının önsözünde belirttiği üzere her şeyin daima olumlu ve olumsuzu ile bir arada bulunduğu düşüncesinden hareketle "ashâb-ı maârif" ve "belâgat-pîrâ" şairlerin yanında şair geçinen birtakım "herze-tırâzlar"ı dahi tezkiresine dahil ettiğini âdeta meydan okurcasına söylemekten çekinmemiştir.

Fatîn'in eseri bu bakımdan, verdiği bilgilerin mahiyet ve derecesi ne olursa olsun, Salim tezkiresinden bu yana meydana gelmiş kadroyu mümkün olduğu kadar tesbite yönelik bir şairler kütüğünü teşkil eder. Sâlim ile kendisi arasındaki tezkirelerin kadrolarının belirli bir zaman sınırı içinde kalmalarına mukabil Fatîn tezkiresinin zaman çerçevesini onların hepsinden geniş tutmuştur. Böylece içindeki 672 şairle Hâtimetü'l-eş'âr, mevcut şuarâ

tezkirelerinin şair sayısı bakımından en zengin ve en genişi olma özelliğini kazanır.

Râmiz tezkiresinin çerçevesini teşkil eden 1132-1198 (1720-1784) yılları arasındaki devreden Fatîn tezkiresine 1134'ten (1721-22) başlayarak 159 şair girmiştir. Eser, ayrıca bu devrenin şairi oldukları halde Râmiz'de bulunmayan yetmiş tanesini daha tesbit ederek bu kadroyu zenginleştirir. Nâyî Osman Dede, Seyyid Vehbî, Mirzâzâde Ahmed Neylî, Süleyman Nahîfî, Sezâî-yi Gülşenî, Abdürrezzak Nevres, Fıtnat Hanım gibi tanınmış simalar Râmiz'de bulunmayanlar arasındadır. Yaptığı bazı atıflar, meselâ Nâyî Osman Dede, Süleyman Nahifî'nin hal tercümelerinin tezkirede yer alacağını haber vermekle beraber Râmiz'in haklarında yeterince bilgi toplayıp bunları yazma fırsatını bulamadığı belli olmaktadır. Sâlim'den sonrasını devam ettiren tezkirelerin varlığından haberdar olmaksızın doğrudan doğruya ona zeyil olarak hazırlanmış bulunan Hâtimetü'l-eş'âr'a Sâlim tezkiresine hayatta iken girmiş şairler de alınarak bunların hal tercümelerinde ondan daha sonra meydana gelen değişmeler ayrıca gösterilmiştir. Râmiz ile Fatîn'de müşterek olarak yer alan şairler hakkındaki maddeler Râmiz'de daha etraflı oldukları kadar daha da sağlamdır. Bu devreden şairlerle ilgi maddeleri çoğunlukla Râmiz'inkiler yanında sathî kalan Fatîn'in yazdıkları bazan da Râmiz'inkilerden çok daha ihatalı ve tatmin edici olmuştur (meselâ bk. İsmâil Hakkı Bursevî, Neccârzâde Şeyh Rızâ, Mustafa Halîmî, Hekimbaşı Aziz, Nûman Enîs, Şeyh Abdullah Salâhî). Râmiz'e ve sırasıyla birbirlerine zeyil mahiyetindeki diğer bütün tezkirelere nisbetle Fatîn Efendi'nin verdiği hal tercümeleri, onların birkaç satırda kalan çerçevelerinden daima çok daha geniş ve daha etraflı olmuştur.

Ortaya konulması başlangıçta takdirle karşılanan Hâtimetü'l-eş'âr'ın belirtilen müsbet yönlerine, uzun zamandan beri duyulan bir ihtiyaca cevap vermesine mukabil hal tercümelerinde düşülmüş bazı hataları, hüküm ve değerlendirmelerinde zaman zaman bazılarını yersiz olarak yüceltici, bazılarının ise meziyet ve liyakatlerini teslim etmekten uzak oluşu dolayısıyla çok geçmeden birtakım tenkitleri de beraberinde getirir. Bizzat kendisi, iyiyi kötüden ayırt etmeye kabiliyeti olmadığı halde tezkire tertibine kalkışıp şair diye birtakım cahil ve değersiz kimselere orada yer

vermiş olduğu yolunda uğradığı tenkidi bir şiirinde bahis konusu eder (Divan, “Kıtalar”, s. 56).

Meselâ Bayburtlu Zihnî’nin, vezirlere divan kâtipliği yaptığı halde kendisini voyvoda kâtibi diye gösterdiği, üstelik bir divan sahibi iken hakkında “bir miktar eş‘ârı vardır” dediği için Fatîn’i Sergüzeştnâme adlı eserinde şiddetle hicvettiği görülmektedir (Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Bayburtlu Zihnî, İstanbul 1950, s. 61-62; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, 1941, XI, 2017). Hemen belirtmek gerekir ki kendisiyle İstanbul’da tanışıp görüşmüş olan Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi de onu Fatîn’den evvel kaleme aldığı tezkiresinde voyvoda kâtibi olarak zikreder.

Eserinin eksiklerini, düzeltilmesi gereken noktalarını farkeden Fatîn Efendi, herhalde yapılmış tenkitlerin de tesiriyle, okunaksız ve kusurlu taş baskısı yerine onun gözden geçirilmiş, matbaa dizgisiyle yeni baskısını yapma ihtiyacını duyar. Basılışı üzerinden henüz on dokuz ay kadar bir zaman geçtiği sırada bununla ilgili olarak verdiği bir ilânla, eserini hazırlarken haber ve bilgisi dışında kaldıklarından tezkiresine girememiş eski veya hayattaki şairlerin hal tercümelerinde onun telif ve yayınından sonraki değişikliklerin, bunlarda düşülmüş bilgi hatalarının, alınmış ilk şiir örneklerinden yenileri veya daha başkaları ile değiştirilmek istenenlerin kendisine bildirilmesini duyurur (Cerîde-i Havâdis, nr. 802, 8 Muharrem 1273).

Bir sonuç vermeyen bu teşebbüs, tezkirenin değer ve ehemmiyetini takdir ettiğinden, kendisi gibi, yeni ve gözden geçirilmiş bir baskının yapılmasını isteyen Şinâsi tarafından yedi sene sonra 1863 yılında tekrar ele alınarak bu hususa dair yazdığı bir başmakalede tezkireye yeni ve daha ileri bir hüviyet verecek bir programla ilân edilir (Tasvîr-i Efkâr, nr. 135, 27 Rebîülâhir 1280). Belirtilen esaslar dairesinde üzerinde değişiklik yapılmak suretiyle, yahut ilk defa olmak üzere tezkirede yer alması istenen hal tercümeleriyle yeni şiir örneklerinin gazete idarehanesine acele olarak gönderilmesi duyurulur. O zamandan bu yana en küçük bir izine rastlanmadığından bu teşebbüsün de ötekisi gibi hiç gerçekleşmediği sanılagelmiştir. Bir asır süresince meçhul kaldıktan sonra baş tarafından baskısı yapılmış elli iki sayfalık bir kısmının varlığı Ömer Faruk Akün tarafından meydana konulmakla Şinâsi baskısının sadece tasavvurdan ibaret kalmadığı artık

belli olmuştur. Bütünüyle neden tamamlanmadığı bilinmeyen bu yeni baskıda Şinâsi'nin işaret ettiği hususların çoğunun yerine getirildiği görülmektedir. İfadesinin lüzumsuz süs ve unsurlardan arındırılarak daha öz ve sade bir hale konulması, şairlerin edebî şahsiyet ve değerleri hakkındaki mübalağalı hüküm ve ifadelerin tamamen kaldırılması yanında her iki teşebbüse ait ilânlarda istendiği şekilde önceki şiir örneklerinin bazılarının yerine daha başkaları konulmuş, ilk baskının yapıldığı 1855 yılından bu tarihe kadar oradaki hal tercümelerinde meydana gelen değişiklikler gösterilmiş, evvelce haklarında bilgi edinilememiş olanlarla arada geçen zaman içinde edebiyat âlemine yeni çıkan şairlerin de hal tercümeleri ilâve edilmiş bulunmaktadır (ayrıntılı bilgi için bk. Akün, TDED, XI [1961], s. 67-98; a.mlf., TM, XIV [1965], s. 277-336).

Hâtimetü'l-eş'âr, gerektiği gibi bir iç tetkikten geçirilmeden ve emsali kaynaklarla arasında esaslı bir mukayese yapılmadan, sadece birtakım kusurlarına bakılarak birbirlerini tekrarlamakla yetinen zamanımız müelliflerince bütünüyle fazla ehemmiyet ve değeri olmayan bir eser olarak görülmüştür. Ancak kendi çağdaşları hakkında verdiği bilgiler bakımından faydalı olacağı kabul edilen tezkirenin kusurları üzerinde durulurken taşıdığı meziyetler ise tamamen gözden kaçmıştır. Eser, yukarıda işaret edildiği gibi Râmiz'deki kadronun boşluklarını tamamlamak, Sâlim'in bıraktığı yerden kendisine kadar divan şiirinin son 130 yıllık şair mevcudunun, bu devreye ait başka eski kaynakların herhangi birinde görülmeyen şekilde tek başına toplu bir envanterini vermek, en azından her derece ve her sınıftan tesbit ettiği şairler ve onlardan seçtiği örneklerle divan şiirinin XIX. yüzyılın ilk yarısında varmış olduğu geniş yayılımı ve kimler tarafından temsil edildiğini gözler önüne koyan bir malzemeyi edebiyat tarihine mal etmek gibi bir hizmeti yerine getirmektedir. Ayrıca Mısır ve Trakya havalisinde bulunup isim ve hayatları başka kaynaklara geçmemiş şairlerin varlığını öğrenmek onun vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Kendi çağdaşı şairlere dair hal tercümeleri çoğunlukla onların bizzat kendilerinden alınmış olduğundan her kaynakta rastlanmayan bâkir bilgiler getirirler. XIX. yüzyılın ilk yarısında yetişmiş şairlerin hayatları hususunda Sicilli-i Osmânî'nin başlıca kaynağı oluşu kadar bıraktığı yerden Fatîn'e yapılmış büyük bir zeyil olan Son Asır Türk Şairleri'nde İbnülemin devamlı ondan istifade ettiği gibi, ayrıca şiirlerine başka yerlerde örnek bulunamayan şairler için de onun verdiği metinlere müracaat etmiştir.

Fatîn'in eserini sırf râbia rütbesine nâil olmak maksadıyla tertip ettiğine dair Hersekli Ârif Hikmet'ten gelen rivayet, onun acele hazırlanmış olduğu kanaatini destekler görünse bile vesikaları zaptedilmemiş bir alanda getirdiği hizmet ve edebiyat tarihine kazandırdıkları karşısında fazla bir şey ifade etmemektedir.

Fatîn Efendi'nin bütün bunlardan başka, doğrudan doğruya kendi eliyle aldığı metinlerde ince zevk sahibi bir seçici olduğunu ortaya koyan tezkiresinin Dârülmaârif, Mektebi Maârif-i Adliyye, Beyazıt Rüşdiyesi gibi devrin getirdiği yeni eğitim müesseselerinden yetişmiş seçkinleri gösteren kayıtları ile, yenileşme devri maarif tarihimize dair hazır malzeme sakladığını ilâve etmek yerinde olur.

BİBLİYOGRAFYA

[Râsim], "Terceme-i Hâl-i Sâhib-i Dîvân", Dîvân-ı Fatîn, İstanbul 1283; Kâmûsü'l-a'lâm, V (1314), s. 3417; Sicilli Osmânî, IV (1315), s. 25; Fâik Reşâd, Terâcim-i Ahvâl-i Meşâhîr, İstanbul 1313, s. 49-52; "Fatîn Efendi", Terakki, nr. 44, 5 Muharrem 1316, s. 175 (bu son iki yerde Fatîn Efendi hakkında yazılmış olanlar, divanın başındaki hal tercümesi metninin birkaç kelime değişikliğiyle aynen tekrarından ibarettir); Osmanlı Müellifleri (1338), II, 373-374; J. H. Mordtmann, "Fatin Efendi", EI, III, 92; Babinger, GOW (1927), s. 359-360; a.e. (trc.), s. 389-390; İbnülemin Mahmud Kemal, "Bayburtlu Zihnî ve Erzurum Şairleri", TTEM, yeni seri I/l (Ağustos 1929), s. 58-59; a.mlf., Son Asır Türk Şairleri, I (1930), s. 8-9; II (1931), s. 367-370; Orhan F. Köprülü, "Fatîn Efendi", İA (1947), IV, 528-529; Gövsa, Türk Meşhurları Ansiklopedisi (1949), s. 131; Ömer Faruk Akün, "Şinâsi'nin Bugüne Kadar Ele Geçmeyen Fatin Tezkiresi Baskısı", TDED, XI (1961), s. 67-98; a.mlf., "Şinâsi'nin Fatin Tezkiresi Baskısındaki Yeni Biyografik Bilgiler", TM, XIV (1965), s. 277-336; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi (1973), s. 339-345, 478; Banarlı, RTET, II (1977), s. 843; [Reşad Ekrem Koçu], "Fatin", İst.A, X, 5569-5570; Fahir İz, "Fatin", EI²

(Fr.), II, 884; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuara Tezkireleri, Erzurum 1991, s. 145-147.

Ömer Faruk Akün

FATMA

(bk. FÂTIMA).

FATMA ÂLİYE HANIM

(1862-1936)

İlk Türk kadın romancı ve yazar.

İstanbul’da doğdu. Son devir Osmanlı devlet adamlarından hukukçu ve tarihçi Ahmed Cevdet Paşa ile Adviye Râbia Hanım’ın kızıdır. Çağdaşlarından farklı olarak birçok özel hocadan ders aldı, Fransızca öğrendi ve iyi bir eğitim gördü. Babasının resmî görevleri dolayısıyla Halep, Yanya, Şam ve Beyrut vilâyetlerinde bulundu. 1878’de II. Abdülhamid’in yâverlerinden Kolağası Fâik Bey’le evlendi.

Fatma Âliye bir taraftan çocuklarını yetiştirirken diğer taraftan yazı hayatına girdi. İlk olarak “Bir Kadın” takma adıyla George Ohnet’in Volonté romanını Merâm adıyla Fransızca’dan Türkçe’ye çevirdi. Servet’te (31 Kânunusâni 1305/12 Şubat 1890) ve Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde (5 Receb 1307/25 Şubat 1890) bu tercüme hakkında bazı yazıların çıkması sebebiyle edebî muhitler yanında kısa sürede geniş kitlelerin de ilgisini çekti. Tercümeyi yapanın bir kadın olması dolayısıyla Merâm kısa zamanda meşhur oldu; Fatma Âliye Hanım da Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde aynı takma adla kadınlarla ilgili yazılar yazmaya başladı. Bir ara “Mütercime-i Merâm, Âliye” ismini kullanan yazar daha sonra Tercümân-ı Hakîkat’te yayımlanan “Sürat: Eiler’in Prensese Yirmi Birinci Mektubu” başlıklı yazısında Fatma Âliye imzasını kullanarak yayın dünyasında gerçek kimliğini açığa vurdu (23 Safer 1308/8 Ekim 1890).

Çocukluğundan itibaren birçok kişiden özel ders alan Fatma Âliye Hanım’ın hayatında önemli bir yer tutan iki hocası olmuştur. Bunlardan biri babası Ahmed Cevdet Paşa, diğeri ise Ahmed Midhat Efendi’dir. Eserlerini okuyarak Ahmed Midhat Efendi’yi tanıyan Fatma Âliye bir müddet sonra onunla mektuplaşmaya başladı. Bu mektuplaşma bir taraftan Fatma Âliye’nin yetişmesinde faydalı olduğu gibi diğer taraftan da Ahmed Midhat Efendi’nin Fatma Âliye Hanım yahud Bir Muharrire-i Osmâniyye’nin Neş’eti (İstanbul 1311) adlı eseriyle Osmanlı toplumunda bir kadın yazarın

hayatını anlatan ilk monografiyi yazmasına sebep olmuştur.

Tercüme çalışmaları yanında telif eserler de veren Fatma Âliye ilk olarak Ahmed Midhat Efendi ile birlikte Hayal ve Hakikat adlı romanı kaleme aldı. Ardından yabancılara müslüman Osmanlı aile hayatına dair doğru bilgiler vermek maksadıyla, bizzat görüştüğü kişilerle yaptığı konuşmaların hâtıralarına dayanan Nisvân-ı İslâm adlı eserini yazdı.

Aynı zamanda devrin çeşitli sosyal faaliyetleri içinde yer alan Fatma Âliye, 1897 Türk-Yunan Savaşı'nda şehid olanlarla gazilerin ailelerine yardım amacıyla Cem'iyyet-i İmdâdiyye derneğini kurarak bir yardım kampanyası başlattığından II. Abdülhamid tarafından bir beratla takdir edildi. Ayrıca Hilâliahmer Cemiyeti'nin de ilk kadın mensubu olarak Trablusgarp ve Balkan Savaşı şehidlerinin aileleriyle savaş mâlûllerine yardım toplanması çalışmalarında gösterdiği başarı dolayısıyla Hilâliahmer Cemiyeti tarafından bir madalya ile ödüllendirildi.

Fatma Âliye Hanım sağlığının bozulması sebebiyle 1924 yılından itibaren yavaş yavaş yazı yazmayı bırakmakla beraber hayatının son günlerine kadar sanat ve edebiyat çalışmalarını takip etti. Notre Dame de Sion mezunu, küçük kızı Zübeyde İsmet hanımın ailesinden ayrılarak katolik rahibesi olmasıyla sonuçlanan maceranın ve bu konu etrafında devrin gazetelerine akseden haberlerin kendisini şiddetle sarstığı, yayımlanan mektuplarından anlaşılan Fatma Aliye Hanım, bu acıyla İstanbul'da vefat etti ve Feriköy Mezarlığı'na defnedildi.

Türk edebiyatında yazdıklarından çok yaptıklarıyla kendine belli bir yer edinen Fatma Âliye Hanım'ın yazdıklarının büyük bir edebî değeri olduğunu söylemek mümkün değildir. Onun asıl önemi Türk edebiyatında tercüme yapan, roman yazan, sosyal faaliyetlere katılan ve hakkında müstakil bir monografi yazılan ilk kadın yazar olmasından gelir. Hâtıra, tarih ve felsefe alanında da eserleri bulunan Fatma Âliye yazı hayatında Tanzimat edebiyatının genel çizgilerine bağlı kalmıştır. Romanlarında genellikle sade bir dil kullanan müellifin tarih ve felsefe alanındaki eserleriyle makalelerinde bu sadelik görülmez. Üslûbunun bir özelliği de yazılarında zaman zaman Fransızca kelimelere yer vermesidir. Romanlarında daha çok Osmanlı aile hayatını bir kadının bakış açısıyla

zarif ve duygulu bir biçimde yansıtmaya çalışır. Bunu yaparken ideal tipler yanında normal ve zayıf erkek, kadın, anne tiplerine de yer verir. İnanılmaz rastlantılar sonucu gelişen olaylara karşılık romanın kişilerini gerçekçi bir yaklaşımla anlattığı söylenebilir. İlk romanlarındaki duygusallığın yerini giderek gerçekçilik almıştır. Ahmed Midhat Efendi'nin etkisiyle olaylar karşısında gözlemci olarak kalmaktan ziyade zaman zaman kendisi de kişiler arasına girer, problemlere çözümler bulmaya ve roman kişilerine yol göstermeye çalışır. Yine Ahmed Midhat Efendi gibi bazan olayların akışını durdurur, açıklamalar yapar ve olay hakkında bilgi verir. Ayrıca Tanzimat dönemi için yenilik sayılan mektup tarzında roman yazma Fatma Âliye Hanım'ın bir diğer özelliğidir. Romanlarında olduğu gibi diğer makale ve yazılarında da kadın ve aile konularını ele alan yazar, İslâmiyet'in insana vermiş olduğu değerden hareketle Allah'a ve topluma karşı görevlerinde kadınla erkeğin eşit sorumluluk ve hak sahibi oldukları gerçeği üzerinde durur. Bu arada genç kızların ve kadınların eğitilmesinin faydalarını da vurgular. Fatma Âliye ne yalnız Batı kültüründen ne de yalnız Doğu kültüründen yana görünmüştür. Ancak İslâmiyet'i samimiyetle benimsemiş, o yıllarda üzerinde çok durulan İslâm dininin ilmî gelişmeye engel olduğu iddiasının aksini savunmuştur. Ona göre insanı medeniyete ulaştıran en emin yol Doğu'nun mânevî değerlerini koruyarak Batı'nın tekniğinden faydalanmaktır.

Eserleri. Fatma Âliye Hanım'ın başlıca eserleri şunlardır: 1. Meram (İstanbul 1307). George Ohnet'in Volonté adlı romanının tercümesidir. 2. Hayal ve Hakikat (İstanbul 1309). Önce Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde tefrika edilen bu romanı "Bir Kadın" takma adıyla ve Ahmed Midhat'la birlikte yazmıştır. 3. Muhâdarât (İstanbul 1309). Yazarın Fatma Aliye

imzasını kullandığı ilk romanıdır. Eserde XIX. yüzyıl sonu Osmanlı toplumundaki varlıklı aile hayatı ayrıntılı bir biçimde ele alınıp işlenmiştir. Ana tema ise baskı ile yapılan evliliğin mutsuzlukla sonuçlandığı gerçeğidir. 4. Nisvân-ı İslâm (İstanbul 1309). 1891 yılında Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde tefrika edildikten sonra kitap haline getirilen bu eser, Fatma Âliye Hanım'ın Türk ailesi ve özellikle harem hayatı hakkında bilgi edinmek isteyen Batılı bazı kadınlarla yaptığı çok evlilik, cariyelik ve örtünme konuları üzerindeki görüşmelerinden doğmuştur. Bu hayatın Osmanlı kimliğinin bir parçası olduğuna dair görüşlerin yer aldığı Nisvân-ı

İslâm, Gülnar adını alan Rus şarkiyatçısı Olga de Labedeff tarafından Les Femmes musulmanes (Paris, ts.), Nazime Roukié tarafından da Les Musulmanes contemporaines (Paris 1894) adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Bu eseriyle Chicago Kitap Sergisi'nde dikkati çeken Fatma Âliye Hanım'a bir de ödül verilmiştir (BA, Yıldız Tasnifi, Ks. 18, Zrf. nr. 93, Kar. nr. 38, Evr. nr. 553/612). Bunun hemen ardından eser Taʿrîbü nisâʾi'l-müslimîn adıyla Arapça'ya da çevrilmiştir (Beyrut 1309). Nisvân-ı İslâm'ın ayrıca Amerika'da İngilizce'ye tercüme edildiğini yazarın kendisi söylemektedir (bk. Kızıltan - Gençtürk, s. 27). 5. Re'fet (İstanbul 1314). Konusunu gerçek hayattan alan bu eserde yakınlarının haksızlığına uğrayan yetim bir kızın öğretmen olmak için annesiyle birlikte verdiği mücadele anlatılır. 6. Ûdî (İstanbul 1315). Bir kadının çalışarak namusuyla hayatını kazanabileceği fikrini işleyen bir romandır. Eser Gustave Séon tarafından Oudi la joueuse de Luth adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiştir (İstanbul 1900). 7. Levâyih-i Hayât (İstanbul 1315). On mektuptan meydana gelen bu roman, romanın kahramanı beş kadının evlilikleriyle ilgili olarak birbirlerine yazdıkları mektuplardan oluşmaktadır. 8. Taaddüd-i Zevcât'a Zeyl (İstanbul 1316). Mahmud Esad Efendi'nin Ma'lûmat gazetesinde "Taaddüd-i Zevcât" adıyla yayımlanan çok evlilik lehindeki yazısına ek niteliğinde olan bu makale "Taaddüd-i Zevcât" ile birlikte yayımlanmıştır. 9. Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife (İstanbul 1317). Müellif bu eserinde felsefenin önemi üzerinde durarak bu ilimle uğraşanların haksız yere dinsizlikle suçlandığını belirtmekte, bazı Yunan ve İslâm düşünürlerinin hayat hikâyelerini anlatmaktadır. 10. Tedkîk-i Ecsâm (İstanbul 1317). Bu eserde değişik felsefe akımlarına göre madde kavramı açıklanmaya çalışılmıştır. Türkçe'de felsefe konularında ilk defa bir kadın tarafından kaleme alınmış eser olma özelliği taşıyan ve Hanımlara Mahsus Gazete'de tefrika edildikten sonra ayrıca basılan bu iki kitap yazarına ilmî muhitlerde önemli bir mevki kazandırmıştır. 11. Enîn (İstanbul 1328). Fatma Âliye'nin bu son romanı, hem konu hem de kalabalık kahraman kadrosuyla Muhâdarât'a benzemektedir. 12. Târîh-i Osmâniyye'nin Bir Devre-i Mühimmesi - Kosova Zaferi ve Ankara Hezimeti (İstanbul 1331). Müellifin tarihî konuları ele aldığı tek eseridir. 13. Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı (İstanbul 1332), Yazar, babasının hayatı hakkında birinci elden kaynak niteliğinde olan bu eserinde, onun doğumundan başlayarak çocukluğunu, eğitim ve gençlik dönemlerini, katıldığı sanat-edebiyat toplantılarını ve 1272 (1855-56) yıllarına kadar geçen siyasî olayları anlatmaktadır. Kitapta Cevdet

Paşa’nın hayatının son kırk yılındaki olaylar yer almadığından eserin bitirilememiş olduğu kabul edilmektedir (yazarın diğer eserleri ve yazılarının tam listesi için bk. Kızıltan, Fatma Aliye Hanım, s. 33-37).

Fatma Âliye Hanım’ın Ahmed Midhat Efendi’ye yazdığı mektupların büyük bir kısmı Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde, kadınlarla ilgili yazıları ise Hanımlara Mahsus Gazete, Mehâsin, Ümmet ve İnkılâb adlı kadın dergilerinde yayımlanmıştır (Fatma Âliye’nin devrin kadın dergilerinde yayımlanan yazıları için bk. İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası, İndeks). Yaşadığı dönemin kadın yazar ve şairlerinden Nigâr Hanım, Makbule Leman, Fahrünnisâ Hanım ile aynı çevrelerde bulunan yazar, Muallim Naci gibi o yılların önde gelen edebiyatçılarıma da çeşitli konularda yazışmalarda bulunmuştur. Fatma Âliye Hanım’ın özel evrakı arasında rastlanan yayımlanmamış şiirlerinde çeşitli toplumsal konular yanında sevgi, vatan ve fedakârlık temalarını işlediği görülür (bk. Kızıltan - Gençtürk, s. 38-40, 42).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Yıldız Tasnifi, Ks. 18. Zrf. 93, Kar. 38, Evr. 553/540, 547, 612, 615; Ks. 31, Zrf. 27, Kar. 79, Evr. 27/5; Ahmed Midhat, Fatma Âliye Hanım yahud Bir Muharrire-i Osmâniyye’nin Neş’eti, İstanbul 1311; a.mlf., “Mütercirne-i Merâm: Bir Edîbe”, Tercümân-ı Hakîkat, İstanbul 5 Receb 1307, s. 3; a.mlf., “Kâriîn-i Kirâma: Fatma Âliye”, Muhâdarat, İstanbul 1309, s. 1-15; Mübahat S. Kütükoğlu, “Cevdet Paşa ve Aile İçi Münâsebetleri”, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Bildiriler, İstanbul 1986, s. 199-222; İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası, İstanbul 1992, bk. İndeks; H. Emel Aşa, İlk Türk Kadın Romancısı Fatma Aliye Hanım, Hayatı, Eserleri, Fikirleri (doktora tezi, 1993), İÜ Edebiyat Fakültesi; Mübeccel Kızıltan, Fatma Aliye Hanım, Yaşamı, Sanatı, Yapıtları ve Nisvân-ı İslâm, İstanbul 1993; a.mlf., “Türk Kadın Hakları Mücadele Tarihinde Fatma Aliye Hanım’ın Yeri”, Kuram-Kitap I, İstanbul 1993, s. 83-93; a.mlf, “Öncü Bir Kadın Yazar: Fatma Aliye Hanım”, TUBA Fahir İz Armağanı I, XIV

(1990), s. 283-323; a.mlf., “Gizemli Bir Öykünün Peşinde”, Toplumsal Tarih, III/16, İstanbul 1995, s. 13-21; a.mlf. - Tülây Gençtürk, Atatürk Kitaplığı Fatma Aliye Hanım Evrakı Katalogu - I, İstanbul 1993; Mahmud Zeki, “İsmetlü Fatma Aliye Hanım Hazretleri”, Hanımlara Mahsus Gazete, 23 Mart 1316, s. 3; Ercüment Ekrem Talu, “Fatma Aliye”, Son Posta, 15 Temmuz 1936; Bedia Ermat, “İlk Türk Kadın Yazarı Fatma Aliye Hanım’ın Hayat Hikâyesi”, Hayat Mecmuası, sy. 1, Mayıs 1977; Behçet Necatigil, “40. Ölüm Yıldönümünde, 1892’de Çıkan Muhadarat’ı Batı’da da Tanınan İlk Kadın Romancımız: Fatma Aliye Hanım”, Milliyet Sanat Dergisi, sy. 240, İstanbul 13 Temmuz 1977; İnci Enginün, “Fatma Âliye Hanım”, TDEA, III, 166-167.

H. Emel Aşa

FATMA SULTAN CAMİİ

İstanbul Bâbıâli'de XVIII. yüzyılda yaptırılan cami.

İstanbul'da Eminönü semtinde şimdiki Vilâyet (eski Bâbıâli) binasının karşısında inşa edilen Fatma Sultan Camii'nden bugüne hiçbir iz kalmamıştır. Cami,

III. Ahmed'in kızı ve Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın hanımı Fatma Sultan tarafından Terzibaşı Pîrî Ağa Mescidi'nin yerinde yaptırılmıştır. Nevşehirli İbrâhim Paşa bu mescidin yakınında bir saray inşa ettirirken Fatma Sultan buradaki mescidin harap olduğunu görüp sarayının arazisinden de biraz yer ilâve ederek büyük bir cami inşa ettirmiştir. Devrin ünlü şairi Nedîm, divanında "Târîh berây-ı Câmi-i Şerîf-i Fâtıma Sultân der Nezd-i Paşakapısı" başlığı altında on dört beyitlik bir tarih manzumesinde caminin yapımıyla ilgili bilgi verir: "... O hâkān-ı kerîmin duhter-i pâkîze-ahlâkı / Semiyy-i Hazreti Zehrâ cenâb-ı Fâtıma Sultân / ... Geçerken devlet ü izzetle bir gün gördü kim olmuş / Saraya muttasıl mescid mürûr-ı dehr ile vîrân / Karîn-i izdivâcı âsaf İbrâhim Paşa'ya / Buyurdu kasdım etmektir bunu bir câmi-i zîşân / ... O saat emr edip bu ma'bed-i zîbâyı yaptırdı / Ki olur tarh-ı matbûun temâşâ eyleyen hayrân / ... Bu mısra'la Nedîmâ söyledi târîh-i itmâmın / Ne a'lâ câmi' ihyâ etti el-hak Fâtıma Sultân" (1140/1727-28). Hüseyin Ayvansarâyî de caminin kapısı üstündeki tarih kaydı olarak bu manzumenin son beytini zikreder.

Fatma Sultan Camii'nin yapıldığı yıllarda yaşayan ve 1141 (1728-29) tarihine kadar geçen olayları kitabında anlatan Küçükçelebizâde İsmâil Âsım Efendi bu hususta çok geniş bilgi vermektedir. Yaptırmış oldukları muhteşem sarayın yakınındaki Pîrî Ağa Mescidi'nin harap halini gördüğünde Fatma Sultan bu ibadet yerinin evvelkinden daha geniş, kâgir bir cami olarak yapılmasını istemiştir. Caminin içine avize ve kandiller asılmış, imam, hatip, müezzin ve diğer hizmetliler görevlendirilmiş ve rebîülevvelin sekizinci cuma günü III. Ahmed ve Sadrazam İbrâhim Paşa'nın da iştirakiyle açılışı yapılmış, Şeyh Yahyâ Efendi bu açılışta bir vaaz vermiştir. Fatma Sultan kendi camiini ayrıca ziyaret ederek şeyhe, vâiz

Hasan Efendi ile mütevelli, kâtip, imamlar ve hatibe, Galata Voyvodası Ahmed Ağa'ya, mimar ağaya samur kürkler, müezzinbaşı, na'than ve devirhanlara çuha feraceler, dört müezzin, beş kayyim, bir kandilci, beş aşirhana 10'ar kuruş ihsan etmiştir.

Ahmed Refik tarafından tesbit edilen bir arşiv belgesinden, 1140 yılının 4 Rebîülevvelinde (20 Ekim 1727) yazılan bir hükme göre Rumeli'de "Paşa sancağında Berkofça nahiyesinde senevî 60.000 akçe malı olan Çetrofça ve tevâbii ve yine livâ-yı mezbûrda Manastır ve Florina nahiyelerinde senevî 60.000 akçe malı olan Zagoriça ve tevâbii mukātaaları, havâss-ı hümâyundan ifraz ve kendilere temlik olunup câmi-i mezbûra vakfolmak üzere" tahsis edildiği öğrenilmektedir. Berkofça ve Manastır kadılarına caminin açılışından dört gün önce yazılan bu hüküm inşa tarihine tam uymaktadır. Fatma Sultan, Patrona Halil ayaklanması ile babasının tahttan indirilip kocasının öldürülmesinden üç yıl sonra 17 Receb 1145'te (3 Ocak 1733) henüz yirmi dokuz yaşında vefat ederek Yenicami hazîresine defnedilmiştir.

Günümüze kadar gelmeyen Fatma Sultan Camii'nin kapısı üstündeki kitâbe de yok olmuştur. 22 Zilhicce 1168 (29 Eylül 1755) gecesi çıkan Hocapaşa yangını Bâbıâli ve çevresini harap ettiğine göre caminin de zarar gördüğü tahmin edilmektedir. Şem'dânîzâde tarihinde 1175 (1761-62) yılı olayları arasında, yıldırım düşmesiyle Yeni Vâlide Sultan Camii minaresiyle Fatma Sultan Camii'nin yıkıldığı bildirilmektedir. Eğer bu kayıt Paşakapısı'ndaki (Eminönü) Fatma Sultan Camii ile ilgiliyse (başka bir Fatma Sultan Mescidi Topkapı'dadır) bu tarihte cami önemli ölçüde zarar görmüş demektir. 27 Ramazan 1223'te (16 Kasım 1808) Alemdar Mustafa Paşa'nın ölümüyle ilgili kargaşa sırasında çıkan yangının da Fatma Sultan Camii'ne sıçramış olduğu akla gelmektedir. Fakat cami, 27 Zilhicce 1241'de (2 Ağustos 1826) ikinci Hocapaşa yangınında ciddi şekilde harap olmuş ve kapısı üstünde ta'lik hatla işlenen kitâbede belirtildiği gibi II. Mahmud tarafından ihyâ edilmiştir: "Fâtıma Sultân'ın ihyâ etti ruhun pâdişâh / Buldu eski revnakın bu ma'bed-i zîbâ yine / Harf-i cevherdâr ile İzzet dedim târihini / Etti sultân camiin Mahmûd Han ihyâ yine" (1243/1827-28). Hadîkatü'l-cevâmi'in bir yazma nüshasındaki derkenarda bu husus şu kayıtla desteklenir: "Ba'de'l-harîk Haremeyn Hazinesi'nden bina ve imar olunmuştur, 1245".

Fatma Sultan Camii 1280’den sonra (1863-64) Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî’nin kurduğu, Nakşibendî tarikatının Hâlidî koluna bağlı bir tekkenin merkezi olmuştur (bk. GÜMÜŞHÂNEVÎ TEKKESİ). Burası, tekkelerin 1925’te kapatılmasına kadar İstanbul’un en başta gelen tarikat merkezlerinden biri olmuştur. Tekkenin kapanması ile hizmet dışı kalan cami, yanındaki dergâh binası ve şeyh meşrutası ile birlikte bir süre jandarma koğuşu ve deposu olarak kullanılmış, bu arada minaresinin şerefeden yukarısı yıkılmıştır. 1950 yıllarında Türkiye Anıtlar Derneği’nce ihyâ ettirilecek camiler listesine Fatma Sultan Camii de alınmıştı. Fakat bu tasarı gerçekleşmeden 1956-1957 yıllarında “imar” adı altında yapılan yıkımlarda cami de birkaç gün içinde yıkılıp ortadan kaldırılmıştır. Sonraları caminin arsası Defterdarlık tarafından alınarak oto parkı ve yeşil alan halinde düzenlenmiştir.

Fatma Sultan Camii’nin ilk yapıldığındaki biçimi bilinmemektedir. Herhalde o dönemin zevkine uygun olarak çok zengin şekilde süslenmişti. II. Mahmud tarafından 1827-1828’de inşa ettirilen cami ise uzunlamasına dikdörtgen biçiminde olup kesme taştan minaresi XIX. yüzyıl minareleri tipinde idi. Caminin kâgir duvarlarının sıvası altında ilk binasından

bir iz bulunup bulunmadığı araştırılmadığı için bu hususta da bir şey söylemek mümkün değildir. Caminin üstü kiremit kaplı ahşap bir çatı ile örtülmüştü. Ahşap kaplı olan son cemaat yerinden harime açılan kapısı üstünde, harf inkılâbı yapıldığı sırada “gayretli” bir idareci tarafından alçı ile üstü kapatılmış tuğranın iki yanında Sultan Mahmud dönemi tamirini bildiren dört mısralık kitâbe bulunuyordu.

Caminin esas mekânında içeride bir mahfille son derece sade bir minber ve mihrap vardı. Duvarlar kalem işi nakışlarla bölümlere ayrılmış, ahşap tavanın ortasında bir şemse yer almıştı. Cami sol tarafında iki sıra halindeki pencerelerden ışık alıyordu. Sağda ise harime yarım yuvarlak bir çıkma teşkil eden kafesli bir mahfil eklenmişti. Yan sokakta olan avlu girişinin üstü kubbeliydi. Avlunun içinde şadırvandan başka tekke binası ile şeyh meşrutası vardı. Bunlar dış görünüşlerinin sadeliğiyle eski İstanbul ahşap evlerinden farksızdı.

BİBLİYOGRAFYA

Nedim, Divan (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1972, s. 175-176; Küçük Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 498-499; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 156; a.mlf., Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadikatü'l-cevâmi' (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 213; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 97-98; Broşür (nşr. Türkiye Anıtlar Derneği), İstanbul, ts. [1951], s. 31, nr. 7; H. Rahmi Saruhan, Âbidelerimiz, İstanbul 1954, s. 312; Semavi Eyice, "İstanbul'un Kaybolan Eski Eserlerinden: Fatma Sultan Camii ve Gümüşhaneli Dergâhı", İFM Prof. Dr. Sabri F. Ülgener'e Armağan, XLIII (1984-85), s. 475-511; R. Ekrem Koçu, "Fatma Sultan Camii", İst.A, X, 5580.

Semavi Eyice

FATMA SULTAN MESCİDİ

İstanbul Topkapı'da XVI. yüzyıla ait mescid.

Topkapı'da Yenibahçe vadisine inen yamaçta bulunmaktadır. Yavuz Sultan Selim'in kızı ve Sadrazam Kara Ahmed Paşa'nın hanımı Fatma Sultan tarafından yaptırılan küçük bir mahalle mescididir. Ahmed Paşa'nın Mimar Sinan tarafından yapılan külliyesi (bk. AHMED PAŞA KÜLLİYESİ) mescidin az yukarısında yer aldığına göre Ahmed Paşa'nın konağı da herhalde bu çevrede bulunuyordu (Fatma Sultan'ın bu mescidi yaptırması sırasında karşılaştığı güçlükler ve bu husustaki bazı kararlar için bk. EDİRNEKAPI CAMİİ ve KÜLLİYESİ).

Dikdörtgen planlı ve üstü ahşap çatılı olan mescid 1940'lı yıllarda yıkılmaya terkedilmiş, zamanla dört duvardan ibaret bir harabe haline gelmişti. Ancak 1971'de mahallî bir dernek bu tarihî eserin yok olmasını önleyerek ihyâsını sağlamıştır; cami günümüzde ibadete açılmış olarak kullanılmaktadır.

Fatma Sultan Mescidi mimari bakımdan dikkate değer bir özelliğe sahip değildir. Esası eski olan minaresi bilinmeyen bir tarihte yıkılmış (belki 1766 zelzelesi), daha sonra gövdesi güdük bir biçimde tamir edilmiştir. Kürsü ve pabuç kısımlarının klasik Osmanlı-Türk mimarisi karakterinde olmasına karşılık çok bodur gövde ve bunun üzerindeki şerefe çıkması geç bir döneme işaret eder. Fatma Sultan Mescidi, sanat bakımından kayda değer bir tarafı olmamakla beraber Yavuz Sultan Selim'in kızının ve Ahmed Paşa'nın zevcesi bir sultan hanımın hayratı olarak İstanbul tarihinde yer almaya lâyık bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 157; a.mlf., Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadikatü’l-cevâmi‘ (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 214; Semavi Eyice, “İstanbul Minareleri”, Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, rs. 154; Fâtih Camileri ve Diğer Târihî Eserleri (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 95.

Semavi Eyice

FAYSAL I

فيصل الأول

(1885-1933)

Irak kralı (1921-1933).

20 Mayıs 1885'te Tâif'te doğdu. Hâşimî ailesinden Şerîf Hüseyin'in oğludur. İlk öğrenimini Hicaz'da yaptı. 1891'de babasıyla birlikte İstanbul'a gitti ve orada on sekiz yıl kaldı. 1909'da Hicaz'a döndükten sonra Asîr'de İdrîsî'ye karşı girişilen askerî harekâta katıldı (1912-1913). 1913'te Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'na seçildi ve burada Cidde nâibi olarak görev yaptı. Şam'da Cemal Paşa'nın yanında çalışmaya başlaması, Hicaz emîri olan babasını bölgedeki gelişmelerden haberdar etmesine imkân verdi. Araplar'ın bağımsızlığı amacıyla Şam'da kurulmuş olan gizli cemiyetlerle temas kurdu ve el-Arabiyyetü'l-fetât teşkilâtının yeminli üyesi oldu. Faysal, babası Şerif Hüseyin tarafından 5 Haziran 1916 tarihinde Osmanlı Devleti'ne karşı başlatılan Arap bağımsızlık hareketinde önemli rol oynadı. Babası emrindeki bedevîlerle oluşturduğu Arap ordusunun kumandasını Faysal'a verdi. Sam bölgesinin Osmanlı Devleti'nden koparılmasında Faysal ve kumandasındaki ordu İngilizler'in yardımıyla aktif görev yaptı. Savaştan sonra Ocak 1919'da toplanan Paris Barış Konferansı'na İngiltere'nin desteğiyle Hicaz temsilcisi olarak katılan Faysal burada Arap bağımsızlığını savunduysa da İngiltere ve Fransa bunu kabul etmeyerek 1916'daki gizli antlaşmaları yönünde bölgede manda rejimi kurulmasına karar verdiler. Faysal 1920 Ocak başlarında Şam'a döndü ve 8 Mart 1920'de toplanan Suriye Genel Meclisi'nce ilân edilen Büyük Suriye'nin krallığına getirildi. Fakat Nisan 1920'de toplanan San Remo Konferansı bunu tanımayarak Suriye ve Lübnan'ı Fransa'nın mandasına verdi. Bunun üzerine Fransız birlikleri 14 Temmuz 1920'de Şam'ı işgal edip Faysal'ı tahttan uzaklaştırdı. Şam'dan çıkarılan Faysal, önce İtalya'ya, oradan da İngilizler'in daveti üzerine Londra'ya gitti. Burada yapılan görüşmeler sonucu Faysal'ın Irak Devleti'nin kralı olması kararlaştırıldı ve onun tahta çıkması için gerekli hazırlıklara başlandı. Faysal'ın krallığı Arap

Devlet Konseyi tarafından onaylandıktan sonra bir referandum yapılarak pekiştirildi ve Faysal 23 Ağustos 1921 tarihinde tahta çıktı.

Arap milliyetçilik hareketinin önde gelen liderlerinden biri olan Faysal 1933'e kadar tahtta kaldı ve bu zaman zarfında İngilizler'in desteğiyle çeşitli çalışmalar yaptı. 10 Ekim 1922'de milliyetçilerin ısrarlı muhalefetine rağmen İngiltere ile ittifak gibi görünen, gerçekte ise Irak'ta İngiliz manda yönetimini düzenleyen yirmi yıllık bir antlaşma imzaladı. Antlaşma metninin yayımlanmasından sonra halk sert tepki gösterince süre

dört yıla indirildi. Mart 1924'te toplanan kurucu meclis ülkede parlamenter sisteme geçiş yönünde bazı düzenlemeler yaptı. Sert eleştirilere rağmen İngiltere ile yapılan antlaşma onaylandı ve kabul edilen organik yasa ile devlet sistemi düzenlendi. Türkiye ile İrak arasındaki sınır 5 Haziran 1926 tarihinde imzalanan Ankara Antlaşması'yla belirlendi. Aynı yıl Bağdat'ta toplanan parlamentoyu kuran Kral Faysal ülkesini bağımsızlığa götürecek faaliyetleri hızlandırdı. 30 Haziran 1930'da İngiltere ile imzaladığı yeni bir antlaşma ile de Irak'ın bağımsızlığına kavuşmasını sağladı. 3 Ekim 1932'de ülkesinin Milletler Cemiyeti'ne kabul edilmesini temin eden Faysal, İngiltere'ye giderken uğradığı İsviçre'nin Bern şehrinde 8 Eylül 1933 tarihinde kalp sektesinden öldü. Cenazesi Bağdat'a getirilerek burada defnedildi. Yerine oğlu Gāzî Irak kralı oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Arabistan Boundaries: Primary Documents 1853-1957 (nşr. R. Schofield - G. Blake) Oxford 1988, II, 157-169, 172; Fevzî el-Kavukcî, Müzekkerât 1912-1913, Beyrut, ts., I, 61-64, 95, 139; Emîn er-Reyhânî, Faysal elEvvel, Beyrut 1353/1934; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 372-373; Abdullah b. Hüseyin, Müzekkerâtî, Kudüs 1945, s. 125, 132, 167-168, 173; T. E. Lawrence, Seven Pillars of Wisdom, Bucks 1965, tür.yer.; E. Monroe, Philby of Arabia, London 1973, s. 81, 104-125; Ömer Kürkçüoğlu, Osmanlı Devletine Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi 1908-1918, Ankara 1982, s. 207-208, 246; Yûsuf el-Hakîm, Sûriye ve'l-ʿahdi'l-Faysalî, Beyrut 1986;

Emîn Saîd, es-Sevretü’l-ʿArabiyyetü’l-kübrâ, Kahire, ts., I, 105-116; II/1, s. 1-84, 118-211; III/2, s. 99-107; S. H. Longrigg, “Faysal I”, EI^2 (İng.), II, 872.

Mustafa L. Bilge

FAYSAL II

فيصل الثاني

(1935-1958)

Irak kralı (1939-1958).

Hâşimî ailesindendir. Bağdat'ta doğdu. Büyük dedesi, Arap bağımsızlık hareketinin önde gelen isimlerinden Mekke Emîri Şerîf Hüseyin'dir. Babası Gāzî'nin bir kazada ölümü üzerine küçük yaşta tahta çıktı (1939). 1939-1953 yılları arasında henüz reşîd olmadığından krallık yetkileri, kısa kesintiler dışında aynı aileden Abdülilâh tarafından kullanıldı. Tahta geçtiği yıl başlayan II. Dünya Savaşı'nda Irak İngiltere'nin yanında yer aldığı halde hükümet içinde Almanya tarafını tutanlar olduğu için görüş ayrılığı belirdi. Ordu, Kral Faysal'ın vasîsi olan Abdülilâh'ı yurt dışına göndererek onun yetkilerini devraldı ve nâibler meclisini toplayarak Şerîf Şeref'i krala vasî tayin etti. Bir müddet sonra İngiltere ile yeni bir antlaşma yapılarak eski vasî Abdülilâh tekrar görevine döndü. 1941 yılında Reşîd Ali tarafından başlatılan ihtilâlden sonra Kral Faysal tahsilini tamamlamak üzere İngiltere'ye gönderildi. 1943'te anayasada yapılan bir değişiklikle krala gerektiğinde başbakanı değiştirme yetkisi verildi. 1948'de İngiltere ile Portsmouth Antlaşması imzalandı. 1937'de imzalanan Sâdâbâd Paktı'ndan ayrı olarak Sovyetler'e karşı bölgeyi korumak ve Batı dünyasını desteklemek amacıyla Türkiye'nin de aktif rol aldığı bir savunma hattı oluşturmaya çalışıldı. Faysal bu maksatla Türkiye'yi ziyaret etti ve bunun sonucunda Bağdat'ta 24 Şubat 1955'te iki ülke arasında Bağdat Paktı'nın özünü oluşturan bir antlaşma imzalandı. Bu antlaşmaya sonradan İran, Pakistan ve İngiltere'nin de katılmasıyla ittifakın tabanı genişledi. 1958 Şubatında Ürdün Kralı Hüseyin b. Tallâl ile müştereken Arap Federasyonu'nu kuran Kral Faysal aynı yılın mayıs ayında bu federasyonun başkanı oldu. Ancak temmuz ayında vuku bulan bir ihtilâl sonucunda öldürüldü. İhtilâli gerçekleştiren Abdülkerîm Kāsım tarafından Batılılar'ın isteklerine fazla boyun eğdiği ileri sürülerek suçlanan Irak'ın üçüncü ve son kralı Faysal ile birlikte, Osmanlı Devleti'ne karşı bağımsızlık hareketine

girişen Şerîf Hüseyin’in bağlı olduğu Hâşimî sülâlesi Hicaz ve Suriye’nin ardından Irak’ın idaresinden de çekilmiş oluyordu. II. Faysal’ın komşuları ile kurduğu Bağdat Paktı diğer Arap ülkelerini de harekete geçirmiş, Mısır ve Suriye’nin bir araya gelerek 1958’de Birleşik Arap Cumhuriyeti’ni kurmalarında rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

S. H. Longrigg, Iraq; 1900 to 1950, London 1953, s. 276, 280, 307, 344-345; a.mlf., “Faysal II”, EI² (İng.), II, 872; G. L. Harris, Iraq, New Haven 1958, s. 92-101; Salih Tuğ, İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri, İstanbul 1969, s. 302; Enver el-Hatîb, el-Mecmûʿatü’d-düstûriyye, Beyrut 1971, s. 326 vd., 364-383; Ahmed Serhal, en-Nüzûmü’s-siyâsiyye ve’d-düstûriyye fî Lübnân ve’d-düveli’l-ʿArabiyye, Beyrut 1980, s. 312-315; İsmail Yâgı, Hareketü Reşîd ʿAlî el-Geylânî, Beyrut, ts., tür.yer.; “Faysal II.”, TA, XVI, 183.

Mustafa L. Bilge

FAYSAL b. ABDÜLAZÎZ

فيصل بن عبد العزيز

(1906-1975)

Suudi Arabistan kralı (1964-1975).

Kasım 1906'da Riyad'da doğdu. Suudi Arabistan'ın kurucusu Abdülazîz b. Suûd'un oğludur. Geleneksel bir eğitim gördü. 1919 yılında on üç yaşında iken babası tarafından I. Dünya Savaşı'nın galiplerinden olan İngilizler'i tebrik etmek üzere diplomatik bir heyetle İngiltere'ye gönderildi. Burada bir süre kaldı, aldığı özel derslerle İngilizce ve Fransızca öğrendi. Babasının Şerîf Hüseyin'i yenerek Hicaz bölgesini ele geçirmesinden sonra Hicaz emirliğine (1926) ve ardından Dışişleri bakanlığına getirildi (1930). Suudi Arabistan Krallığı ilân edildiğinde (23 Eylül 1932) başbakan olarak tayin edilen Faysal'a çeşitli bakanlıkların ve emirliklerin sorumluluğu verildi. 1935te Meclisü'ş-şûrâ'nın başkanlığını da üstlendi ve Dışişleri bakanı sıfatıyla sık sık yurt dışı gezilerine çıkarak pek çok yerde ülkesini temsil etti; bu arada Birleşmiş Milletler'in kuruluşunun gerçekleştirildiği San Francisco Konferansı'na da katıldı (25 Nisan-26 Haziran 1945) ve Suudi Arabistan adına bildiriyi imzaladı. 9 Kasım 1953 tarihinde veliaht ilân edildikten sonra ağabeyi Suûd'un krallığı zamanında da başbakanlık ve dışişleri bakanlığı görevlerini sürdüren Faysal 23 Mart 1964'te kral nâibiliğine, 2 Kasım 1964'te Suûd'un görevden alınması üzerine krallığa getirildi.

Faysal krallığı döneminde başarılı bir yönetim sergiledi. Suudi Arabistan'ın içte ve dışta birçok meselesini çözerek milletlerarası alanda sözü dinlenir bir devlet haline gelmesini sağladı. Komşu ülkelerle olan sınır anlaşmazlıklarını halletti. 1973 Arap-İsrail Savaşı' nda Mısır ve Suriye'yi malî yönden destekledi. Savaştan sonra petrol ihraç eden Arap

ülkelerinin Batılı ülkelere karşı petrol ambargosu uygulamalarında aktif rol oynadı ve bu yolla hem petrolü bir silâh olarak kullandı, hem de yükselen

fiyatlar sayesinde hazinenin gelirlerini arttırdı. Dış politikada Cemal Abdünnâsır'ın Arap birliği düşüncesine karşı İslâm birliğini savunan Kral Faysal bu hususta büyük gayretler gösterdi ve müslüman ülke liderleriyle görüşmeler yaparak ilk İslâm Zirve Konferansı'nın toplanmasına (Rabat 1969) ve İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın kurulup faaliyete geçirilmesine önemli katkılarda bulundu. İslâm ülkelerinin birliği ve dayanışması yolunda attığı adımların kısa zamanda büyük başarılara ulaştığı görülür.

Kral Faysal her zaman yurttaşları ile ilgilenip onların dertlerinin çözümüne önem vermiş ve her fırsatta kendisinin idareci değil İslâm'ın davetçisi olduğunu belirterek ülkesinde İslâmî ruhun muhafazası için çalıştığını söylemiştir. Sosyal ve ekonomik hayata çeşitli rahatlamalar getirmiş ve eğitim alanında önemli yenilikler gerçekleştirmiş olan Faysal ayrıca ilk beş yıllık kalkınma planını (1970-1975) hazırlatmış ve ulaşım, haberleşme, tarım, sağlık ve imalât sektörlerine büyük kaynakların aktarılmasını sağlamıştır. Bir yandan yurt dışına pek çok öğrenci gönderirken diğer yandan ülkesinin üniversitelerine İslâm dünyasından çok sayıda öğrencinin gelmesine imkân tanımıştır.

Faysal b. Abdülazîz, 26 Mart 1975 tarihinde bir halk görüşmesi sırasında uğradığı suikast sonucu öldü ve yerine kardeşi Hâlid geçti. Dört defa evlenen Faysal'ın birçok çocuğu olmuş ve hemen hepsi Amerika Birleşik Devletleri ile İngiltere'de tahsil görmüştür. Bunlardan, Türkiye'nin Adapazarı şehrinde büyümüş akrabalarından Süneyyân ailesine mensup İffet adlı hanımından doğanlar Türkçe'yi mükemmel şekilde öğrenmişlerdir. Hanımlarından ikisinin boşandığı, birinin erken öldüğü göz önüne alınırsa Faysal'a uzun süre hayat arkadaşlığı yapan tek eşinin İffet Hanım olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Tantâvî, el-Faysal, Kahire 1975; R. B. Winder, "Faysal b. Abd al-Aziz, a Personal Reminiscence", Arabian and Islamic Studies, Essex 1983, s. 257-267; a.mlf., "Faysal b. ʿAbd al-ʿAzîz", EI² Suppl. (İng.), s. 305-306; ed-

Dâre, I/3, Riyad 1395/1975, s. 1-293 (Faysal özel sayısı); P. L. Montgomery, “Faysal, Monarch, Statesmen and Patriarch, 1905-1975”, Aramco World Magazine, XXVI/4, New York 1975, s. 18-23.

Mustafa L. Bilge

FAYSAL b. TÜRKÎ

فيصل بن تركي

(ö. 1282/1865)

Suûdî ailesine mensup Vehhâbî emîri

(bk. SUÛDÎLER).

FAYSAL b. TÜRKÎ el-BÛ SAÎDÎ

فيصل بن تركي البو سعيدي

(ö. 1913)

Uman sultanı (1888-1913).

1865 yılında Maskat'ta doğdu. Uman'da halen hüküm süren Bû Saîd hânedanından Seyyid Türkî b. Saîd'in oğludur. Üç kardeşin ortancası olan Faysal, 1888'de babası ölünce ağabeyinin aczi üzerine kendisini sultan ilân ettiğinde yirmi üç yaşında ve sevilen bir kişiydi. O dönemde bölgede kuvvetli nüfuzu bulunan Batılı devletlerle ve komşu Arap ülkeleriyle olan münasebetlerini iyi yürütmesine rağmen babası Türkî b. Saîd devrinde başlayan iç huzursuzluğun önüne geçemedi ve zaman zaman isyan derecesine varan hareketlerle karşılaştı. Ülkesinin her kesiminde sultanlığının kabulü ancak 1890 yılında İngiltere'nin kendisini tanıması üzerine mümkün olabildi.

Müsrif bir kişiliğe sahip olan Faysal'ın döneminde Uman'ın deniz hâkimiyeti gerilemiş, Batılı devletlere olan bağımlılığı artmıştır. Dedesi Saîd b. Sultân'ın devletin idare merkezini daha verimli olan Zengibar'a taşıması ile Zengibar Uman'a her yıl belli bir yardım yapmış ve bu yardımlar Faysal döneminde de devam etmiştir. Bundan başka Maskat Limanı'ndan elde edilen gümrük vergileri Uman'ın hurma ziraatı dışındaki önemli bir gelir kaynağını oluşturmuştur. İngilizler Faysal'ı sultan olarak tanımalarının arkasından 19 Mart 1891'de imzalattıkları bir anlaşmaya göre on iki yıl süreyle ülkeye girip çıkacak mallar için İngiltere'nin onayı şartını getirdiler; ayrıca sultanın Uman toprakları üzerinde tasarrufta bulunabilmesini de yine kendileriyle yapılacak istişareye bağladılar. Faysal da babası Türkî b. Saîd gibi iç meseleler karıştıkça İngilizler'den destek aramıştır. Gāfirîler iç kesimlerde imam olarak bilinen Azzân b. Kays'ın ölümü ile bu makamın boş kaldığını düşündüler ve Sultan Faysal'ın imamlığını kabul etmediler. Bu mücadele 1895 isyanı ile güç kazandı ve nihayet 1913 yılında imâmet makamına meşhur Uman tarihçisi Sâlimî'nin

yeğeni Sâlim b. Râşid el-Harûsî seçildi; böylece ülkede sultanın yanında bir de imam olmuş oldu. Nitekim Faysal'ın oğlu Teymûr sadece Maskat sultanı olarak bilinmiştir.

Faysal döneminde önceleri kardeş devlet Zengibar ile münasebetler iyi gitti. Faysal sultan olduğunda amcası Halîfe b. Saîd de Zengibar sultanı idi ve hediyeler göndererek kendisini tebrik etmişti. Daha sonra 1890'da Zengibar sultanı olan Halîfe'nin kardeşi Ali b. Saîd 1893'te ölünce tahta yeğeni Hamed b. Süveynî çıktı. Hamed çocukluğunu Uman'da geçirmişti ve 1894 yılındaki zayıf durumundan faydalanarak gayet iyi bildiği bu ülkeyi Zengibar'a bağlamayı planlıyordu. Hamed'in desteklediği Umanlılar'dan Abdullah b. Sâlih, Şeyh Muhsin Ömer ve Hamûd b. Saîd el-Cühafî kendisini ziyarete gidip onun verdiği silâh ve cephane ile geri döndüler ve bir hazırlık döneminden sonra Maskat'ı işgal ettiler. Faysal ailesiyle birlikte önce İngiliz elçiliğine, daha sonra da şehirdeki Celâlî Kalesi'ne sığındı. Civardan katılanlarla birlikte şehirdeki isyancıların sayısı arttı ve Rustak'tan gelen Suûd b. Azzân hareketin gerçek lideri olduğunu açıkladı. Durum giderek Uman'daki Hinnâvîler ve Gāfirîler'in çatışması şekline dönüştü. İsyancılar Uman'ı Zengibar Sultanı Hamed b. Süveynî'ye bağlamak veya Sultan Faysal'ı değiştirerek Azzân b. Kays'ın oğullarından birini Uman sultanı yapmak istiyorlardı. Ancak 8 Mart 1895'te tarafların anlaşması ile durum yatıştı; ardından da isyancıların reisi Sâlih b. Ali'nin öldürülmesi (1896) ve İbrâhim b. Kays'ın ölümüyle (1898) Faysal muhaliflerinden kurtulmuş oldu. Fakat kendisinin imamlık meselesi halledilemeden kaldı.

Faysal 1895-1898 yılları arasında İngiltere'den hafif toplar ve barut ithal

ederek Maskat'taki kaleleri ilâve toplarla kuvvetlendirdi. Bu dönemde sultanın gücünün Maskat ve Bâtıne sahil kesiminin dışındaki iç kesimlerde oldukça zayıf kaldığı görülmektedir. İngilizler'in bölgede artan nüfuzuna karşılık Fransızlar da onların yasakladıkları ticaret için isteyen gemilere bayrak ve seyir evrakı vererek taraftar toplamaya gayret ettiler. 1897 yılı itibariyle açık denizlerde çalışan otuz sekiz kadar Uman gemisi Zengibar'daki Fransız konsolosluğundan bayrak ve evrak almış bulunuyordu. İngiltere ise bu dönemde Uman'a yeni projeler için krediler açmış ve bu kredilerin ödeme planını sultana onaylatarak ülkenin gümrük gelirlerine ve Zengibar'dan gelen ödemelere el koymuştur. İngiltere

Uman’la olan münasebetlerini doğrudan değil daima Hindistan’daki İngiliz hükümeti kanalıyla sürdürmüş, açılan krediler ve bu kredilerin faiz ve ana paralarının tahsili meselesi Hindistan’daki İngiliz yetkilileri tarafından ele alınmıştır. Bir ara bunu fırsat bilen Hindistan’daki İngiliz idaresi Uman’ı himayesi altına almak istemiş, ancak Fransa bu işe karşı çıkmıştır. Öte yandan Sultan Faysal İngiliz isteklerine yavaş yavaş boyun eğdi ve Uman’da yaşayan İngilizler’le Hintliler’in İngiltere tarafından himaye edilmesine razı oldu.

1903 yılı başlarında. Sultan Faysal muhatabı olan Hindistan hükümetiyle münasebetlerini iyi tutmak gayesiyle büyük oğlu Seyyid Teymûr’u birtakım hediyelerle birlikte Bombay’a gönderdi. Bunun üzerine Hindistan’daki İngiliz kral nâibi Lord Curzon aynı yıl içinde Maskat’ı ziyaret ederek Faysal’a imparatorluğun Grand Cross nişanını taktı. Bu arada Faysal’ın İngiliz Hindistan hükümetine olan borçları 90.000 rupiye varmıştı. Lord Curzon Uman’ın resmen himaye altına alınmasını İngiliz hükümetine teklif ettiyse de uygun görülmedi. Ülkeyi İngilizler’e bağımlı hale getiren bu durumlara ek olarak Sultan Faysal İngiltere hükümetinden buharlı gemiler edinmek, oğlu Teymûr’u evlendirmek gibi sebeplerle yeni krediler aldı. Artık Zengibar’dan gelen gelirlerin her ay düzenli olarak 300 rupilik bir bölümü borçlar ve faizleri karşılığı olarak İngilizler tarafından kesiliyordu. 1905 Ağustosunda borç miktarının 100.000 rupiye varmasına rağmen Faysal ailesinden birkaç kişinin hacca gidebilmesi için 20.000 rupi daha istedi. Bunun üzerine İngiltere Lahey Milletlerarası Adalet Divanı’na başvurarak sultanın hesaplarını incelemeye aldırdı. Çünkü İngiliz Hindistan hükümeti, kredilerin devamı için gümrükler dahil ülkenin bütün gelir kaynaklarını kontrol etmek istiyordu. Sonuçta bir zamanlar açık denizlerde söz sahibi olan Uman tekniğin ilerlemesi, buharlı gemilerin icadı ve 1869’da açılan Süveyş Kanalı’nın yavaş yavaş ticarî etkilerini göstermesi üzerine önemini kaybetmeye başladı. Ağır dış borçlarla faiz ödemeleri için gelirler yetmez oldu. Bütün bunlara bir de iç isyanlar ve kökleri öncelere dayanan imamlık anlaşmazlığı eklenince ülke içte ve dışta zor durumda kaldı. 1913 yılında imamlık meselesi tekrar çatışmalara sebep oldu. İmam Sâlim b. Râşid el-Harûsî Nizve, İzkî ve Smâyil bölgelerini ele geçirerek sultanın kontrolünde bulunan verimli Bâtıne bölgesinin yolunu açmış oldu. Bunun karşısında Faysal, yabancı güçlerle olan münasebetlerini anlaşmalar yolu ile güçlendirerek kendisini Maskat ve çevresinde kuvvetli tutmaya

çatıştı. Ancak aynı yıl ekim ayında kanserden öldü ve yerine en büyük oğlu Teymûr geçti. Faysal b. Türkî döneminde basılan paralardan biri İstanbul Arkeoloji müzelerinin Mahrükizâde Cafer Bey koleksiyonunda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Delîlü'l-Halîc (Târih), II, 809-822, 962; VII, 3836-3854; Abdullah Humeyd es-Sâlimî, Tuhfetü'l-aʿyân, Kahire 1347, II, 294-300; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 164-165; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-şarkıyye, Kahire 1949, I, 24; ʿUmân ve's-sâhilü'l-cenubî li'l-Halîci'l-Fârisî (nşr. Aramco), Kahire 1951, s. 59-82; Mahmûd Ali ed-Dâvûd, el-Halîcü'l-ʿArabî ve'l-ʿalâkâti'd-düveliyye 1890-1914, Kahire 1961, s. 107-108; Cemâl Zekeriyyâ Kasım, el-Halîcü'l-ʿArabî, Kahire 1966, s. 111, 121, 122, 131; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 294, lv. XXXV, nr. 919; W. Phillips, Oman History, Beyrut 1971, s. 148-157; W. D. Peyton, Old Oman, London 1983, s. 9; R. S. Ruete, "The Al Bu Saʻid Dynasty in Oman and East Africa", JCAS, XVI (1929), s. 12.

Mustafa L. Bilge

FAYSALÜ’t-TEFRİKA

فيصل التفرقة

Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) imanla küfür arasındaki sınırın ne olabileceği konusuna dair eseri.

Bazı kaynaklarda et-Tefriḳa beyne’l-İslâm (îmân) ve’z-zendeḳa diye anılan (meselâ bk. Kādî İyâz, II, 1065; Îżâḥu’l-meknûn, I, 300; Brockelmann, I, 539), ancak bizzat müellifi tarafından Fayṣalü’t-tefriḳa beyne’l-İslâm ve’z-zendeḳa olarak adlandırılan eser Gazzâlî’nin, İslâm düşünce tarihi boyunca “tekfir” başlığı altında tartışılagelen imanla küfür arasındaki sınırın ne olabileceği, hangi inanç, ifade ve hareketin kişiyi müslüman olmaktan çıkarabileceği, bu konuda ölçü ve kriterin ne olabileceği sorularına cevap verdiği önemli bir risâlesidir. Akaid konularında birbirinden farklı metotlar benimseyen dönemin dört büyük fikir akımının (Selefiyye, Ehl-i bid‘at, Ehl-i sünnet ve Felâsife) mutaassıpları arasında yoğun ve ölçüsüz bir şekilde sürdürülen karşılıklı tekfir faaliyetinden rahatsızlık duyan Gazzâlî, eserini ölçüsüzlük ve ehliyetsizliğin hüküm sürdüğüne inandığı bu konuda bir ölçü olması dileğiyle kaleme almıştır. Birçok bio-bibliyografik kaynakta Gazzâlî’ye nisbet edilen Fayṣalü’t-tefriḳa’nın (Abdurrahman Bedevî, s. 166) otantik bir eser olduğu, bizzat müellifin diğer eserlerinde bu risâlesine yaptığı atıflarla teyit edilmektedir (meselâ bk. el-Müstaṣfâ, I, 117; el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl, s. 23).

Fayṣalü’t-tefriḳa bir girişle on üç fasıldan oluşmaktadır. Gazzâlî eserinin mukaddimesinde dinî konularda katı ve müsamahasız olan bazı kişilerden yakınır. Bunların son derece dar bir İslâm anlayışı ortaya koyarak bu dairenin dışına çıkanları küfür ve zındıklıkla suçladıklarını ifade eder ve eserin giriş kısmında bu müsamahasız kişilerin, bazı eserlerinde selef-i sâlihîn ile mütehassıs kelâm ulemâsının görüşlerine aykırı fikirler bulunduğunu ileri sürerek kendisine de ağır tenkitler yönelttiklerini belirtir. “Bu haset ehline göre Eş‘arî mezhebinden bir milim bile ayrılmak, en basit bir meselede bile onlardan farklı düşünmek sapıklık, zulüm hatta küfürdür” (s. 31-33). Giriş kısmında Gazzâlî ayrıca küfürle imanın anlam ve

mahiyetinin ancak yüksek bir dinî duyarlılık, zihnî ve ahlâkî gelişmişlik, gönül temizliği gibi meziyetler sayesinde kavranabileceğini söyler.

Fayṣalü't-tefriḳa'nın birinci faslında mukallitlerin küfrün mahiyetini bilip bilemeyecekleri hususu tartışılmakta, Eş'ariyye ve Mu'tezile ulemâsının Allah'ın sıfatları konusundaki görüş ayrılıklarından örnekler verilerek bu tür meselelerde farklı düşünceye sahip olanların birbirini tekfir etmemesi gerektiği belirtilmektedir. İkinci fasıl imanla küfrün tarifine, bir kimseyi şer'î bir hüküm olan küfürle itham edebilmek için şer'î delillerin bilinmesi gerektiği konusuna ayrılmıştır.

Müellif üçüncü fasılda "tasdik" ile "tekzip" terimlerinin tanımlarını yapmakta; bu münasebetle tasdik ve tekzibe konu olan varlığı da zatî, hissi, hayalî, aklî ve şibhî şeklinde beş bölüme ayırarak incelemekte; dördüncü fasılda da bu beş nevi varlığın te'vil ile münasebetini ele almaktadır. Gazzâlî beşinci fasılda, nasların zahirine titizlikle bağlı kalma gayreti içinde olanların bile zaman zaman te'vile başvurma zaruretini hissettiklerini, bu metodun önemli temsilcisi Ahmed b. Hanbel'den örnekler verip ortaya koymaya çalışmaktadır. Eserin altıncı faslında, te'vilin mutlaka belirli prensiplere bağlı kalınarak yapılmasının ve te'vil konusunda muhatabın seviyesinin dikkate alınmasının gereği ile avam-havas ayırımının önemi üzerinde durulmuştur. Gazzâlî bu fasılda bazı te'vil kaidelerini özet olarak verdikten sonra ayrıntılı bilgi için el-Ḳısṭâsü'l-müstaḳīm, Miḥakkü'n-naẓar adlı eserlerine gönderme yapar. Te'vilin kısımlarının incelendiği yedinci fasılda, temel itikadî esasların dışında kalan bazı önemsiz meselelerle ilgili isabetsiz yorumların tekfiri gerektirmeyeceği, ancak İslâm'daki önemli akaid esaslarıyla alâkalı konularda kesin delile dayanmadan nasların zâhirî mânalarını tahrif edecek şekilde te'vile kalkışanların tekfîr edileceği belirtilir. Gazzâlî Tehâfütü'l-felâsife'sinde İslâm filozoflarının bazı görüşleri için sıraladığı tekfîr maddelerini burada da tekrarlar. Müellif bu faslın devamında "zındık" teriminin mutlak ve mukayyet şeklinde bir ayırıma tâbi tutulabileceğini belirterek her iki zındık grubun arasındaki farkları inceler. Tekfiri gerektiren ve gerektirmeyen hususları izah etmenin ciltler dolusu yazmayı icap ettireceğini belirten Gazzâlî, eserinin sekizinci faslında okuyucularına ehl-i kıbleyi tekfir etmekten kaçınmaları tavsiyesinde bulunduktan sonra tekfir konusunda uyulması gereken ana ilkeyi de belirler. Buna göre "usûl-i selâse" denilen Allah'a, nübüvvete ve

âhirete iman esasları ile tevâtüren sabit olmuş aslî ve fer'î konulara yönelik bütün red ve inkârlar apaçık küfür, bu ana esasların ayrıntılarına ilişkin meselelerle ilgili red ve inkârlar ise hata ve bid'attır. Fayṣalü't-tefriḳa'nın dokuzuncu faslında bir kişiyi veya bir grubu tekfir etmeden önce göz önünde bulundurulması gereken hususlar incelenir. Eserin onuncu faslında avamı tekfir eden bazı kelâm âlimleri tenkit edilmekte, kelâm ilminin ve bu ilmin kullandığı ince metodun herkes tarafından kavranamayacağı belirtilmekte, halkı irşat edip imanını güçlendirmek için Kur'an'ın "güzel öğüt" tavsiyesinin yerine getirilmesi istenmektedir. On birinci fasılda hiçbir kimsenin ilâhî rahmeti daraltmaya hakkı bulunmadığı ifade edilmekte, kendilerine İslâm daveti ulaşmamış olan fetret ehli hakkında dikkate değer tesbit ve gruplandırmalar yapılmaktadır. On ikinci fasılda bir kişiyi tekfir ederken aklın mı yoksa nassın mı esas alınması gerektiği hususuna cevap aranmaktadır. Eserin son faslında ise bir müslümana kâfir diyen kimsenin imanî durumunun ne olacağı meselesi tartışılmakta, Hz. Peygamber'in konuya ışık tutan, "İki müslümandan biri diğerini küfürle itham ederse bu iddia mutlaka ikisinden birine râci olur" anlamındaki hadisi (Müslim, "Îmân", 111; Tirmizî, "Îmân", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15) incelenmektedir.

Çeşitli kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan Fayṣalü't-tefriḳa'nın (Abdurrahman Bedevî, s. 166; Brockelmann, I, 539) birçok baskısı yapılmıştır (meselâ Bombay 1283; Kahire 1319, 1325, 1328). Eserin en ciddi ilmî neşri, Gazzâlî ile ilgili çalışmalarıyla tanınan Süleyman Dünyâ tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1381/1961). Nâşir kitabın baş tarafına Gazzâlî'nin hayatı ve özellikle bu eseriyle alâkalı bazı değerlendirmeler ihtiva eden bir bölüm, son kısmına da Şehristânî'nin el-Milel ve'n-niḥâl'inden yaptığı alıntıları eklemiş; Berâhime, Seneviyye, zenâdıka ve dehriyye gibi fırkalar hakkında bilgi vermiştir. Süleyman Dünyâ'nın bu çalışması A. Turan Arslan tarafından İmam Gazâli ve İman-Küfür Sınırı adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1992). Bursalı Mehmed Tâhir, Türk tasavvuf dünyasında daha çok Salâhî Efendi olarak tanınan Abdullah Salâhî Uşşâkī'nin (ö. 1196/1782) Fayṣalü't-tefriḳa'yı Türkçe'ye tercüme ettiğini kaydeder (Osmanlı Müellifleri, I, 105). Süleyman Uludağ da eseri İslâmda Müsamaha adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1972). Bu tercümenin sonunda Gazzalî'nin aynı konuyla İlgili el-Ḳānûnü'l-külli fi't-teʾvîl adlı bir başka risâlesinin tercümesi de yer almaktadır.

Şarkiyatçıların dikkatini çeken Fayṣalü't-tefriḳa, Hans-Joachim Runge tarafından Untersuchung über die Unterscheidung von Islam und Ketzerei başlığıyla Almanca'ya çevrilmiştir (Kiel 1938). Gazzâlî ile ilgili çalışmaları bulunan İspanyol müsteşriki Asin Palacios ise Fayṣalü't-tefriḳa'nm özet bir tercümesini, Gazzâlî'nin el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād adlı eserinin İspanyolca tercümesi olan El Justo medio en la creencia içinde vermiştir (Madrid 1929).

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, "Îmân", 111; Tirmizî, "Îmân", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; Gazzâlî, Faysalü't-tefrika (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1381/1961; a.mlf., el-Müstasfâ, Kahire 1934, I, 117; a.mlf., el-Münkız mine'd-dalâl, İstanbul 1287, s. 23; Kâdî İyâz, eş-Şifâʾ, II, 1065; Keşfü'z-zunûn, I, 1304; Îzâhu'l-meknûn, I, 300; Osmanlı Müellifleri, I, 105; Brockelmann, GAL, I, 539; F. Jabre, La Notion de certitude selon Ghazali, Paris 1958, s. 406-435; Yusuf Ziyâeddin Ersal, Vahiy ve Risâlet, Ankara 1960, s. 17-19, 29-33; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü'l-Gazzâlî, Küveyt 1977, s. 166-167; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1985, s. 273, 281-282; L. Gardet, "Les Noms et les statuts", St.I, V (1956), s. 72, dipnot 3; Kasım Kufralı, "Gazzâlî", İA, IV, 752-753; W. Montgomery Watt, "al-Ghazalı", EI² (İng.), II, 1040.

Emrullah Yüksel

FÂZIL AHMED PAŞA

(bk. KÖPRÜLÜZÂDE FÂZIL AHMED PAŞA).

FAZIL AHMET AYKAÇ

(bk. AYKAÇ, Fazıl Ahmet).

FÂZIL-ı ENDERÛNÎ

(bk. ENDERUNLU FÂZIL).

FÂZIL MUSTAFA PAŞA

(bk. KÖPRÜLÜZÂDE FÂZIL MUSTAFA PAŞA).

FÂZIL PAŞA, Mustafa

(bk. MUSTAFA FÂZIL PAŞA).

FAZİLET

الفضيلة

İnsanın iyilik yapmasını ve kötülükten uzak durmasını sağlayan ruhî yetenekler için kullanılan bir ahlâk terimi.

Fazilet kelimesinin türetildiği fazl kelimesi masdar olarak “artmak, fazlalaşmak, üstün olmak”, isim olarak ise “eksikliğin (naks) zıddı, artık, fazlalık, ihsan” gibi mânalara gelir (bk. FAZL). Klasik sözlüklerde fazlın ileri derecesine fazilet dendiği belirtilmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “fżl”

md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’t-muḥîṭ, “fżl” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “fżl” md.). Râgıb el-İsfahânî, felsefe kültürünün geliştirdiği anlayışın etkisiyle fazilet terimini “insanın başkalarından üstün ve imtiyazlı olmasını sağlayan durum, kişiyi mutluluğa götüren şey” diye tarif etmiş ve bunun zıddına rezîlet denildiğini belirtmiştir (eẕ-Ẕerîʿa, s. 132).

Fazilet kavramının bir terim olarak ahlâk literatüründe sonradan kazandığı kapsamlı mânalar âyet ve hadislerde geçmemekle birlikte birçok âyet ve hadiste çeşitli ahlâkî faziletlere geniş şekilde yer verilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in genelinde adalet, itidal, hoşgörü, doğruluk ve dürüstlük, azim ve sebat, ülfet, kardeşlik ve dostluk, sevgi ve dayanışma, barışçılık, cömertlik, tövbe, tevekkül, kanaatkârlık, itaat ve teslimiyet, hikmet, hayırda yarışma, güler yüzlülük, ölçü ve tartıda dürüst davranma, selamlaşma, ağırbaşlılık, cesaret ve kahramanlık gibi birçok faziletli tutum ve davranış üzerinde durulmuştur. Ayrıca bazı âyetlerde özellikle faziletlerin işlendiği görülür. Meselâ Âl-i İmrân sûresinde (3/133-135) Kur’an’ın temel fazilet olarak ısrarla vurguladığı takvaya sahip olanlardan bahsedilirken bunların başlıca nitelikleri şöyle sıralanır: Bollukta da darlıkta da mallarını Allah için harcarlar, öfkelerine hâkim olurlar, insanları bağışlarlar, kötülükte ısrar etmezler. Bu âyetlerde cömertlik, hilim, affetme ve tövbe erdemlerinin yer aldığı görülür. Bakara sûresinin bir âyetinde (2/177) Kur’an’ın diğer bir temel ahlâk kavramı olan birrin kapsamı içinde iman. ibadet ve hayır severlik konuları yanında ahde vefa, sabır, metanet doğruluk ve takvâ

faziletlerine işaret edilir.

Hadis mecmualarında çeşitli faziletlere dair pek çok hadis bulunmaktadır. Özellikle “Kitâbü’l-Edeb” ve “Kitâbü’l-Bir” başlıklı bölümlerin ağırlıklı konuları arasında ana babaya itaat, hısım akrabayı ziyaret (sıla-i rahim), kardeşlik, dostluk, sevgi, dayanışma ve yardımlaşma, insanlarla iyi geçinme, doğru sözlülük, adalet ve ihsan, misafirperverlik, hayâ, vera‘ ve takvâ, tövbe, tevekkül, tevazu, hilim, sabır, şükür gibi ahlâkî faziletler de yer alır. Tahâret, zekât, ticaret, hibe, cihad, zühd, rekāik, istîzan, selâm, imâre gibi konulara dair bölümlerde de bu faziletler hakkında hadisler nakledilmiştir. Ayrıca geçmiş peygamberler, Hz. Muhammed, Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali ile diğer sahâbîlerin ahlâk ve şahsiyetlerinin tanıtıldığı “fezâil” veya “menâkıb” başlığını taşıyan bölümlerde İslâm ahlâkında fazilet sayılan niteliklere dair önemli bilgiler bulunmaktadır. Bunun yanında ameller, vakitler, şahıslar, şehir, ülke ve milletlerin faziletlerine dair müstakil kitaplar da kaleme alınmıştır (bk. FEZÂİL). Daha sonraki dönemlerde yazılan ahlâk, edep, mev‘iza ve hikemiyat türü eserlerde faziletler hakkında bilgi verilirken ilgili âyetler yanında hadis literatüründen de geniş ölçüde faydalanılmıştır.

Felsefî literatürün dışındaki ilk dönemlere ait İslâmî kaynaklarda fazilet kelimesi “ahlâkî erdem” anlamında nâdiren kullanılmıştır. Meselâ İbnü’l-Mukaffa‘ın el-Edebü’l-kebîr’inde bu anlama yakın bir konumda birkaç defa geçmektedir. Bu kaynaklarda ahlâkî faziletleri topluca ifade etmek üzere daha ziyade “mehâsin” ve “mekârim”, reziletler için de “mesâvî” ve “mesâlib” kelimeleri kutlanılmıştır. Ayrıca edep ve âdâbın çok geniş kapsamına faziletler de girmekteydi (bk. EDEP). Câhiz’in el-Meḥâsin ve’l-eżdâd, İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī’nin el-Meḥâsin ve’l-mesâvî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin el-Âdâb, Muhammed b. Ca‘fer b. Sehl el-Harâitî’nin Mekârimü’l-aḫlâḳ ve meʿâlîhâ adlı kitapları bu tür eserlerden bazılarıdır. Geniş anlamda ahlâkî mahiyetteki bu eserlerde genellikle İslâm kültüründe benimsenmiş olan erdemler ve bunların zıtları olan kötülükler bir tasnife tâbi tutulmadan sıralanmış; her bir fazilet veya rezilet hakkında fikrî ve felsefî tahlile girişilmeden âyet ve hadislerle Arap-İslâm büyüklerinin hikemî mahiyetteki sözlerinden alıntılar yapılarak antolojik bilgiler verilmiştir. Meselâ Câhiz’in el-Meḥâsin ve’l-eżdâd’ındaki konulardan çoğu dile hâkim olma, sır saklama, istişare, teşekkür, sıdk, af,

sabır, sevgi, dostluk, arkadaşlık, iyimserlik, vefa, cömertlik, yiğitlik, vatan sevgisi, Allah'a güven, nasihat, zühd gibi geleneksel İslâm ahlâkında benimsenmiş olan erdemleri ihtiva etmektedir. Bu tür eserlerde fazilet ve reziletlerin sayısı farklılık arzetmekle birlikte geniş ölçüde konu ve metot benzerliği görülür.

Fazilet kelimesinin özellikle ahlâkî erdemleri ifade eden bir terim olarak kullanılması ve sistematik bir fazilet teorisinin oluşması felsefî kültürle birlikte başlamıştır. İlk İslâm filozofu Kindî, felsefî terimleri açıkladığı Risâle fî ḥudûdi'l-eşyâ᾽ ve rüsûmihâ adlı eserinde en geniş yeri ayırdığı "el-Fezâilü'l-insâniyye" başlığı altında fazileti "insana has değerli huy" şeklinde tarif etmiştir. Kindî eski filozofların felsefe tariflerini sıralarken felsefenin insanı tam faziletli kılan bir disiplin olduğunu belirtir; diğer bir tarifi açıklarken de tutkuları öldürmeyi faziletin yolu sayar ki bu ifadelerde fazilet, İslâmî literatürde muhtemelen ilk defa Latince virtus (İng. virtue, Fr. Vertu) teriminin karşılığı olan ve yeni Türkçe'de erdem kelimesiyle karşılanan bir ahlâk terimi olarak kullanılmıştır. Kindî insana has gerçek faziletleri nefsin iyi huyları ve bunların ahlâkî kalitesine göre dışa yansıyan adaletli davranışlar şeklinde ikiye ayırmıştır. Ayrıca yine ilk defa Kindî, Eflâtun'dan beri devam eden anlayışa uygun olarak ruha (nefis) ait dört temel faziletten söz etmiş, bunlardan hikmeti düşünme gücünün, yiğitliği galebe gücünün faziletli oluşu saymıştır. İffetin hangi psikolojik yetenekten kaynaklandığını belirtmemişse de bununla ilgili tarifi dikkate alındığında arzu (şehvet) gücünün dengeli oluşunu iffet sayan geleneksel görüşü benimsediği ortaya çıkar. Kindî, Aristo ahlâkından hareketle bu temel faziletlerden her birinin fazlalık (ifrat) ve eksiklik (taksir) şeklindeki iki aşırı ucun ortası olduğunu belirtmektedir. Şu halde her fazilet bir dengedir (itidal) ve ister fazlalık isterse eksiklik şeklinde olsun her aşırılık bir rezilettir. Kindî galebe gücünün dengeli olmasıyla meydana çıkan fazilete yiğitlik (necdet) adını vermişse de sonraki kaynaklarda bu şecaat olarak yaygınlık kazanmıştır; aynı şekilde filozofun itidal dediği dördüncü fazilet daha sonra adalet adıyla anılmıştır. Kindî adaleti, sonraki anlayışa göre ruhun ahlâkî yatkınlıkları veya melekeleri arasındaki uyum yerine bu yatkınlıklardan kaynaklanan fiil ve hareketlerin pratik değeri olarak düşünmüştür ki bu tamamıyla Aristocu bir yaklaşımdır. Nitekim Aristo'da olduğu gibi Kindî'ye göre de fiil ve hareketler bir haksızlık ve zulüm içeriyorsa rezilet halini almış olur. Böylece fazilet gibi rezilet de hem ruhun

kötü nitelikleri, hem de bunlardan kaynaklanan haksız fiiller için kullanılmıştır.

Fârâbî, en yüksek mutluluğa ulaşmanın bir aracı saydığı fazileti Kindî'den oldukça farklı bir yaklaşımla ele almıştır. Filozof, Taḥṣîlü's-saʿâde adlı eserinde mutluluğa ulaştıracak meziyetleri nazarî faziletler, fikrî faziletler, ahlâkî faziletler ve pratik maharetler şeklinde

dörde ayırmıştır. Nazarî faziletler, akıl gücünün bilmeye konu olan varlık ve olaylara yöneltilmesi suretiyle kazanılan zihnî gelişme ve bilgi zenginliğidir. Fikrî faziletler düşünme gücünün ferde, topluma, ülkeye en faydalı ve hayırlı olanı arayıp bulması için olanca gücünü sarfetmesiyle kazanılan erdemlerdir. Bu güç yüksek bir gayeye yönelik olarak düşünce üretirse buna fikrî fazilet denir, fakat kötü bir gayeyi gerçekleştirmek için çalışırsa böyle adlandırılamaz. Çünkü bu durumda düşünme faaliyeti artık faziletli olma niteliğini kaybetmiştir (Taḥṣîlü's-saʿâde, s. 68-69). Fârâbî, düşünme gücünün bu şekilde kötüye kullanılmasına filozofların “hubs, hile, mekîde” gibi rezilet ifade eden isimler verdiğini belirtir (Fuṣûlü'l-medenî, s. 164). Ahlâkî faziletlere gelince, Fârâbî konuyu ele aldığı Taḥṣîlü's-saʿâde'de bu faziletlerin açık bir tasnifini vermemiştir. Ancak Fuṣûlü'l-medenî'de Eflâtun ve Aristo anlayışına uygun bir fazilet tarifi ve tasnifi bulunmaktadır. Buna göre fazilet, “nefsin biri fazlalık, diğeri eksiklik olmak üzere ikisi de rezilet olan iki aşırı eğilimi arasında bulunan orta meleke”dir. Aristo'nun düşündüğü gibi (bk. ʿİlmü'l-aḫlâḳ, II, 1) insan tabiatı itibariyle ne faziletli ne de kötü ahlâklıdır. Gerek faziletler gerekse reziletler, bunlara uygun fiillerin uzun süre tekrar edilmesi ve alışkanlık halini almasıyla gerçekleşir (Fârâbî, Fuṣûlü'l-medenî, s. 108-109). Şu halde faziletin birinci niteliği iradî oluşudur. Çünkü insanın doğuştan sahip olduğu melekeler fazilet veya kusur sayılamaz (a.e., s. 109-110). Faziletin ikinci niteliği kapsamlı oluşudur. Buna göre yalnız isteyeni için hayırlı olan şeye faydalı denebilirse de faziletli denemez. Fârâbî, “İnsanın başkası için istemediği hiçbir iyilik ahlâkî fazilete dönüşemez” derken Kant'ı hatırlatmaktadır (bk. Taḥṣîlü's-saʿâde, s. 71; krş. Kant, s. 40-41, 96). Faziletin üçüncü niteliği içerdiği hayrın sürekli oluşudur. Buna göre bir ülke, bir millet veya milletler için ortak olan erdemli bir gayeye ulaşmada en verimli ve en uzun ömürlü olan fazilet gerçek fazilettir (Taḥṣîlü's-saʿâde, s. 71). Nazarî, fikrî ve ahlâkî faziletler yanında dördüncü bir meziyet olmak üzere her faaliyet alanının o

alanda çalışanlar için gerekli kıldığı pratik maharetleri de kazanmış olan kişi Fârâbî'nin idealindeki erdemli insan, gerçek eğitimci, tam filozof, birinci devlet başkanı, kanun koyucu, melik ve imamdır (a.e., s. 74).

Kindî'nin fazilet ve rezilet anlayışı İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve daha sonraki hemen bütün ahlâkçılar tarafından ana hatlarıyla benimsenmiştir. İbn Sînâ'nın ʿİlmü'l-aḫlâḳ adlı küçük risâlesi tamamen faziletler ve reziletlerin tarifi ve tasnifinden ibarettir. Bu eserde de dört temel fazilet ile (hikmet, şecaat, iffet, adalet) bunların iki reziletin ortasını teşkil ettiği anlayışı sürdürülmüştür. Ayrıca tâli derecedeki fazilet ve reziletler hakkında da bilgi verilmiş olup bunların yukarıda sözü edilen antolojik mahiyetteki eserlerde sıralananlarla benzerlik taşıdığı dikkati çekmektedir. İbn Sînâ'nın çağdaşı ve özellikle bir ahlâk düşünürü olarak tanınan İbn Miskeveyh, hem İbn Sînâ'nın yaptığından kısmen farklı bir şekilde hikmet, iffet ve şecaata bağlı faziletlerin, hem de adalet erdeminin altında yirmi kadar tâli faziletin listesini vermiştir (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 40-45). İbn Miskeveyh yaygın kanaatin dışına çıkarak hikmet, iffet, şecaat ve adalet faziletlerinin zıtlarının bulunduğunu belirterek bunları "cehl, şereh, cübn ve cevr" şeklinde sıralamakta, böylece Stoa ahlâkında olduğu gibi faziletlerin ancak zıtlarının bulunabileceğini hatıra getirmekteyse de (a.e., s. 39) faziletleri yeniden ve daha ayrıntılı biçimde ele alarak her fazileti iki reziletin ortası sayan görüşe dönmektedir (a.e., s. 45-48). İbn Miskeveyh bu orta anlayışının doğurduğu bir güçlüğe de işaret etmektedir. Buna göre bütün ahlâkî yatkınlıkların kazanılmasında tam ortayı bulmak oldukça zordur. Zira tam ortanın, diğer bir deyişle tam faziletin bir tek olmasına karşılık bunun her iki yanında sayısız aşırılıklar, şerler ve reziletler bulunmaktadır. Bundan dolayı İbn Miskeveyh, kötülük sebeplerinin iyilik sebeplerinden çok fazla olduğunu belirterek kötülük yapmanın iyilik yapmaktan daha kolay olduğu şeklindeki Aristocu görüşe katılmıştır (a.e., s. 45-46; krş. Aristo, X, 7.4).

İbn Miskeveyh, felsefî metotla işlediği ahlâk görüşlerini yer yer İslâmî naslarla da teyit etmiş, bu tutum sonraki ahlâkçılarca daha da geliştirilmiştir. Nitekim Râgıb el-İsfahânî, dört temel faziletle ifrat ve tefritten ibaret olan reziletler hakkındaki felsefî görüşleri âyet ve hadislere dayanarak İslâmîleştirmeye çalışmış (eẕ-Ẕerîʿa, s. 100-105, 110-112, 142), ayrıca Kur'an ve Sünnet'e dayalı ahlâk geleneğinde fazilet sayılan meleke ve davranışlara da geniş yer vermiş, bunlarla ilgili terimlere orijinal tarif ve

açıklamalar getirmiştir (a.e., s. 270-384). Gazzâlî de ismini vermemekle birlikte Râgıb el-İsfahânî'den geniş ölçüde faydalanıp temel faziletlerle ilgili görüşlerini aynı metotla açıklamıştır. Bununla birlikte Gazzâlî, başta Muhâsibî'nin er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh'ı ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb'ü olmak üzere tasavvufî kaynaklardan istifade ederek tasavvuf literatüründe "haller" veya "makamlar" denilen faziletlere son şeklini vermiştir. Bu sebeple Gazzâlî'nin fazilet ve reziletlerle ilgili asıl tasnif ve tahlilleri İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in III ve IV. ciltlerinde yer almaktadır.

Daha sonraki dönemlerde telif edilen ahlâk kitaplarında, büyük ölçüde Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in felsefî mahiyetteki fazilet ve rezilet anlayışıyla Gazzâlî'nin tasavvuf ağırlıklı anlayışının uzlaştırılmış olduğu görülür. Bu konuda nâdir istisnalardan biri, aynı uzlaştırmacılığı sürdüren Nasîrüddîn-i Tûsî'nin faziletten biri nicelik, diğeri nitelik bakımından olmak üzere iki türlü sapmanın olabileceği yolundaki düşüncesidir. Klasik anlayıştaki ifrat ve tefrit veya fazlalık ve eksiklik nicelik bakımından uzaklaşmadır. Bu anlamdaki rezilet ahlâka uygun değilse de tabiata uygundur (aşırı cinsel arzu gibi). Tûsî'nin "redâet" kelimesiyle ifade ettiği nitelik bakımından sapma ise (erkeğin erkekle cinsel ilişkisi gibi) hem ahlâka hem de tabiata aykırıdır (Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, s. 226-228, 233, 239).

Kindî'den itibaren Grek kaynaklı dört temel fazilet fikri yaygınlaşmakla birlikte bu faziletler zaman zaman farklı kavramlarla ifade edilmiştir. En yaygın kavramlar hikmet, şecaat, iffet ve adalettir. Ancak dört temel fazilet meselâ Kindî'de hikmet, necdet, iffet ve itidal; İbn Hazm'da (el-Aḫlâḳ ve's-siyer, s. 59) fehm, necdet, cûd ve adalet şeklinde sıralanır. İbn Miskeveyh cûd ve hilmi de temel fazilet saymış olup bunda Kur'an ve Sünnet ahlâkının etkili olduğu açıktır. Onun gibi İbn Hazm da bir yerde (a.e., s. 80) yaygın anlayışa uygun olarak, "Fazilet ifrat ve tefritin ortasıdır" derken başka bir yerde faziletlerin sadece zıtlarından söz etmiş ve bunları cevr, cehl, cübn ve şuh şeklinde sıralamıştır (a.e., s. 59).

Belli başlı ahlâk kitaplarında dört temel fazilet altında ayrıca diğer bazı faziletler sıralanarak bir tasnif yoluna gidilmişse de bu tasniflerde gerek faziletlerin sayısı gerekse adlandırılması konusunda uyumsuzluklar bulunmaktadır.

Bu durum, fazilet ve reziletleri sınırlamanın ve belli kategorilerde toplamanın imkânsızlığından kaynaklanmaktadır. Bazı geç dönem ahlâk müellifleri ise dört temel fazilet anlayışını tamamen terketmişlerdir. Meselâ Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Aḫlâḳ-ı Muḥsinî adlı eserinin tamamına yakın kısmında geleneksel İslâm ahlâkındaki kırk fazilet Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin siyaset ahlâkı ağırlıklı Mevâhibü'l-hallâk fî merâtibi'l-ahlâk'ında elli civarında fazilet ile bazı reziletler, Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin Mirʾâtü'l-ahlâk'ında ise yirmi dört fazilet incelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "fzl" md.; a.mlf., ez-Zerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, Kahire 1405/1985, s. 100-105, 110-112, 132, 142, 270-384; Lisânü'l-ʿArab, md.; Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît, "fzl" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "fzl" md.; M. F. Abdülbâki, el-Muʿcem, "fzl" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "fzl" md.; Aristotales [Aristo], ʿİlmü'l-ahlâk (trc. Ahmed Lütfi es-Seyyid), Kahire 1927, II, 1; X, 7.4; İbnü'l-Mukaffaʿ, el-Edebü'l-kebîr, Kahire 1331, s. 32, 41, 49, 67, 70; Kindî, Resâʾil, Kahire 1398/1978, s. 122, 127-129; Fârâbî, Tahsîlü's-saʿâde (nşr. Caʿfer Âlüyâsîn), Beyrut 1983, s. 68-69, 71, 74; a.mlf., Fusûlü'l-medenî (nşr. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 108-110, 164; İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk, s. 39, 40-48; İbn Sînâ, Tisʿu resâʾil, Kostantiniye 1928, s. 107-110; İbn Hazm, el-Ahlâk ve's-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 59-80; Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî, Leknev 1316, s. 226-228, 233, 239; Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, Ahlâk-ı Muhsinî, Tahran 1399; Celâlzâde Mustafa Çelebi, Mevâhibü'l-hallâk fî merâtibi'l-ahlâk, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 706; Bostanzâde Yahyâ, Mir'âtü'l-ahlâk, İÜ Ktp., TY, nr. 3537; I. Kant, Pratik Aklın Eleştirisi (trc. İoanna Kuçuradi v.dğr.), Ankara 1980, s. 40.

Mustafa Çağrıcı

FAZL

الفضل

Genel olarak fazlalık, üstünlük, lutuf ve İhsan anlamına gelen, özellikle de Allah’ın çok yönlü lutuf ve keremini ifade eden bir terim.

“Artmak, fazlalaşmak; meziyet sahibi ve üstün olmak” anlamlarında masdar olan fazl kelimesi “fazlalık (eksikliğin naks zıddı), isteyerek yapılan iyilik, lutuf ve ihsan, sevabı çok olan iş” mânalarında isim olarak da kullanılır (Lisânü’l-ʿArab, “fżl” md.; Fîrûzâbâdî, Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “fżl” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “fżl” md.). Fahreddin er-Râzî’ye göre bu kelime genellikle “ihsanda çokluk” anlamını ifade eder. Başkalarına çokça iyilik eden kimseye de fâzıl adı verilir. Zamanla bir insanın iyilik yapma düşüncesiyle başka birine sağladığı faydaya da fazl denilmiştir (Mefâtîḥu’l-ġayb, VII 99). Nitekim Bakara sûresinin 237. âyetinde kelimenin bu anlamda kullanıldığı görülür. Burada zifaftan önce boşanmak isteyen kadın ve erkeğin gönüllü olarak birbirlerine ikramda bulunmaları, karşı taraf lehine maddî haklarından feragat etmeleri öğütlenmiştir (a.g.e., VI, 145). Cürcânî fazlı kısaca “karşılıksız iyilik etme” şeklinde tanımlamış (et-Taʿrîfât, “fżl” md.); Râgıb el-İsfahânî ise kelimenin anlamını “bir şeyin yeterli miktardan çok olması” diye açıkladıktan sonra bu çokluğun iyi veya kötü sayılabileceğini belirtmiş; iyi olanına bilgi ve hilim erdeminin ileri derecesini, kötü olanına da aşırı öfkelenmeyi örnek vermiştir. Sözlüklerde, genellikle olumlu fazlalığı ifade etmek üzere fazl, olumsuz olanı ifade etmek üzere de fuzûl kelimelerinin kullanıldığı belirtilir.

Râgıb el-İsfahânî’nin yaptığı, daha sonraki bazı kaynaklarda da tekrar edilen (meselâ bk. Tâcü’l-ʿarûs, “fżl” md.) fazl tasnifine göre bir şey başka bir şey karşısında üç yönden üstünlüğe sahip olabilir. a) Cins bakımından: Hayvan cinsinin bitki cinsine üstünlüğü gibi; b) Tür (fasıl) bakımından: İnsan türünün hayvan türüne üstünlüğü gibi (Râgıb el-İsfahânî, insanın diğer birçok yaratıktan üstün kılındığını bildiren âyette [el-İsrâ 17/70] tür bakımından fazla işaret edildiğini belirtir); c) Zat bakımından: Bir kişinin başka bir kişiye üstünlüğü gibi. “Allah rızık hususunda kiminizi kiminizden

üstün kılmıştır” meâlindeki âyet (en-Nahl 16/71) zat bakımından fazla delâlet eder. İlk iki kategorideki üstünlük farkları varlığın özüne ilişkin olduğu için sabittir. Nitekim bir hayvanın insana has bir üstünlüğe ulaşması mümkün değildir. Zata mahsus fazl ise değişken olup kazanılması da kaybedilmesi de mümkündür (el-Müfredât, “fżl” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de 104 yerde geçen fazl ve bu kökten türeyen diğer kelimelerin büyük bir kısmı Allah’ın genel olarak varlıklar âlemine, bütün insanlara, inananlara ve özel olarak da Muhammed ümmetine, ayrıca belli kişi veya zümrelere karşı maddî ve mânevî lutuf ve cömertliğini ifade eder (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fżl” md.). Bu arada, “Allah büyük fazl sahibidir” ifadesi birçok âyette tekrar edilir. Kur’an’a göre, “Fazl Allah’ın elindedir, onu dilediğine verir” (Âl-i İmrân 3/73; el-Hadîd 57/29); “Allah sana bir hayır dilerse O’nun fazlına engel olabilecek bir kimse yoktur” (Yûnus 10/107). Çeşitli âyetlerde dünya ve âhiret mutluluğu, cennet ve cennet nimetleri, Allah’ın bazı günahkârları hemen cezalandırmaması, azaplarını hafifletmesi, günahlarını bağışlaması, hüsrandan koruması, bilmediğini öğretmesi, hidayete erdirmesi, hayırlara fazlasıyla sevap vermesi, iman, İslâm, vahiy, peygamberlik, şefaat gibi Allah’ın insanlığa büyük lutuf ve ihsanları fazl kelimesinin kapsamı içerisinde gösterilmiştir. Müminlerin “hayırlarda yarışma” şeklinde ifade edilen ahlâkî yetkinlik ve çabaları da “büyük bir fazl” olarak nitelendirilmekte olup (Fâtır 35/32) buradaki fazldan ahlâkî fazilet kastedilmiştir. Bir âyette Allah ve Resulü’ne itaat edenlerin O’nun nimetine mazhar kılınmış bulunan peygamberler, sıddîklar, şehidler ve sâlihlerle beraber olacağı belirtildikten sonra, “Bu Allah’ın bir fazlıdır” denilir (en-Nisâ 3/69-70). Başka bir âyette de Allah tarafından sevilmek ve O’nu sevmek, müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve güçlü olmak. Allah yolunda cihad etmek, anlamsız kınama ve yergilerden korkmamak, Allah’ın sadece dilediği kimselere nasip ettiği birer lutuf olarak değerlendirilmiştir (el-Mâide 5/54).

Kur’an’da çeşitli varlık ve imkânlar da fazl kapsamında gösterilir. Buna göre Allah’ın insanların geçimi ve barınması için yaratmış olduğu nesneler, ticaret, kazanç, zenginlik, fetih, zafer ve ganimet gibi dünyevî imkânlar Allah’ın lutuflarındandır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fżl” md.).

Bazı âyetlerde, “bir kimseyi veya bir şeyi diğerinden üstün kılma” anlamına

gelen tafdîl masdarından fiillerle Allah'ın bütün insanlığa veya belli kesimlere şâmil fazlından da söz edilmektedir. Nitekim İsrâ sûresinde (17/70) Âdem oğullarının bazı mazhariyetlerinden örnekler verildikten sonra, "Onları yarattıklarımızın birçoğundan gerçekten üstün kıldık" denilmektedir. Taberî'ye göre bu üstünlük insanın elleriyle iş yapabilmesi, yiyip içebilmesidir (Câmiʿu'l-beyân, XV, 125-126). Râzî ise söz konusu âyet üzerinde kısmen felsefî mahiyette geniş bir yorum yaptıktan sonra burada geçen "tekrîm" ile "tafdîl" arasındaki farkı şöyle açıklar: Yüce Allah insanı akıl, konuşma ve yazma melekeleri yanında estetik bir beden ve ayakta durabilme

gibi özellikleriyle öteki canlılardan üstün kılmış olup âyetteki "tekrîm" kavramı bu fıtrî meziyetlere işaret eder. Allah insana bilhassa akıl ve kavrama yeteneği sayesinde doğru bir akîde ve erdemli bir ahlâkı kazanma imkânını da bahsetmiştir. Âyette geçen "tafdîl" kavramı da sonradan kazanılan bu doğru inanç ve üstün ahlâkı ifade eder (Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI, 12-16). Ayrıca bazı insanların biyolojik, dinî, ahlâkî ve insanî değerlerdeki farklılıklarına göre Allah'ın onlara yönelik lutuf ve fazlının farklı olacağını bildiren âyetler de vardır. Buna göre, "Allah insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılmıştır" (en-Nisâ 4/83); "Allah malları ve canlarıyla cihad edenleri derece bakımından oturup bekleyenlerden üstün kılmıştır" (en-Nisâ 4/95). Âhirette bu derece ve üstünlük farkları daha da büyük olacaktır (el-İsrâ 17/21). Allah bir zamanlar İsrâiloğulları'nı da âlemlere üstün kılmıştı (el-Bakara 2/47, 122); fakat daha sonra işledikleri büyük günahlar ve isyanları sebebiyle "onlara zillet ve meskenet damgası vuruldu" (el-Bakara 2/61).

Bütün peygamberlerin âlemlere üstün kılındığının belirtilmesi yanında (el-Enʿâm 6/86) bir kısım peygamberlerin diğerlerinden üstün yaratıldığını bildiren âyetler de vardır (bk. TAFDÎL). Ayrıca bazı peygamberlerin isimleri anılarak bunların nâil oldukları özel lutuflardan söz edilir. Meselâ Hz. Süleyman ve oğlu Dâvûd, Allah'ın kendilerini mümin kullarının birçoğundan daha üstün kılmasından dolayı O'na hamdetmişler; Hz. Süleyman, kendisine kuşlarla konuşmanın öğretildiğini ve daha birçok şeyin verildiğini söylemiş, bunun açık bir fazl olduğunu belirtmiştir (en-Neml 27/15-16). Bu âyet, devlet adamlarının veya bu göreve talip olanların sahip oldukları meziyetler hakkında toplumlarını bilgilendirmelerinin

uygun olacağı kanaatini vermektedir. Müfessirler Hz. Dâvûd'a verildiği belirtilen fazlı (Sebe' 34/10) peygamberlik, Zebur, ilim, kudret, dağların ve kuşların ona boyun eğdirilmesi, tövbesinin kabul edilmesi, adaletli yönetimi, demiri eritmesi ve işlemesi, sesinin güzel olması şeklinde açıklamışlardır (Kurtubî, XIV, 264-265).

Fazl kavramı, Allah'ın özellikle İslâm ümmeti hakkındaki lutuflarını belirtmek üzere de kullanılmıştır. Nitekim müfessirler Hadîd sûresinin 29. âyetindeki fazlı bu anlamda yorumlamışlardır (meselâ bk. Şevkânî, V, 207-208). Başka bir yerde, yine fazl kelimesinin kapsamında olmak üzere Allah'ın İslâm ümmetine bahşettiği lutufların bir kısmı aralarından bir peygamberin yetişmesi, onun birçok konuda çevresindeki insanlardan farklı davranarak onları yanlışlık ve sıkıntılardan kurtarması, Allah'ın müslümanlara imanı sevdirmesi, gönüllerini onunla süslemesi, onları inkâr, günah ve isyandan tiksindirmesi şeklinde sıralanmıştır (el-Hucurât 49/7-8).

Fazl kelimesi hadislerde sözlük anlamları yanında Kur'an'da olduğu gibi "Allah'ın lutuf ve ihsanı, cömertliği, zengin hazinesi" mânasında da geçmektedir. Hz. Peygamber'in ümmetine tavsiye ettiği şu duada fazl bu anlamda kullanılmıştır: "Allahım! Bana helâlinden yeteri kadar rızık vererek haram kıldıklarından beni esirge; fazlınla beni zengin kılarak senden başkasına muhtaç olmaktan koru" (Tirmizî, "Daʿavât", 110). İnsanların malına göz dikmeyi yasaklayan ve Allah'ın fazlından istemeyi emreden daha başka hadisler de vardır (meselâ bk. Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 15; Müslim, "Müsâfirîn", 68). Birçok hadiste yemek, su, çeşitli mallar gibi maddî varlıkların ihtiyaçtan fazla olan ve başkalarının yararına sunulması öğütlenen kısmı da fazl kelimesiyle ifade edilmiştir.

Hadislerde fazl kelimesi "bir kimsenin veya bir şeyin diğerinden üstün, değerli ve faziletli olması", tafdîl masdarından muhtelif kelimeler de "üstün, hayırlı ve faziletli kılma" mânasında yaygın şekilde kullanılmaktadır: "Âlimin âbide üstünlüğü dolunayın diğer yıldızlara üstünlüğü gibidir" (Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 1; İbn Mâce, "Muḳaddime", 17); "Arap'ın Arap olmayana... takvadan başka bir üstünlüğü yoktur" (Müsned, V, 411) gibi. Yine fazl kökünden olup "en hayırlı, daha faziletli, sevabı en çok olan" anlamındaki efdal kelimesi de hadislerde sıkça geçmektedir. "Sözlerin en hayırlısı şu dört sözdür: Sübhânallah, elhamdülillah, lâ ilahe

illallah, Allāhüekber” (Buhârî, “Eymân”, 19; Müsned, V, 20) anlamındaki hadis buna örnek verilebilir. Bu hadisin başka rivayetlerinde efdal yerine “ehab” (en sevimli) ve “ahyer” (en hayırlı) kelimeleri kullanılmıştır (İbn Hacer, XXV, 63-64). Hadis mecmualarının çoğunda bazı konulara, bu arada sevabı bol olan hayırlı amellere dair hadisleri ihtiva eden özel bölümler ayrılmıştır. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde “Kitâbü Fażli leyleti’l-Ḳadr”, “Kitâbü Feżâʾili aṣḥâbi’n-nebî”, “Kitâbü Feżâʾili’l-Medîne”; Müslim’in aynı adı taşıyan eserinde “Kitâbü’l-Feżâʾil” ve “Kitâbü Feżâʾili’n-nebî”, Tirmizî’nin es-Sünen’inde “Kitâbü Feżâʾili’l-cihâd” başlıklı bölümler bunlara örnek teşkil eder. Aynı eserlerde “fazl” kelimesiyle başlayan pek çok alt bölüm de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “fzl” md.; Lisânü’l-ʿArab, “fzl” md.; et-Taʿrîfât, “fzl” md.; Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü’l-muhît, “fzl” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “fzl” md.; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “fzl” md.; Wensinck, Muʿcem, “fzl” md.; Seyyid Ali Ekber Karaşî, Kâmûs-ı Kurʾân, Tahran 1367, V, 182-192; Müsned, V, 20, 411; Buhârî, “Bedʾü’l-vahy”, 15, “Eymân”, 19; Müslim, “Müsâfirîn”, 68; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 1; Tirmizî, “Daʿavât”, 110; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1405/1984; XV, 125-126; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-ğayb, VI, 145; VII, 99; XXI, 12-16; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIV, 264-265; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa‘d), XXV, 63-64; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, Beyrut 1412/1991, V, 207-208.

Mustafa Çağrıcı

FAZL b. ABBAS b. ABDÜLMUTTALİB

فضل بن عباس بن عبد المطلب

Ebû Abdillâh (Ebû Muhammed) Fazl b. Abbâs b. Abdilmuttalib el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 13/634 [?])

Hz. Peygamber'in amcasının oğlu, sahâbî.

Babası Hz. Abbas, annesi Resûl-i Ekrem'in hanımı Meymûne'nin kız kardeşi Lübâbe bint Hâris'tir. Fazl Hz. Peygamber'le birlikte Mekke'nin fethinde ve Huneyn Gazvesi'nde bulundu. Huneyn günü ordu bozguna uğradığı zaman Resûl-i Ekrem'in etrafından ayrılmayıp onu koruyanlardan biridir. Vedâ haccında Müzdelife'den Mina'ya kadar Resûlullah'ın devesinin terkisinde gittiği için kendisine "Ridfü Resûlillâh" denildi ve o günden sonra bu lakapla tanındı. O sıralarda bekâr ve yakışıklı bir delikanlı olan Fazl'ın gözü Vedâ haccına katılanlar arasındaki bir kıza takıldı. Hz. Peygamber birkaç defa eliyle onun yüzünü başka tarafa çevirerek, "Yeğenim, bu öyle bir gündür ki bu günde gözüne, kulağına ve diline hâkim olanın günahlarını Allah bağışlar" dedi. Fazl, babasının tavsiyesi üzerine Resûl-i Ekrem'den zekât memurluğu istedi. Zekâtın malın kiri olduğunu, bu sebeple zekât memurluğunu Muhammed ailesine uygun görmediğini söyleyen Resûlullah onu Mahmiye b. Cez'in

kızı Safiyye ile evlendirdi ve kızın mehrini de kendisi verdi. Fazl'ın bu evlilikten yalnız Ümmü Külsûm adında bir kızı oldu. Ümmü Külsûm önce Hz. Hasan'la evlenmiş, daha sonra ondan ayrılarak Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile nikâhlanmıştır. Son hastalığında Hz. Ali ile birlikte koluna girerek Resûl-i Ekrem'i mescide çıkaran Fazl'ın vefatı sırasında onun yanında bulunduğu ve cenazesi yıkanırken suyunu döktüğü bilinmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm ordusuyla birlikte Suriye seferine katılan Fazl'ın daha sonraki hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakta, bu

sebeple kaynaklar onun nerede ve ne zaman öldüğü hususunda çelişkili bilgiler vermektedir. Bazı kaynaklar Fazl'ın Filistin'de Ecnâdeyn Savaşı'na katıldığını, Hz. Ömer'in halifeliği döneminde 18'de (639) Amvâs veba salgınında Ürdün civarında öldüğünü ve Filistin'de Remle şehrindeki eski bir kabristana gömüldüğünü ileri sürmekte, bazıları da 13 (634) yılında Hâlid b. Velîd kumandasında cereyan eden Mercisuffer Savaşı'nda şehid edildiğini söylemektedir. Buhârî ve İbn Hacer'e göre ise Yermük (veya Yemâme) Savaşı'nda şehid olmuştur. İbn Hibbân onun bu sırada yirmi iki yaşında olduğunu kaydetmektedir.

Fazl b. Abbas Hz. Peygamber'den yirmi dört hadis rivayet etmiş, kendisinden de kardeşleri Abdullah ile Kusem, kardeşinin oğlu Abbas b. Ubeydullah, Ebû Hüreyre ve başkaları rivayette bulunmuşlardır. Genç yaşta vefat etmesi sebebiyle Abdullah b. Abbas ile Ebû Hüreyre dışındakilerin rivayetlerinin mürsel* olduğu da söylenmektedir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de ve diğer meşhur hadis mecmualarında yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 210-214; Müslim, “Zekât”, 167; İbn Sa‘d, et-Tabakât, IV, 54-55; VII, 399; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VII, 114; a.mlf., et-Târîhu's-sagır, I, 36; İbn Ebû Hatim, el-Cerh ve't-taʿdîl, VII, 63; Taberî, Târih (Ebü'l-Fazl), III, 74, 189, 190, 212-213; İbn Hibbân, es-Sikât, III, 329-330; Kelâbâzî, Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî (nşr. Abdullah el-Leysî), Beyrut 1407/1987, II, 605; İbn Mencûye, Ricâlü Sahîhi Müslim, II, 131; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 208-210; İbn Hazm, Cemhere, s. 18; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, IV, 366; Mizzî, Tuhfetü'l-eşrâf, Beyrut 1403, VIII, 264-271; Zehebî, Târîhu'l-İslâm: ʿAhdü'l-hulefâʾi'r-râşidîn, s. 101, 182; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 208-209; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, VIII, 280; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filistîn, Amman 1384-96/1965-76, IV/2, s. 454-456; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 149.

Selman Başaran

FAZL b. DÜKEYN

(bk. EBÛ NUAYM, Fazl b. Dükeyn).

FAZL-ı HAK HAYRÂBÂDÎ

فضل حق الخیر آبادی

Fazl-ı Hak b. Fazl-ı İmâm el-Ömerî el-Çiştî el-Hayrâbâdî (ö. 1279/1862)

Hindistanlı âlim.

1211'de (1796-97) Hayrâbâd'da doğdu. Hindistan'ın tanınmış âlimlerinden Fazl-ı İmâm'ın oğludur. İlk öğrenimini babasından gördükten sonra Abdülkādir ed-Dihlevî'nin hadis derslerine devam etti; on üç yaşında tahsilini tamamladı. Doğu Hindistan Şirketi'nin Delhi komiserliğinde divan kâtibi olarak memuriyete başladı.

Mantık, felsefe, edebiyat, kelâm ve fıkıh usulü gibi aklî ve naklî ilimler alanında iyi yetişen Fazl-ı Hak şöhretiyle uzak ve yakın ülkelerden pek çok öğrenciyi cezbetmiştir. Bir yandan satranç oynarken bir yandan da Dâmâd Muhammed Bâkır'ın oldukça muğlak bir mantık metni olan el-Ufuḳu'l-mübîn adlı eserini rahatlıkla okuttuğu söylenir. Hz. Peygamber'in bir benzerinin olamayacağı konusunda Muhammed İsmâil Şehîd ile uzun bir tartışmaya girdi ve ona reddiye olarak birkaç risâle yazdı. Bu tartışma Delhi halkını büyük ölçüde etkiledi; hatta devrin hükümdarı II. Bahadır Şah ile şair Mirza Gālib de tartışmalara katıldılar. İhtilâf uzayıp kötü bir mecraya girince Fazl-ı Hak resmî nüfuzunu kullanarak aşırı bir Şiî olan Delhi muhafızı Mirza Han'ı İsmâil Şehîd'e karşı tedbir almaya ikna etti. Bunun üzerine İsmâil Şehîd, Delhi Cuma Camii'nde yirmi beş yıldan beri sürdürdüğü vaaz faaliyetinden menedildi.

1857 yılında İngilizler'e karşı başlatılan ayaklanmada öncülük yapan Fazl-ı Hak ihanetle suçlanarak ömür boyu sürgün cezasına mahkûm edildi. Sürgünde bulunduğu Andaman adalarında (Kâlâ Pânî) öldü ve oraya defnedildi. Fazl-ı Hakk'ın Çiştî nisbesi Serkîs ve Brockelmann tarafından yanlış olarak Habeşî şeklinde verilmiştir.

Eserleri. 1. el-Hediyyetü's-saʿîdiyye fi'l-ḥikmeti'ṭ-ṭabîʿiyye. Oğlu

Abdülhak tarafından tamamlanan (Kanpûr 1283, 1288, 1292; Kahire 1322) ve Râmpûr Valisi Muhammed Saîd Han'a ithaf edilen eserde Aristo felsefesi işlenmiştir (eserin bir özeti için bk. Zubaid Ahmad, s. 140-148). 2. er-Ravżü'l-mevcûd fî taḥḳīḳi ḥaḳīḳati'l-vücûd (Brockelmann, II, 855). 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Süllemi'l-ʿulûm. Kādî Mübârek Gapâmavî'nin eserine yaptığı hâşiyedir (Delhi 1899). 4. er-Risâletü'l-ġadriyye (eṡ-Ṡevretü'l-Hindiyye). Müellifin Andaman adalarında çektiği sıkıntıları dile getirdiği hatıratıdır. Eser Abdüşşehid Han Şirvânî tarafından Urduca tercümesi ve bazı notlar ilâvesiyle Bâġī Hindustân adıyla neşredilmiştir (Bijnor 1947). Müellifin diğer belli başlı eserleri de şunlardır: Ḥâşiye ʿalâ Telḫîṣi'ş-Şifâʾ, el-Cinsü'l-ġālî fî şerḥi'l-Cevheri'l-ʿâlî, Ḥâşiye ʿale'l-Ufuḳi'l-mübîn, Risâle fi't-teşkîk ve fi'l-mâhiyyât, Risâle fî taḥḳīḳi'l-ʿilm ve'l-maʿlûm, Risâle fî taḥḳīḳi'l-ecsâm, Risâle fî ḳāṭıġūriyâs, el-Kâfî li-ḥalli Îsâġūcî, Risâle fî taḥḳīḳi'l-küllî eṭ-ṭabîʿî (eserlerin listesi için bk. Abdülhay el-Hasenî, VII, 376; Rahmân Ali, s. 383). Fazl-ı Hakk'ın bu eserlerden başka çoğu Hz. Peygamber'le ilgili olmak üzere bazı kasideleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Emîr Ahmed Mînâî, İntihâb-ı Yâdgâr, Leknev 1279/1862, s. 281-295; Sıddık Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Bopal 1296/1878, s. 915; Fakır Muhammed Cehilemî, Hadâʾiku'l-Hanefiyye, Leknev 1906, s. 480; Rahman Ali, Tezkire-i ʿUlemâ-i Hind, Karaçi, ts., s. 382-384; Necmülganî Râmpûrî, Târîh-i Avaz, Leknev 1919, V, 232; Gül Hasan Şah Panipâtî, Tezkire-i Gavsiyye, Lahor, ts., s. 124-125; Serkîs, Muʿcem, I, 853; M. Muhsin et-Tirhûtî, el-Yâniʿu'l-cenî fî esânîdi'ş-Şeyh ʿAbdülganî (Keşfü'l-esrâr ʿan meʿânî ehli'r-ricâl kenarında), Delhi 1349/1930, s. 75; Eltaf Hüseyin Hâlî, Yâdgâr-ı Galib, Lahor 1932, s. 71; M. Bahâullah Güpâmevî, Siyerü'l-ʿulemâʾ, Kanpûr 1346, s. 22-23; Brockelmann, GAL Suppl., II, 622, 854-855; Zubaid Ahmad, Contribution of India to Arabic Literature, Allahabad 1946, bk. İndeks; Abdüşşâhid Han Şirvânî, Bâgı Hindustân, Bijnor 1947, s. 11-76; Seyyid Ahmed Han, Asârü's-sanâdîd, Karaçi 1955, s. 86-96; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VII, 374-377; Abdülhay, Dihlî ôr uskî etrâf, Delhi 1958, s. 30-31, 39-40, 54-55, 61-62, 113;

Abdülkâdir Rampûrî, Rûznâme, Karaçi 1960, I, 258; N. K. Jain, Muslims in India: A Biographical Dictionary, New Delhi 1979, I, 164; Mujeeb Ashraf, Muslim Attitudes Towards British Rule and Western Culture in India, Delhi 1982, s. 141, 142, 143, 167, 168; İntizâmullah Şihâbî, Mevlânâ Fazl-ı Hak ve ʿ Abdülhak, Bedâyün, ts.; Abdüsselâm en-Nedvî, Hükemâ-yı İslâm, Delhi, ts., s. 331-334; Tahrîk, Delhi Ağustos 1957 ve Haziran 1960 sayıları; Süreyya Dâr, "ʿ Allâme Fazl-ı Hak Hayrâbâdî", Fikr u Nazr, XXII/1, İslâmâbâd 1986, s. 51-57; A. S. Bazmee Ansari, "Fadl-ı Hakk", EI² (İng.), II, 735-736; a.mlf., "Fazl-ı Hak Hayrâbâdî", UDMİ, XV, 375-376.

B. S. Bazmee Ansarı

FAZL-ı İMÂM HAYRÂBÂDÎ

فضل إمام الخير آبادى

Fazl-ı İmâm b. Muhammed el-Erşed el-Ömerî el-Hargâmî (ö. 1244/1829)

Hindistanlı âlim.

Leknev'in 75 km. kuzeyinde bulunan, Şah Cihan'ın "Hindistan'ın Şîrazı" diye tanıttığı Hayrâbâd'da doğdu. el-Fetâva'l-ʿÂlemgîriyye'yi derleyenlerden biri olan Molla Ebü'l-Vâiz Hargâmî'nin anne tarafından yeğenidir. Tahsilini, o dönemde önemli bir eğitim ve kültür merkezi olan Hayrâbâd'da buranın tanınmış âlimlerinden Abdülvâcid Kirmânî'den tamamladı.

Fazl-ı İmâm, Doğu Hindistan Şirketi yönetiminde bulunan ve bu şirketin hizmetindeki yerlilerle ilgili konularda en yüksek seviyede danışmanlık görevini yerine getiren Delhi sadrü's-sudûrluğu ve müftülüğüne tayin edildi. Bu görevi kabul eden ilk Hindistanlı müslüman âlim olan Fazl-ı İmâm, ayrıca bu unvanla kadılığa tayin edilecekleri seçmek, âlimler, din adamları ve diğer ihtiyaç sahibi aydınlardan gelen malî yardım, emlâk, eimme arazisi veya "meded maaş" tahsisi taleplerini incelemekle de görevliydi; bu görevini emekliye ayrılıncaya kadar devam ettirdi.

Aklî ilimlere özel ilgi duyan Hayrâbâdî resmî çalışmaları yanında mantık ve felsefe dersleri de verdi. Öğrencilerini çok sevdiği ve başarılı bir hoca olduğu anlaşılmaktadır. Fazl-ı İmâm, Doğu Hindistan Şirketi'ndeki görevinden muhtemelen 1827 yılında ayrılmış, yerine öğrencilerinden Sadreddin Âzürde tayin edilmiştir. Daha sonra Pencap'ta, Sutlej nehrinin güneyinde yarı özerk bir prenslik olan Patiâlâ'nın reisi nezdinde bakan olarak çalışan Fazl-ı İmâm kısa bir süre sonra bu görevden de ayrılarak doğduğu şehre çekildi ve orada öldü. Oğullarından Fazl-ı Hak da meşhur bir âlimdir.

Eserleri. 1. el-Mirḳātü'l-Mîzâniyye (Delhi 1886, 1888). Genellikle

Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin eş-Şemsiyye'si ile Teftâzânî'nin Tehẕîbü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm'ına dayanan mantıkla ilgili bir ders kitabıdır. Torunu Abdülhak b. Fazl-ı Hak tarafından şerhedilen eser Urduca'ya da çevrilmiştir. 2. Telḫîṣü'ş-Şifâ˒. İbn Sînâ'nın eş-Şifâ˒ adlı eserinin özetidir. 3. Âmednâme. Farsça'ya yeni başlayanlar için Farsça masdarlar hakkında bilgi veren bu küçük eserin Evedli ilim adamları ve önde gelen ulemâdan bazılarının kısa biyografilerini ihtiva eden dördüncü bölümü, Bezmî Ensârî'nin (A. S. Bazmee Ansari) İngilizce tercümesi ve bazı açıklamalarıyla birlikte Terâcimü'l-fużalâ˒ adıyla yayımlanmıştır (Karachi 1956). Müellifin bunlardan başka Teşḥîẕü'l-eẕhân fî şerḥi'l-Mîzân, Ḥâşiye ˓ale'l-Ḥâşiyeti'z-Zâhidiyye el-Ḳuṭbiyye, Ḥâşiye ˓ale'l-Ḥâşiyeti'z-Zâhidiyye el-Celâliyye ve Terceme-i Târiḫ-i Yemînî adlı eserleri de bulunmaktadır (yazma nüshaları için bk. Ellis, II, 329-330; Storey, I/1, s. 252; EI² [İng.], I, 736).

BİBLİYOGRAFYA

Fazl-ı İmâm Hayrâbâdî, Terâcimü'l-fuzalâ˒ (nşr. A. S. Bazmee Ansari), Karachi 1956, s. I-III, 35-36; Vahîdullah Bedâûnî, Muhtasaru Seyr-i Hindistan, Muradâbâd 1273/1857, s. 60; Gâlib, Külliyyât-ı Neşri Galib, Leknev 1871, s. 42-43; Rahman Ali, Tezkire-i ˓Ulemâ-i Hind, Leknev 1332/1914, s. 162; Beşîrüddin Ahmed, Vâkı˓ât-ı Dârü'l-hükûmet-i Dihlî, Agra 1919, s. 414-415; Gül Hasan Şah Pinîpâtî, Tezkire-i Gavsiyye, Lahor, ts., s. 125; M. Bahâullah Güpâmevî, Siyerü'l-˓ulemâ˒, Kanpûr 1346, s. 21-22; Storey, Persian Literature, I/1, s. 252; Zubaid Ahmad, Contribution of India to Arabic Literature, Allahabad 1946, bk. İndeks; Abdüşşâhid Han Şirvânî, Bâgi Hindustân, Bijnor 1947, s. 16-35; Seyyid Ahmed Han, Âsârü's-sanâdîd, Karaçi 1955, IV, 97-98; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VII, 374; Abdülkâdir Râmpûrî, Rûznâme, Karaçi 1960, I, 257; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, II, 329-330; A. S. Bazmee Ansari, "Fadl-i Imam", EI² (İng.), II, 736.

A. S. Bazmee Ansarı

FAZL b. REBÎ‘

الفضل بن الربيع

Ebü’l-Abbâs el-Fazl b. er-Rebî‘ b. Yûnus (ö. 208/823-24 [?])

Abbâsî veziri.

138’de (755-56) doğdu. Babası Rebî‘ b. Yûnus Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un hâcibi idi. Ebû Ca‘fer el-Mansûr, Abbâsî Devleti’nde İran nüfuzunu azaltmak için kabiliyetli Araplar’ı destekliyor ve onların devlet yönetiminde görev almalarını istiyordu. Bundan dolayı Rebî‘ b. Yûnus’u hâcib tayin etti. Oğlu Fazl da Halife Hâdî-İlelhak tarafından hâcib tayin edildi. Hârûnürreşîd, Fazl b. Rebî‘i çok takdir ettiği halde annesi Hayzürân’dan çekindiği için onun ölümüne kadar (173/789) kendisine idarî görev vermedi. Daha sonra ise Fazl’ı devlet harcamalarıyla ilgili divanda görevlendirdi, ardından da hâcib tayin etti (179/795-96). Bermekīler’in gözden düştüğü 187 (803) yılında Yahyâ b. Hâlid el-Bermekī azledilerek yerine Fazl b. Rebî‘ sınırlı yetkilerle vezir tayin edildi.

Hârûnürreşîd, Râfi‘ b. Leys’in isyanını bastırmak üzere çıktığı sefer sırasında Tûs’ta vefat edince (193/809) Fazl b. Rebî‘ Hâşimî ileri gelenlerini ve kumandanları toplayıp Emîn için biat aldı ve orduyu Bağdat’a geri gönderdi. Horasan valisi olan ağabeyi Me‘mûn da Emîn’i halife olarak tanıdı.

Halife Emîn tarafından vezirlikte bırakılan Fazl Bağdat’a gelir gelmez İbn Mâhân ile birlikte, Me’mûn’u ve o sırada el-Cezîre valisi olan Mü’temen’i veliahtlıktan azletmesi için Halife Emîn’i tahrik ettiler. Sâhibü dîvâni’r-resâil Yahyâ b. Süleym bu fikre karşı çıkınca halife onu azarladı, “eş-şeyhü’l-muvaffak, el-vezîrü’n-nâsıh” olarak tavsif ettiği Fazl b. Rebî‘in görüşünün doğru olduğunu söyledi ve hutbede Me’mûn’dan sonra oğlu Mûsâ’nın adını zikrettirdi. Daha sonra her ikisini de azlederek Mûsâ’yı veliaht tayin etti (195 başları / 810 sonları). Bunun üzerine Me’mûn isyan etti; Emîn de sert yönetimiyle tanınan İbn Mâhân’ı bu isyanı bastırmakla

görevlendirdi. Ancak İbn Mâhân, Me'mûn'un Tâhir b. Hüseyin kumandasındaki kuvvetleri karşısında mağlûp oldu. Fazl b. Rebî'in aynı yıl Abdurrahman b. Cebele el-Ebnâvî'nin idaresinde gönderdiği ikinci bir ordu da bozguna uğratıldı. Ardından gönderilen üçüncü ordu savaşa girmeden geri dönünce Fazl b. Rebî' son çare olarak meşhur kumandanlarından Abdülmelik b. Sâlih b. Ali'yi Tâhir b. Hüseyin'e karşı sevketti, fakat yine sonuç alamadı. Me'mûn'a bağlı kuvvetler bir yıl süren kuşatmadan sonra Muharrem 198'de (Eylül 813) Bağdat'a girdiler. Emîn Tâhir'in emriyle öldürüldü (24-25 Muharrem 198/24-25 Eylül 813), Fazl b. Rebî' ise kaçıp gizlendi. Ancak Bağdat halkı Me'mûn'un Merv'de hüküm sürmesine ve ülke yönetimini Fazl b. Sehl ile Hasan b. Sehl'in eline bırakmasına şiddetle karşı çıkarak İbrâhim b. Mehdî'yi halife ilân etti (201/816-17) Bunun üzerine Fazl b. Rebî' tekrar ortaya çıktı. İbrâhim b. Mehdî'nin halifeliği kısa sürünce Fazl bu defa Basra'da bulunan Yezîd b. Münеccâ el-Mühellebî'nin yanına kaçtı. Me'mûn'un emriyle bütün malları müsadere edildiyse de daha sonra affedilip parasının 360.000 dirhemi iade edildi. Me'mûn'dan eman alarak Bağdat'a dönen Fazl'a hiçbir idarî görev verilmedi. Fazl b. Rebî' 207 (822-23) veya 208 (823-24) yılında vefat etti.

Bazı tarihçiler Emîn ile Me'mûn arasındaki mücadelenin, aslında idarede

Arap nüfuz ve otoritesinin hâkim olması için çalışan Fazl b. Rebî' ile yönetimde İran geleneğini sürdürmek isteyen Me'mûn'un müstakbel veziri Fazl b. Sehl arasında cereyan ettiğini ve taht kavgasının altında bu gerçeğin yattığını söylerler. Fazl b. Rebî', Abbâsîler'in ilk dönemine damgasını vuran ileri görüşlü meşhur devlet adamlarından biridir. Aynı zamanda babası gibi kitâbette de meşhurdu. İlim adamlarını, edip ve şairleri himaye ederdi. Ünlü dil âlimi Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, şair Asmaî, şair Ebü'l-Atâhiye, mûsikişinas İshak el-Mevsılî, şair İbn Münâzir onun meclislerinde hazır bulunan ünlüler arasında yer alır. Ebû Nüvâs başta olmak üzere birçok şair kendisini öven şiirler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kûbî, Tarîh, II, 406, 429, 433, 434, 436, 442, 451, 454; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), bk. indeks; Cehşiyârî, el-Vüzerâ ͗ ve'l-küttâb, bk. İndeks; Merzübânî, Mu ͑ cemü'ş-şu ͑ arâ ͗ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 312; İbn Cinnî, Tefsîrü urcûzeti Ebî Nüvâs (nşr. M. Behcet el-Eserî), Dımaşk 1400/1979; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü't-Tıktakâ, el-Fahrî, s. 45, 177, 182, 204, 210, 212-213, 215, 219, 232; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 37-40; Handmîr, Düstûrü'l-vüzerâ' (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 2535 şş, s. 57-63; Münşî, Nesâ ͗ imü'l-eshâr (nşr. Celâleddin Hüseyn-i Urmevî), Tahran 1337 hş., s. 18; D. Sourdel, Le Vizirat 'abbâside de 749 a 936, Damas 1959-60, I, 183-194; a.mlf., "Al-Fadl b. al-Rabi ͑ ", EI² (İng.), 730-731; W. Muir, The Caliphate Its Rise, Decline and Fall, London 1984, s. 485, 487, 488, 498; Ziriklî, el-A ͑ lâm (Fethullah), V, 148; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devleti'nin ilk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar 132-232/750-847 (doktora tezi, 1993), İSAM Ktp., nr. 24366, s. 55; Anwar G. Chejne, "al-Fadl b. al-Rabi ͑ a Politician of the Early Abbasid Period", IC, XXVI/4 (1962), s. 237-244; Fazîletü'ş-Şâmî, "el-Fazl b. er-Rebî ͑ ", el-Mü ͗ errihu'l- ͑ Arabî, XXVIII, Bağdad 1986, s. 88-94; Fârûk Ömer Fevzi, "el-Fazl b. er-Rebî ͑ ", Mecelletü Külliyeti'l-âdâb, XX, Bağdad 1986, s. 185-204; K. V. Zetterstéen, "Fazıl", İA, IV, 531-532; F. Gabrieli, "Amin", EI² (İng.), I, 437.

Abdülkerim Özaydın

FAZL b. SEHL

الفضل بن سهل

Zü’r-riyâseteyn Ebü’l-Abbâs el-Fazl b. Sehl es-Serahsî (ö. 202/818)

Abbâsî Halifesi Me’mûn’un vezirlerinden.

Horasan’ın Serahs şehrinde doğdu. İran asıllı bir Zerdüştî olan babası Sehl b. Zedânferûh Kûfe yakınında Sâbernîtâ köyünde oturmaktaydı. Sehl bir dava sebebiyle Vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî’nin huzuruna çıkmış, daha sonra vezirin çevresiyle yakınlık kurmuş ve onların telkinleriyle müslüman olmuştu. Oğullarından Fazl ve Hasan’ı Yahyâ b. Hâlid’e takdim etti. Zekâsı ve Farsça bilgisiyle Yahyâ’nın dikkatini çeken Fazl, Ca‘fer b. Yahyâ el-Bermekî’nin hizmetine girdi. Bermekîler’in bertaraf edilmesinden sonra da onun yerine Me’mûn’un hocası oldu. 190’da (806) Müslümanlığı kabul etti.

Hârûnürreşîd, Râfi‘ b. Leys’in isyanını bastırmak için 192 (808) yılında Horasan’a hareket ederken Fazl, Me’mûn’a Bağdat’ta kalmayıp valisi olduğu Horasan’a gitmesini tavsiye etti. Me’mûn onun tavsiyesine uyarak babasından izin alıp Horasan’a gitti. Halifenin 24 Mart 809 tarihinde ölümünden sonra Fazl b. Sehl’in Me’mûn üzerindeki etkisi daha da arttı. Halife olan Emîn’in, kardeşi Me’mûn’u veliahtlıktan azletmesi iki kardeş arasında iktidar mücadelesine sebep oldu. Aslında bu mücadele, Arap zihniyetini temsil eden Emîn’in veziri Fazl b. Rebî‘ ile İran zihniyetini temsil eden Me’mûn’un veziri Fazl b. Sehl arasında cereyan etmiştir. Fazl b. Sehl kardeşi Hasan ile birlikte bu mücadelede başrolü oynayanlar arasında bulunuyordu. Nihayet Me’mûn, Tâhir b. Hüseyin kumandasındaki ordusunun Emîn’in ordusu ile arka arkaya girilen iki savaşta galip gelmesi üzerine Fazl’ın gayretleriyle halifeliğini ilân etti. Bütün doğu eyaletleri onun halifeliğini tanıdı. Me’mûn, bu basanların elde edilmesinde en önemli rolü oynayan Fazl’ı “Zü’r-riyâseteyn” unvanıyla vezir tayin etti. Hem askerî hem de idarî yetkilerle donatıldığı için vezirlik ve emirliği uhdesinde toplayan ilk idareci olarak tarihe geçen Fazl b. Sehl’in bu unvanı o dönemde basılan paralarda da yer almıştır. Bağdat’ın ele geçirilip Emîn’in

öldürülmesinden ve Hasan b. Sehl’in Irak’ın idaresini ele almasından sonra (813) bu paralar Mısır’a kadar bütün ülkede tedavüle çıktı. Bir kitâbede Fazl b. Sehl’den “müdebbiru huyûlihî” (halifenin atlarının yöneticisi) ve “sâhibü da‘vetihî” (onun propaganda reisi) unvanlarıyla bahsedilmektedir. Sonuncu unvan vezire Şiî kitlesini kazanmak için verilmiş olmalıdır.

Emîn’e karşı girişilen mücadeleden sonra iktidarı tamamen eline alan Fazl b. Sehl, henüz yirmi sekiz yaşında olan Halife Me’mûn üzerinde büyük bir nüfuz kurdu. Halifeyi Merv’de kalmaya ve Irak, Fars, Ahvaz, Hicaz ve Yemen’in, yani bütün batı bölgelerinin idaresini kardeşi Hasan’a vermeye ikna etti. Devletin önemli makamlarına çoğunlukla İranlılar’ı getirdi. Ancak bu durum huzursuzluklara sebep oldu. Hz. Ali evlâdından Ebû Abdullah İbn Tabâtabâ’nın isyanını yine aynı aileden Muhammed b. Muhammed’in isyanı takip etti. Bunlardan daha tehlikelisi ise el-Cezîre’de Mudar Arapları’nı etrafına toplayan Nasr b. Şebes el-Ukaylî’nin isyanı oldu. Nasr üzerine gönderilen Herseme b. Ayen’in bütün gayretlerine rağmen isyan bastırılamadı. Herseme’nin batı eyaletlerindeki isyan ve huzursuzlukların asıl sebeplerini halifeye açıklamasından çekinen Fazl onun Merv’de idam edilmesini sağladı. Bunun üzerine Bağdat’ta karışıklıklar çıktı (816). Hasan b. Sehl’in bunları yatıştırması beklenirken Merv’de bulunan Halife Me’mûn Hz. Ali evlâdından Ali er-Rızâ’yı veliaht tayin ettiğini bildirdi. İktidarın Abbâsî ailesinin elinden çıkması anlamına gelen Bağdat’taki bu gelişmeler üzerine Abbâsî ailesi mensupları ve devlet erkânı Me’mûn’u hilâfetten uzaklaştırarak Halife Mehdî’nin oğlu İbrâhim’e biat ettiler (817). Fazl b. Sehl’in batı eyaletlerinde ki bu gelişmelerden Me’mûn’u haberdar etmemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bir tesadüf sonunda bu olayları öğrenen Me’mûn Bağdat’a dönmeye karar verdi ve 202 yılı ortalarında (817 yılı sonu) Merv’den ayrıldı. Yolda Fazl b. Sehl’e yazdığı mektupta ona olan saygısını dile getiriyor, istediği her şeyi kendisine vereceğini, hiçbir teklifini geri çevirmeyeceğini bildiriyordu (Ya‘kūbî, II, 451). Serahs’a gelindiği zaman Fazl, halifenin dayısı Gālib el-Mes‘ûdî el-Esved, Kostantin er-Rûmî, Ferec ed-Deylemî, Muvaffak es-Saklebî ve Serrâc el-Hâdîm tarafından büyük bir ihtimalle halifenin emriyle hamamda öldürüldü (2 Şaban 202/13 Şubat 818). Me’mûn katilleri yakalayıp getirene 10.000 dinar vereceğini vaad etti. Abbas b. Heysem ed-Dîneverî’nin yakalayıp getirdiği katiller, sorgulama sırasında Fazl’ı halifenin emriyle öldürdüklerini söyledilerse de boyunları vuruldu.

Fazl b. Sehl’in öldürülmesiyle İranlı unsurlar iktidarı kaybetmiş, bu ise Me’mûn’un politikasında önemli değişikliklere yol açmıştır. Veliaht Ali er-Rızâ’nın Tûs’ta ölümü (203/818), Bağdat’ta Me’mûn’un tekrar halife olarak tanınmasını sağlamış, Fazl’ın tesirinden kurtulan

Halife Şîa’yı ve İranlı unsurları destekleyen tutumundan vazgeçerek devlet idaresinde Türkler’e yer vermeye başlamıştır.

Fazl b. Sehl kısa süren vezirliği sırasında son derece otoriter, kendisine ve başkalarına karşı acımasız, menfaatlerini ön planda tutmayan bir kişi olarak tanınmıştır. Me’mûn onu kızlarından biriyle evlendirmek istemiş, ancak Fazl bunu kabul etmemiştir. Me’mûn’un ilmî faaliyetlere verdiği önemin temelinde iyi yetişmiş kültürlü bir vezir olan Fazl’ın büyük payı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 509; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 438, 451; Taberî, Târîḫ (de Goeje) III, 709, 771-773, 778-794, 802-805, 808, 830, 841, 925, 977, 997, 1013, 1025-1027; Cehşiyârî, el-Vüzerâˀ ve’l-küttâb, s. 285-408; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕ eheb (Meynard), VI, 424, 438; VII, 2-3, 61; İbn Bâbeveyh, ˁUyûnü aḫbâri’r-Rıżâ (nşr. Mehdî el-Hüseynî), Kum 1377, II, 154-159; Merzübânî, Muˁcemü’ş-şuˁarâˀ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 313; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 339-343; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 197, 207, 223-234, 239, 256, 257, 302, 313-315, 326, 346, 347, 357-359; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 41-44; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXII, 208-210; Hândmîr, Düstûru’l-vüzerâˀ (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 2535 şş., s. 61-67; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâˀi li’l-ˀArab fî ˀuṣûri’l-ˀArabiyyeti’z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), IV, 388-389; D. Sourdel, Le Vizirat ˀabbāside de 749 a 936, Damas 1959-60, I, 196-213; a. mlf., “al-Fadl b. Sahl”, El2 (Fr.), II, 749-750; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 62-65; W. Muir, The Caliphate, London 1984, s. 484, 492, 494, 496-497; W. Madelung, “New Documents Concerning al-Maˀmūn, al-Fadl b. Sahl and ˀAlī al-Riḍā”, Religious and

Ethnic Movements in Medieval Islam, London 1992, s. VI / 333-346; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar 132-232 / 750-847 (doktora tezi, 1993), İSAM Ktp., nr. 24366, s. 55; K. V. Zetterstéen, "Fazıl", İA, IV, 532.

Hakkı Dursun Yıldız

FAZL b. ŞÂZÂN

(bk. İBN ŞÂZÂN en-NÎSÂBÛRÎ).

FAZL b. YAHYÂ el-BERMEKÎ

الفضل بن يحيى البرمكي

Ebü'l-Abbâs el-Fazl b. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (ö.193 / 808)

Hârûnürreşîd devrinin önemli devlet adamlarından.

23 Zilhicce 148 (19 Şubat 766) tarihinde Medine'de doğdu. Bermekî ailesinden Vezir Yahyâ b. Hâlid'in büyük oğludur. Hârûnürreşîd'den bir hafta önce doğduğu ve birbirlerinin annelerince emzirilerek süt kardeşi oldukları rivayet edilir. Tahsilini Hârûn ile birlikte tamamlamıştır.

Hârûnürreşîd halife olunca (170/786) Yahyâ b. Hâlid'i vezir tayin etti, Fazlı da oğlu Emîn'in eğitim ve öğretimiyle görevlendirdi. Bu dönemde merkezî idarede babasının en önemli yardımcısı olan Fazl, Emîn'in birinci sırada veliaht tayin edilmesinde de önemli rol oynamıştır. Fazl 175'te (791) isyan eden Yahyâ b. Abdullah ile mücadeleye memur edildi. Hz. Ali evlâdından olan Yahyâ, Horasan ve Mâverâünnehir'deki şehirlerde dört beş yıl saklandıktan sonra Deylem'e giderek Abbasî Halifeliği'ne karşı isyan etmişti. 50.000 kişilik bir ordu ile hareket eden Fazl Rey yakınında karargâh kurdu ve savaşa girmeden önce görüşmeler yoluyla Yahyâ'yı teslim olmaya ikna etti. Bu başarı ona Horasan valiliğini kazandırdı (176/792). Fazl b. Yahyâ vergileri düzenli bir şekilde toplatarak eyaletin gelirinin artmasını sağladı. Bu paralarla Belh'te su kanalları açtırdı; camiler, ribâtlar ve kervansaraylar inşa ettirdi. Onun yaptırdığı camilerin başında Buhara Cuma Camii gelmektedir.

Fazl b. Yahyâ, Horasan valiliği sırasında yalnız imar ve ziraat sahalarında değil askerî alanda da başarılı olmuştur. Meşhur tabip Buhtîşü' b. Curcîs'in torunu İbrâhim b. Cibrâîl'in kumandasında Kabil üzerine bir ordu gönderdi. İbrâhim Kabil yakınındaki Şahbahâr'ı zaptederek bol miktarda esir ve ganimet ele geçirdi. Diğer bir ordu da Üsrûşene'ye karşı gönderilerek hükümdarı itaate mecbur edildi. Horasan'da İranlılar'dan kuvvetli bir ordu teşkil edildi. Taberî'ye göre bu ordunun sayısı 500.000 kişi idi. Bu rakamın

mübalağalı olduğu açıktır. Bunların 20.000'i Bağdat'a gönderildi. 179'da (795) Bağdat'a dönen Fazl halife tarafından ilgiyle karşılandı. Babası Yahyâ Hârûnürreşîd ile beraber 181 (797) yılında hacca gidince ona vekâlet etti. Horasan valiliği sırasında Semerkant'taki kâğıt imalâthanesini örnek alarak Bağdat'ta 178 (794-95) yılında bir kâğıt imalâthanesinin kurulmasını sağladı. Fazl 183'te (799) bütün idarî görevlerinden azledilmiş (Elr., III, 898), yalnız Emîn'in hocası olarak kalmıştır. Buna rağmen özellikle Emîn'in annesi Zübeyde'nin desteği sayesinde merkezdeki itibarı devam ediyordu.

186 (802) yılında tekrar hacca giden Hârûnürreşîd oğullarını, vezirini ve oğullarının hocalarını da beraberinde götürmüştü. Bermekîler'in giderek artan nüfuzlarından rahatsız olan halife, hac dönüşünde Enbâr yakınındaki Umr'da konakladığı sırada Ca'fer b. Yahyâ'yı idam ettirdi (Safer 187/29 Ocak 803). Babası Yahyâ ile kardeşi Fazl ise hapse atılarak bütün malları müsadere edildi. Fazl altı yıl kadar hapiste kaldı. Bu sırada felç oldu ve Hârûnürreşîd'in ölümünden kısa bir süre önce Muharrem 193'te (Kasım 808) Rakka'da vefat etti.

Fazl b. Yahyâ Bermekî ailesinin en müsamahalı üyesiydi. Horasan valiliği sırasında yaptığı imar çalışmaları ve tarım alanındaki faaliyetleri sayesinde herkesin sevgisini kazanmıştı. "Ḥâtimü'l-İslâm ve ḫâtemü'l-kirâm" lakabıyla anılan Fazl âlim ve şairlerle ilgilenir, özellikle şairleri himaye ederdi. Ramazan ayı boyunca camilerde kandil yakma âdetini başlatan kişinin Fazl olduğu rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî. Târiḫ, II, 407-408, 426, 429; Taberî, Târiḫ (de Goeje), III, 599, 610-613, 631-637, 645, 647, 679, 733; Cehşiyârî, el-Vüzerâ˒ ve'l-küttâb, s. 175, 230, 231, 232, 234, 281; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), III, 377, 384; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 106, 122, 125, 140, 145, 146, 152, 161, 176, 178, 210, 215; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 193-194, 201-204; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 27-36; Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâ˒ (nşr. Saîd-i

Nefîsî), Tahran 2535 şş., s. 41, 46, 48, 53, 55; L. Bouvat, Les Barmécides, les auteurs arabes et persons, Paris 1912, s. 57-67; D. Sourdel, Le Vizirat ‘abbāside de 749 a 936, Damas 1959-60, I, 144-148, 155; a. mlf., “al-Fadl b. Yahyâ al-Barmakī”, El2 (Fr.), II, 750; a. mlf. - W. Barthold, “al-Barāmika”, El2 (Fr.), I, 1064-1067; M. A. Shaban, Islamic History, Cambridge 1976, II, 31, 33-34, 36; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 38, 40, 92; a. mlf., “Bermekîler”, DİA, V, 518-519; Barthold, Türkistan, s. 114, 218, 219; W. Muir, The Caliphate, London 1984, s. 460, 472, 476, 478; W. Madelung, “Abū Ishāq al-Ṣābī on the Alids of Tabaristān and Gīlān”, Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam, London 1992, s. VII/28; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devleti’nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar, 132-232/750-847 (doktora tezi, 1993), İSAM Ktp., nr. 24366, s. 93; K. V. Zetterstéen, “Fazıl”, İA, IV, 532-533.

Hakkı Dursun Yıldız

FAZLÎ, Kara

(bk. KARA FAZLI)

FAZLİYYE

الفضليّة

Mu‘tezile âlimlerinden Fazl er-Rekāşî’nin görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. MU‘TEZİLE).

FAZLİYYE

الفضليّة

Rifâiyye tarikatının Cemâleddin Muhammed b. Fazlullah el-Hindî el-Burhânpûrî’ye (ö. 1029/1620) nisbet edilen bir kolu

(bk. RİFÂİYYE).

FAZLİYYE

الفضليّة

Hâricîler’in kollarından Sufriyye’ye bağlı bir grup

(bk. SUFRİYYE).

FAZLULLAH-ı HURÛFÎ

فضل الله حروفى

Fazlullāh b. Seyyid Bahâiddîn elEsterâbâdî (ö.796/1394)

Hurûfîlik fırkasının kurucusu.

740’ta (1340) Hazar denizinin güneydoğusundaki Esterâbâd şehrinde doğdu. Hayatı hakkında bilgi veren en eski kaynaklardan Makrîzî’nin ed-Dürerü’l-ʾukūdi’l-ferîde adlı eserinden naklen Sehâvî onun künyesini Fazlullah Ebü’l-Fazl elEsterâbâdî el-Acemî şeklinde kaydettikten sonra adının Abdurrahman olduğunu, ancak Seyyid Fazlullah-ı Helâlhor diye tanındığını ve 804’te (1401-1402) öldürüldüğünü söyler (ed-Dav ʾü’l-lâmiʿ, VI, 174). Aynı müellif başka bir yerde ondan Tebrizli diye bahsederek künyesini Fazlullah b. Ebû Muhammed et-Tebrîzî şeklinde verir ve bid’atçı olduğunu bildirir (a.e., VI, 173). İbn Hacer el-Askalânî de muhtemelen Sehâvî’den aldığı bu ikinci rivayeti tekrarlar (İnbâʾü’l-ġumr, V, 46). Kâtib Çelebi Fazlullah’ın Esterâbâd halkından olduğunu belirtirken (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1132) Bağdatlı İsmâil Paşa onun nisbesini Esterâbâdî, Tebrîzî olarak iki şekilde verir. Rızâ Kulı Hidâyet’e göre Fazlullah aslen Meşhedlidir (Riyażü’l-ʿârifîn, s. 353). Muhammed Ali Müderris (Reyhânetü’l-edeb, VI, 218) ve Muhammed Ali Terbiyet de (Dânişmendân-ı Azerbaycân, s. 376) onun Meşhedli olduğunu söylemişlerdir. Halbuki Fazlullah’ın Nevmnâme’sinde kendinin Esterâbâdlı olduğunu açıkça bildirdiği kaydedilmektedir (Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, s. 4). Halifesi Ali el-A‘lâ da Tevhîdnâme adlı eserinde aynı bilgiyi tekrar ettiğine göre yukarıda adı geçen müelliflerin verdiği farklı bilgi doğru olmasa gerektir. Halifelerinden Mîr Şerif onun seyyid olduğunu söyleyerek şeceresini verir (Beyânü’l-vâḳıʿ, vr. 78a vd.). Buna göre babasının adı Bahâeddin Hasan olup soyu yedinci imam Mûsâ el-Kâzım’ın oğlu Seyyid Ca‘fer’e ulaşır. Bazı araştırmacılar, dedesi Muhammed el-Yemânî’nin nisbesinden hareketle, Yemen’in III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren Bâtınîliğin önemli merkezlerinden biri olduğuna ve dolayısıyla ailenin Bâtınîlik’le ilgisi olabileceğine dikkat çekmişlerdir. Ancak babasının, tarih

boyunca Sünnî olma niteliğini koruyan ve bunun için “Dârülmü’minîn” diye anılan Esterâbâd’da kādılkudâtlık görevinde bulunması bu ihtimali zayıflatmaktadır.

Fazlullah’ın hayatının ilk dönemi ve öğrenim durumu hakkında Hurûfî kaynaklarında yeterli bilgi yoktur. Halifelerinden Seyyid İshak-ı Esterâbâdî’nin verdiği bilgiye göre on sekiz yaşında iken bir dervişten dinlediği Mevlânâ Celâled-dîn-i Rûmî’nin, “Bekāya sahip olduğun halde ölümden ne endişe ediyorsun / Hudânın nuruna sahipken neden mağarada gizleniyorsun” anlamındaki beytinin gerçek mânasını hocası Kemâleddin’e sormuş, hocası da bunun ancak ibadet, riyazet, aşk ve cezbeyle anlaşılabileceğini söylemişti. Seyyid İshak, Fazlullah’ın 756’da (1355) gördüğü bir rüya ile kendisine rüya yorumu bilgisinin Hz. Peygamber tarafından verildiğini ileri sürer. Bu durumda Fazlullah’ın tasavvufî hayatla ilgisi Seyyid İshak’ın söylediği gibi on sekiz yaşında değil daha önce başlamış olmalıdır. Fazlullah bunun üzerine dünya nimetlerinden vazgeçip kendini ibadete verdi. Üzerindeki pahalı elbiseleri çıkarıp çobanlar gibi keçeden elbiseler giydi. Bir süre dağlarda yaşadı. Daha sonra yaya olarak seyahate çıkmaya karar verip zahmetli bir yolculuktan sonra İsfahan’a ulaştı ve dört ay süreyle buradaki bir kervansarayda kaldı. Gördüğü bir rüya üzerine hac niyetiyle yola çıktı; önce Tebriz’e gitti. Burada Celâyirli Sultan Üveys’in onun sohbetlerine devam ettiği, Fazlullah’ın ona bir derviş külahı verdiği, Vezir Zekeriyyâ ve Sâhibisadr Şeyh Hoca’nın onun dostları arasına katıldığı rivayet edilir. Tebriz’de Esterâbâdlı bir kızla evlendi. Daha sonra Hârizm’e (760/1359), buradan da İsfahan’ın güneyinde bulunan Semîrem’e giderek orada itikâfa çekildi. Bir süre ibadetle meşgul olduktan sonra tekrar yola koyulan Fazlullah rivayete göre, “Ey Fazl, gez ve gör!” diye bir ses duymuş, ardından birden bire karşısında sekizinci imam Ali er-Rızâ’nın belirdiğini görmüştür. Bu olay onun Şîa’ya olan ilgisini arttırdı. Mekke’ye gitmeyi düşünürken bundan vazgeçip Meşhed’e gitmeye karar verdi ve burada bir süre ibadetle meşgul olduktan sonra Mekke’ye gitti. Hac dönüşü Hârizm’e uğradı. Hârizm’de iken bir gece tasavvufta istediği yere gelemediğini düşünerek o gece de fütuhat olmazsa tasavvufî hayattan vazgeçmeye karar verir. Rüyasında kendisini Esterâbâd’daki evinin bahçesinde görür ve burada beklediği fütuhat gerçekleşir.

Abdülbaki Gölpınarlı, bir Seyyid Nesîmî divanının içinde bulunan (İÜ Ktp.,

FY, nr. 448, vr. 114b-115b), Fazlullah'a ait olduğunu söylediği on altı beyitlik mesneviden hareketle Fazlullah'ın "merd-i ma'-nâ, kutb-i âlem" gibi ifadelerle övülen Şeyh Hasan adlı bir bâtınî sûfîye intisap ettiğini, Fazlullah'ı Hurufîliğe yönlendirenin de bu kişi olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Hurûfî kaynaklarında böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Fazlullah daha sonra Hârizm'den ayrılıp önce Horasan'a, oradan da İsfahan'a geçti; Tokcı mahallesi mescidinde ikamet etmeye başladı (772/1370-71). Burada rüyaları yorumlamasıyla tanınan Fazlullah devrinin ünlü âlimlerini çevresinde toplamayı başardı. Âlimler, vezirler, kadılar ve yöneticiler de dahil olmak üzere bütün halk rüyalarını tabir ettirmek için ona gelmeye başladı. Halifesi Seyyid İshak, 774 yılı Ramazan ayında (Mart 1373) Fazlullah'a şer'î hükümleri te'vil etme bilgi ve yetkisinin verildiğini kaydeder. 775'te tekrar hacca giden Fazlullah muhtemelen Tebriz yoluyla İran'a döndü. 776 (1374-75) yılında Tebriz'de bir rüya gördüğünü ileri sürdü. Bu rüyaya göre

Hz. Âdem, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed Allah'ın halifeleri, kendisi ise mehdî ve mesîhtir; peygamberlerin ve velîlerin sonuncusudur. Böylece nübüvvetle velâyet kendisinde zuhur etmiş ve ulûhiyyet devri başlamıştır. Bu rüyayı açıkladıktan sonra Tebriz ulemâsı tarafından tekfir edilen Fazlullah bunun üzerine İsfahan'a giderek bir mağarada inzivaya çekildi (778/1376). Vefat etmek üzere olan bir dervişini ziyarete gittiği bir gün derviş ona artık zuhur etme zamanının geldiğini, Tebriz'de iken gördüğü rüyanın buna delil olduğunu söyledi. Kendisini mehdî olarak tanıyan ve tanıtan Fazlullah'ın çevresinde Fahreddin, Celâl-i Burûcîrdî, Fazlullah-ı Horasânî, Abdullah-ı İsfahânî, Nâyinli ve Reştli iki kişi ve Hurûfî müelliflerinden Mîr Şerif'ten ibaret yedi kişi toplandı. Bunlar Fazlullah'a ilk inananlardır. Daha sonra Tebriz'den ayrılıp Gîlân ve Damgan'a giden Fazlullah son zamanlarını Bâkûye'de geçirdi. Damgan'da gördüğü bir rüya üzerine Timur'u "âyîn-i cedîd" dediği görüşlerine davet etti. Ancak fikirleri şeriata aykırı görüldüğünden Timur tarafından tutuklanması emredildi. Semerkant'ta ulemâ ve fukahâ ile bir toplantı yapan Timur verilen fetva uyarınca onun idamına hükmetti. Timur'un oğlu Mîrân Şah tarafından yakalanan Fazlullah Alıncak Kalesi'nde hapsedildi; yapılan muhakemesi sonunda Şirvan Emîri Şeyh İbrâhim'in kadısı Bayezid'in fetvası ile 796'da (1394) Alıncak Kalesi'nde boynu vurularak idam edildi. Ayaklarına ip bağlanarak cesedi çarşı ve pazarda dolaştırıldıktan sonra mensupları tarafından defnedildi.

Bazı Hurûfî eserleri, Fazlullah’ın cezasının bizzat Mîrân Şah’ın eliyle uygulandığını ve kullanılan kılıcın Fazlullah’ın müridleri tarafından altınla kaplandığını, tâzimle öpüldüğünü kaydederler (Emîr Gıyâseddin, vr. 6b). Yine bundan dolayı aynı kaynaklarda Mîrân Şah’ın ismi “Mâr Şâh” veya “Mârân Şâh-ı Pelîd” diye yazılır (Aksu, Amīr Ġıyās̱ al-Dīn Muhammed al-Astarābādī ve İstivā-Nāma’si, s. 218).

Alıncak’a gömülen Fazlullah’ın kabri, idam edilmesinden altı yıl sonra başhalifesi Ali el-A’lâ ile Seyyid Mûsâ ve arkadaşları tarafından yaptırılmıştır. Mezarın yanında hazırlanan iki kabirden birine Seyyid Mûsâ’nın gömülmek istediği rivayet edilir. Alıncak Fazlullah’ın idam edildiği yer olması sebebiyle Hurûfîler’ce “Maktelgâh” diye anılmış (Aksu, a.g.e., s. 217) ve Hurûfîler’in kâbesi olarak kabul edilmiştir.

Fazlullah’ın idam edilmesine ve müridleri hakkında sıkı bir takibata geçilmesine rağmen halifeleri sayesinde bu fırka taraftar kazanarak gittikçe güçlenmiş; böylece Hurûfîlik doğuda Hindistan’a kadar yayılmış, batıda ise Fazlullah’ın başhalifesi Ali el-A’lâ’nın gayretleriyle Anadolu’ya geçerek güçlü tesirini asırlar boyunca Anadolu ve Rumeli topraklarında diğer tarikatlara sızarak göstermiştir. Türk edebiyatının ünlü siması Seyyid Nesîmî de Fazlullah’ın Anadolu’daki halifelerindendir.

Rüya yoluyla gerçeği bulduğuna inanan Fazlullah âyet ve hadisleri kendi geliştirdiği te’villerle açıklayarak fırkasını kurmuş, mensupları onu Allah’ın zuhuru olarak görmüş ve eseri Câvidânnâme’yi ilâhî kitap saymışlardır. Fazlullah, Bâtınîler’in te’vil metotlarıyla harflerin değerini ve sayılarla olan münasebetini belirleyerek dinî emir ve mükellefiyetleri Arap ve Fars alfabelerindeki harflere irca etmiştir. Kur’an dili olan Arapça’da yirmi sekiz, Farsça’da otuz iki harf vardır. Farsça’daki dört fazla harfin (ب ج ز ک) yerine Arapça’da lâmelif (لا) bulunmaktadır. Bu harf okunduğu gibi yazılırsa dört harf eder. (ل ا م ف) İnsanın yüzünde iki kaş, dört kirpik ve saçtan ibaret yedi siyah hat mevcuttur. İnsan bu yedi hatla doğduğu için bunlara “hutût-ı ümmiyye” (anne hatları) denir. Bunlar “hal” ve “mahal” yani hatlar ve yerleri bakımından hesaplanınca on dört sayısına ulaşılır. Erkekte ergenlik çağında beliren yedi hat daha vardır. Bu hatlar yüzün sağ ve sol yanlarında iki bıyık, iki sakal, iki burun hattı, bir de dudak altındaki hattan oluşur ve bunlara da “hutût-ı ebiyye” (baba hatları) denir. Bu hatlar

da hal ve mahal itibariyle toplanınca on dört sayısı elde edilir. Böylece anne ve baba hatlarının toplamı yirmi sekize ulaşır, bu sayı ise Kur'an'ın yirmi sekiz harfine tekabül eder. Saç ve dudak altındaki hatların ortadan ikiye ayrılması ile elde edilen dört hat yirmi sekize eklenince anne ve baba hatlarının toplam sayısı hal ve mahal itibariyle otuz ikiye ulaşmış olur ki bu sayı Câvidânnâme'nin yazıldığı otuz iki harfe karşılıktır.

Fâtiha sûresi Kur'an'ın özüdür ve yedi âyettir; yedi de adı vardır. Bu süre yüzdeki yedi anne hattına karşılıktır ve Fâtiha okunduktan sonra elin yüze sürülmesi buna işarettir. "Âmin" denirse sûre sekiz âyet olur. Sünnet uyarınca saç da ortadan ikiye ayrılırsa baba hatları sekiz olur. Fâtiha sûresinde Arapça'daki yedi harf bulunmadığı gibi kadının yüzünde de baba hatları yoktur. Bu sebeple Fâtiha'ya "ümmü'l-kitâb" denilmiştir. Kur'an'ın sırrı yirmi dokuz sûrenin başında bulunan hurûf-ı mukattaa*dadır. Bunların tamamı on dört harften ibarettir. Bu harfler söylendiği gibi yazılırsa sayı on yediye çıkar. Bu on yedi harfe "muhkemât" denir. İnsan günde farz olarak on yedi rek'at namaz kılar. Muhkemât buna işarettir. On yedi harfin dışındaki on bir harfe "müteşâbihât" denir. Seferi birinin kıldığı on bir rek'at namaz da müteşâbihât sayısıncadır. Bunların toplamı yirmi sekiz eder. Fazlullah böylece bütün dinî hükümleri yirmi sekiz ve otuz iki sayısına tatbik edip bu harflerin insanda da olduğunu kabul eder. Fazlullah'a göre ilâhî feyze ancak rüya yoluyla ulaşılabilir. "Beni gören Hakk'ı görmüş olur" anlamındaki hadis (Buhârî, "Taʿbîr", 10; Müslim, "Rüʾyâ", II) ilâhî feyiz kapısının açık olduğunu göstermektedir. Fazlullah kendisinin ilâhî feyzi rüya ile keşfetmeye başladığını, hiçbir resule vahiy ve ilham yoluyla açıklanmayan hakikat ve esrarın kendisine rüya yoluyla âşikâr olduğunu iddia eder. Rüya tabirlerindeki kabiliyeti daha yirmi beş yaşında iken onu üne kavuşturmuş, kırk yaşına gelmeden Kur'ân-ı Kerîm'deki hurûf-ı mukattaanın sırlarını çözdüğünü ileri sürmüş, daha sonra bu harflerin özelliklerini göz önünde bulundurarak Hurufîler'ce Kur'an'ın bir çeşit tefsiri sayılan Câvidânnâme adlı eserini kaleme almıştır. Kur'an'ın gerçek mânasının ancak kendisi tarafından anlaşıldığına inandığı için kendisinden (الذي عنده علم من الكتاب) (Kitaptan bir ilmi olan kimse, en-Neml 27/40) diye bahsetmiştir (Aksu, a.g.e., s. 110). Fazlullah, "Bu Allah'ın fazlıdır" (el-Mâide 5/54); "Bu rabbimin fazlındandır" (en-Neml 27/40) meâlindeki âyetlerde olduğu gibi Kur'an'da geçen bütün "fazl" kelimelerinden kendisinin kastedildiğini, insan yüzünde de "fazl" (فضل)

isminin okunduğunu ileri sürmüştür.

Fazlullah-ı Hurûfî, bâtınî inançların kök saldığı İran'da fikirlerini bu bâtınî metotlarla kurmuş; fikren bağlı bulunduğu, bâtınî şeyhlerinden olan ve Serbedârîler'le Horasan'da isyan ve ihtilâllere karışan Şeyh Hasan-ı Cürî ile (ö. 743/1342-43) onun halifelerinin tesiri altında kökleşmiş akîdelere dayanarak inançlarını yaymaya çalışmıştır. Fazlullah'ın asıl maksadının İslâm kültür ve medeniyetinin İran'daki etkisini kırmak olduğu, bâtınî

düşüncelere de bunun için başvurduğu öne sürülmektedir. Nitekim bu temel fikir, artık Arap devrinin bittiğini, Acem devrinin başladığını belirten, böylece Acem kültürünün tekrar canlanmasını isteme konusunda daha istekli olan ve Fazlullah'tan ayrılarak Hurufîliğin bir şubesi durumundaki Noktaviyye'yi kuran Mahmûd-i Merdûd'da (Matrûd) (ö. 831/1427) daha açık bir şekilde kendini gösterir (Atalay, s. 35-36).

Eserleri. Fazlullah-ı Hurûfî, kurduğu fırkanın prensiplerini ortaya koyan eserlerini Farsça'nın Esterâbâd lehçesiyle yazmıştır. Bunların içinde sadece Vaṣiyetnâme'si yayımlanmıştır. 1. Câvidânnâme*. Hurûfîliğin ana kaynağıdır. Hurûfîliğe dair telif edilen diğer bütün eserler Câvidânnâme'yi esas almış olup Hurûfîliğin bütün prensipleri bu esere dayanmaktadır. Henüz tenkitli neşri yapılmamış olan eserin dünyanın çeşitli kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (bk. DİA, VII, 178). 2. Dîvân. Fazlullah'ın gazel, kıta, rubâî, müstakil beyit ve tercîlerinden meydana gelen bu eserin bilinen en iyi yazma nüshaları Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî, Farsça, nr. 186, 989). 3. Muhabbetnâme. Bu mensur eserde sûret-i rahman üzerine yaratılan insanların seçkinleri sayılan ulemânın, zâhidlerin, hukemâ ve şühedânın son menzillerinin kıyamet olduğu, bunların bu aşk âleminde gezindikleri esnadaki görüş ve düşünceleri anlatılır. Muhabbetnâme'nin eksiksiz bir nüshası Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ali Emîrî, Farsça, nr. 824). Eser Abdülmecid Firişteoğlu tarafından Hidâyetnâme adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 9685, mecmua içinde). 4. Vaṣiyetnâme. Fazlullah'ın, kurduğu Hurûfîlik fırkasının akîde ve inançlarının zaptedilerek dostlarına ulaştırılması hususundaki arzusu ve vasiyetinden ibarettir. Bilinen en iyi yazma nüshaları Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî, Farsça, nr. 993, 1009), bir nüshası da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (FY, nr. 1291)

bulunmaktadır. Eseri ilk olarak Abdülbaki Gölpınarlı yayımlamış (“Fadlallâh-i Hurûfî’nin Waṣiyyat-nâma’si veya Wâṣâyâ’sı”, Şarkiyat Mecmuası, II, İstanbul 1957, s. 53-62), daha sonra da İran’da Hüseyin Âlyârî tarafından neşredilmiştir (“Vaṣiyetnâme-i Fazlullâh-i Hurûfî”, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, Tebriz 1344 hş., sy. 4, s. 241-370). 5. Nevmnâme. Fazlullah’ın rüyalarına dairdir. Müellif, rüya yoluyla kendisine gösterildiğini ileri sürdüğü bazı gerçekler ve sırlarla bunların tabirlerini bu eserde bir araya getirmiştir. Nevmnâme’de ayrıca Fazlullah’ın gerek rüyasında gerekse seyahatleri esnasında gördüğü yerlerin adları, rüyaların tarihleri ve çağdaşı olan kişilerin, dostlarının, devrin ileri gelenlerinin isimleri verilmektedir. Eserin Millet Kütüphanesi’nde iki (Ali Emîrî, Farsça, nr. 1011, 1030), Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi’nde bir nüshası (nr. 1293) mevcuttur. 6. ʿArşnâme. Hurûfîliğe dair eserlerde adı, ‘ ع ی remzinin ifade ettiği ʿArşnâme-i İlâhî şeklinde geçen bu kitap Fazlullah’ın Câvidânnâme’den sonra en önemli eseridir. Mesnevi tarzında yazılan 1120 beyitlik ʿArşnâme bir bakıma Câvidânnâme’deki fikirlerin nazma dökülmüş şeklidir. Eserin Millet Kütüphanesi’nde üç yazma nüshası bulunmaktadır (Ali Emîrî, Farsça, nr. 993, 1003, 1011). Son zamanlarda İran’da neşredilen kapsamlı bir katalogda Fazlullah-ı Hurûfî’nin çeşitli kütüphanelerdeki eserleri hakkında geniş bilgi verilmektedir (bk. Münzevî, II /I, s. 1111-1112; Dihhudâ, XI, 476-490; Aksu, Amīr Ġıyās̱ al-Dīn, s. 75-82).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî “Taʿbîr”, 10; Müslim, “Rüʾyâ”, 11; Fazlullah-ı Hurûfî, Nevmnâme, Millet Ktp., Ali Emîrî, FY, nr. 1101; Seyyid İshak-ı Esterâbâdî, Hâbnâme, Millet Ktp., Ali Emîrî, FY, nr. 1042; Ali el-A’lâ, Tevhîdnâme, İÜ Ktp., FY, nr. 1158, vr. 50a; Mîr Şerif, Beyânü’l-vâkic, İÜ Ktp., FY, nr. 152, vr. 78a-81a; Emîr Gıyâseddin, Mektûb, Millet Ktp., Ali Emîrî, FY, nr. 825, vr. 6b; Muhammed İşkurt Dede, Ṣalâtnâme, Millet Ktp., Ali Emîrî, FY, nr. 1043, vr. 51a; Hoca İshak Efendi, Kâşifü’l-esrâr ve dâfi’u’l-eşrâr, İstanbul 1291, s. 3-4; Mîr Fâzılî, Risâle, Millet Ktp., Ali Emîrî, FY, nr. 990, vr. 63a; Mecmûʿa, Millet Ktp., Ali Emîrî, FY, nr. 1039, vr. 92a; Nesîmî, Divan, İÜ

Ktp., FY, nr. 448, vr. 114b-115b; Sehâvî, ed-Davʾu'l-lâmîʿ, Kahire 1354, VI, 173-174; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, V, 46; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1132; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 822; Hidâyet, Riyâżü'l-ʿarifîn, s. 353; Besim Atalay, Bektaşilik ve Edebiyatı, İstanbul 1340, s. 35-36; Muhammed Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Azerbaycân, Tahran 1314 hş., s. 376; Rıfkı Melûl Meriç, Hurûfîlik (lisans tezi, 1936), İÜ Ed. Fak., s. 3; Sâdık Keyâ, Vâjenâme-i Gürgânî, Tahran 1330 hş., s. 9-32; Münzevî, Fihrist II/1, s. 1111-1112; Tebrîzî, Reyhânetü'l-edeb, VI, 218-220; E. G. Brown, Ez Saʿdî tâ Câmî (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1339 hş., s. 657; Ali Alparslan, Cavidânnâme'nin Nesîmî'ye Tesiri (doktora tezi, 1967), İÜ Ed. Fak., s. 3, 4, 13, 22, 26, 27; Abdülbâki Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, Ankara 1973, s. 1-9; a.mlf., "Fadl Allāh Hurūfī", El2 (İng.), II, 733-735; Hüsamettin Aksu, Amīr Ġıyāṯ al-Dīn Muhammed al-Astarābādī ve İstivā-Nāma'si (doktora tezi, 1981), İÜ Ed. Fak., İSAM Ktp., NMÇ, nr. 1382, s. 13, 28-36, 110, 217-218; a.mlf., "Câvidânnâme", DİA, VII, 178; Yakup Ajend, Hurûfiyye der Târîh, Tahran 1369 hş.; Azîzullah-ı Beyât, "Hurûfiyân", Mecelle-i ber Resîhâ-yı Târiḫî, XIII/5, Tahran 1357 hş., s. 232; H. Ritter, "Die Anfaenge der Hurūfīsekte Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit, II: Die Anfaenge der Hurūfīsekte", Oriens, VII/l (1954), s. 1-54; Dihhudâ, Luġatnâme, XI, 476-480; Cl. Huart, "Fazlullah", İA, IV, 535-536.

Hüsamettin Aksu

FAZLULLAH b. RÛZBİHÂN

(bk. HUNCÎ, Fazlullah b. Rûzbihân).

FAZLURRAHMAN

فضل الرحمن

(1919-1988)

Pakistanlı ilim ve fikir adamı.

Pakistan’ın kuzeybatısında yer alan Hezâre şehrinde dindar bir ailenin çocuğu olarak 21 Eylül 1919’da dünyaya geldi. Babası Mevlânâ Şehâbeddin Diyû-bend Dârülulûmu mezunu olup Reşîd Ahmed Gangûhî, Şeyhülhind Mevlânâ Mahmûd Hasan gibi tanınmış âlimlerden ders alarak geleneksel İslâmî ilimlerde öğrenim görmüş olmakla birlikte, çağdaş eğitimi dinî açıdan sakıncalı bulan gelenekçi âlimlerin aksine İslâm’ın çağdaş gelişmelerle hesaplaşması ve böylece rekabet gücü kazanması gerektiğini savunuyordu. Fazlurrahman ilk öğrenimini, Pakistan’da “ders-i nizâmî” diye bilinen medrese eğitimi şeklinde babasının yanında gördü. Kendi ifadesine göre yenilikçi bir fikir adamı olarak yetişmesinde babasının önemli katkıları oldu (İslâmî Araştırmalar, IV/4, s. 227). On yaşında iken Kur’an’ı ezberledi. Daha sonra babasının teşvikiyle modern eğitime yöneldi; 1933’te, o zaman “üniversiteler ve bahçeler şehri” olarak bilinen Lahor’a yerleşen ailesinin yanında yüksek öğrenime başladı; bir yandan da babasından İslâmî ilimler sahasındaki tahsiline devam etti.

1940’ta Pencap Üniversitesi’nin Arapça bölümünden mezun olduktan sonra aynı üniversitede lisans üstü öğrenimine başladı. Arapça’ya olan hâkimiyeti ve ders-i nizâmî eğitimi sayesinde İslâmî ilimlerle münasebetini daha da geliştirdi. 1942’de yüksek lisansını tamamladıktan sonra aynı üniversiteye araştırma görevlisi olarak girdi. Burada başladığı doktora çalışmasını 1946’da gittiği İngiltere’de sürdürdü ve Oxford Üniversitesi’nde İbn Sînâ’nın en-Necât adlı eserinin “en-Nefs” bölümü üzerinde çalıştı. Amacı, uzun bir geçmişten beri ihmal edilen İslâm felsefesi alanında uzmanlaşmaktı. Tez konusu olan “en-Nefs”in tahlilini ve İngilizce tercümesini daha sağlıklı şekilde yapabilmek için Grekçe ve Latince’yi, Batı felsefesini kaynaklarından takip edebilmek için de Fransızca ve

Almanca'yı öğrendi. 1949'da bitirdiği Avicenna's Psychology adlı doktora tezi yayımlanmıştır (Oxford 1952).

Fazlurrahman 1950'de İngiltere'nin Durham Üniversitesi'ne öğretim üyesi olarak tayin edildi. Burada İran kültür ve medeniyetiyle İslâm felsefesi okutmaya başladı. 1958 yılına kadar süren bu dönemde çalışmalarını İslâm felsefesi üzerinde yoğunlaştırdı. Bu sıralarda en çok ilgisini çeken düşünürler Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî oldu. İlmî çalışmalarında önemli bir dönem sayılabilecek olan 1958'de İngiltere'den Kanada'ya giderek Montreal'deki McGill Üniversitesi Institute of Islamic Studies'de İslâmî ilimler doçenti olarak yeni görevine başladı. Eserlerinin kronolojik listesinden de anlaşılacağı gibi (Açıkgenç, İslâmî Araştırmalar, IV/4, s. 248-252) klasik İslâm felsefesindeki çalışmalarına ara vererek günümüz İslâm dünyasının meselelerine yöneldi. Nitekim klasik dönem İslâm felsefesiyle ilgili çalışmalarının son ürünü olan Prophecy in Islam adlı eserini bu tarihte yayımlamıştır. Fazlurrahman bu kitapta İslâm düşüncesindeki peygamberlik anlayışını tamamen felsefî bir yaklaşımla ele aldı ve Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Hazm, Gazzâlî, Şehristânî, İbn Teymiyye, İbn Haldun gibi ilim ve fikir adamlarının bu hususu nasıl anladıklarını ortaya koydu.

McGill Üniversitesi'ndeki görevine 1961'e kadar devam eden Fazlurrahman, günümüz İslâm toplumunun meselelerini daha yakından tanımak amacıyla aynı yıl Pakistan hükümetinin davetini kabul ederek ülkesine döndü ve Karaçi'de İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nde bir yıl misafir profesör olarak ders verdi. Böylece 1961 yılı onun hayatında önemli bir dönüm noktası oldu; çünkü bu tarihten sonra ilmî metodolojisinin ürünlerini almaya başlayacaktı. Nitekim bu tarihten sonra yayımladığı makale ve kitapları incelendiğinde hemen hemen bütün çalışmalarının İslâm toplumunun güncel meseleleriyle ilgili olduğu görülür.

Fazlurrahman 1962 yılında İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nün genel müdürlüğüne tayin edildi ve bu görevini 1968'e kadar sürdürdü. Bu sırada enstitünün yayımlamakta olduğu Islamic Studies dergisinin başeditörlüğünü de yaptı. 1961-1968 yılları arasında neşrettiği yirmiden fazla makale ve iki kitap buradaki çalışmalarının ürünüdür. 1965'te basılan Islamic Methodology in History adlı eseri hadis, sünnet ve fıkıh alanlarında yeni

anlayışlarla ictihad yapmanın önemini vurguluyordu. Yine bu dönemde neşredilen Islam adlı eseri (London - New York 1966) İslâm düşünce tarihiyle âdeta hesaplaşıyordu. Bu yüzden eser Pakistan'da büyük bir infial uyandırdı. Aslında Fazlurrahman bir yandan ilmî faaliyetlerini sürdürüyor, bir yandan da dönemin devlet başkanı Eyyûb Han'ın danışmanlığını yapıyor ve böylece Pakistan'ın toplumsal yönden şekillenmesine katkıda bulunuyordu. Ancak dönemin bazı siyaset adamları, Eyyûb Han üzerinde büyük etkisi olan Fazlurrahman'ı hedef seçerek Islam adlı kitabında sarfettiği bir cümleden dolayı 10.000 rupi ödül koyarak katlini istediler. Bunun üzerine Fazlurrahman Pakistan'ı terkedip Amerika'ya gitti ve California Üniversitesi'nde bir dönem ders verdikten sonra 1969 Eylülünde Chicago Üniversitesi'nde İslâm düşüncesi profesörü olarak göreve başladı. 26 Temmuz 1988'de vefat edinceye kadar bu üniversitede akademik faaliyetlerinin yanında çevresinde toplanan öğrencilerle de ilgilendi. Bunların büyük çoğunluğunu değişik İslâm ülkelerinden gelen müslüman öğrenciler teşkil ediyordu.

Temel Görüşleri. Fazlurrahman 1969'da Chicago Üniversitesi'nde çalışmalarına başladığında, ilmî birikimi yanında bilhassa Eyyûb Han döneminde sürdürdüğü Pakistan Devleti'nin İslâmî konulardaki danışmanlık görevi sayesinde geniş bir tecrübeye sahipti. Onun devamlı olarak vurgulamak istediği husus, ilmî çalışmaların fikrî cihadla (eylemle) dengeli bir şekilde sürdürülmesidir. Zira İslâmî uyanış ve yenilikçilik tarihi incelendiğinde sırf ilmî meselelerden ziyade ahlâkî ve sosyal sorunların önde gelen etkenlerden olduğu görülür. Hatta ele alınan ilmî meseleler bile doğrudan günlük

hayatla ilgilidir. Şu halde İslâm uyanış hareketinde biri fikrî, diğeri eylemci olmak üzere iki akımdan söz etmek gerekir. Fikrî akımın sadece ilmî meselelerle uğraşmasına karşılık eylemci akım daha ziyade sosyal ve ahlâkî konulara eğilmiş ve toplumun meselelerini çözebilmek için bizzat eyleme yönelik önlemler almıştır. Fazlurrahman bu iki akımın uyumlu bir şekilde birleştirilmesini arzu etmiştir. Ona göre iki akım birbirini destekleyerek ilerlemeli, yani ilim ve fikir adamlarının ürettiği projeleri eylem adamları hayata geçirmelidir. Bu koordinasyon özellikle kurtuluş hareketlerinde gereklidir. Fazlurrahman çok önemli üç birikime sahipti: Klasik İslâm kaynaklarını bilmesi, Pakistan'daki görevi sırasında edindiği tecrübe,

günümüz sosyal bilimlerine olan vukufu. Bu birikimler sayesinde ulaştığı sonuçlardan hiçbir şekilde taviz vermemiştir. Bundan dolayı ona karşı Pakistan'ın muhafazakâr kesiminden şiddetli tepkiler gelmiştir. Fazlurrahman'in "şok tesiri" olarak tanımladığı temel fikir ve görüşlerini kendisinin kullandığı metodoloji çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

a) Fikrî Gelişimi ve Metodolojisi. Fazlurrahman Chicago'ya gittiği ilk yıllarda tekrar klasik İslâm felsefesi alanındaki çalışmalarına döndü. Fakat bu sırada onun ilgisini İranlı filozof Molla Sadrâ çekmekteydi. Bunun birkaç sebebi olduğu söylenebilir. VI. (XII.) yüzyıldan sonra İslâm düşünce tarihi bazı istisnalar dışında özgün düşünürler yetiştirememiştir. Bu yüzden birçok müsteşrik İslâm düşüncesinin Gazzâlî'den sonra durakladığını ve yeni bir fikir üretemediğini ileri sürmüştür. Fazlurrahman önce müsteşriklerin bu görüşünün yanlış olduğunu göstermek istiyordu. İkinci olarak bizzat kendisinin klasik dönemde özgünlüğü olan, düşüncesi açısından çağımızla ilgi kurabilecek bir İslâm düşünürü arayışına çare bulmak istediği anlaşılmaktadır. Fazlurrahman aslında çağımızda Sadrâ gibi düşünürlerin yetişmesini istiyordu; ancak şartlar bu yönde gelişmemekteydi. Yetişen düşünürler ise ona göre İslâm'da yeni bir hamle gerçekleştirmeyi hedeflemiyorlardı. İslâm tarihinde bunun nasıl gerçekleştiğini göstermek amacıyla Sadrâ dışında birçok müslüman düşünür, mutasavvıf ve filozof üzerine araştırma yaptı. Nihayet şartlar onu tekrar felsefeye yöneltmişti. Chicago'da İslâm düşüncesi profesörü olarak İslâm felsefesinde yeni arayışlar içerisine girdi. İngiltere'deki çalışmaları kendisini İslâm felsefe tarihinde VIII. (XIV.) yüzyıla kadar getirmişti. 1970-1975 yılları arasında Chicago'da yaptığı çalışmalar ise VIII. (XIV.) yüzyıldan zamanımıza kadar olan İslâm düşüncesi tarihi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yöndeki araştırmaları o sırada yayımladığı makalelerin başlıca konusunu teşkil etmiş, nihayet 1975'te basılan The Philosophy of Mulla Sadra adlı eserinde son şeklini almıştır.

1975'ten sonra Chicago'daki faaliyetlerinde Fazlurrahman'ın özellikle İslâm'ın çağımızdaki meseleleriyle ilgilendiği ve bunlara fikrî planda çözümler öneren eserler kaleme aldığı görülür. Bu arada, gezip gördüğü, sosyal, kültürel ve siyasî yapılarını yakından tanıma imkânına kavuştuğu İslâm ülkelerinin karşı karşıya bulunduğu meselelerin çözümü konusundaki görüşlerini üç önemli eserinde ortaya koymuştur. Bunların ilki olan Majör

Themes of the Qur'ān (M'inneapolis, Chicago 1980), "İslâm'ın çağdaş sorunlar karşısındaki görüşünü ortaya koymak için temel kaynak Kur'an olmalıdır" şeklindeki tezi daha somut biçimde sergilemektedir. Ona göre İslâm düşünce tarihinde bunu sadece kelâmcılar ve özellikle de Sünnî kelâmcıları yapmıştır. Ancak onlar da konuya yaklaşımları sistematik olmadığından İslâm'ın dünya görüşünü bir bütün olarak ortaya koyamamışlardır. Onun bu kitabı ise Kur'an'ın en temel konularını (Allah, tabiat, insan, toplum vb.) ele alıp bunları yeni bir yöntemle ortaya koymaktadır. İkinci eser Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition'dur (Chicago 1982). Genel olarak İslâm eğitim tarihini inceleyen bu eser, zamanımızda İslâm ülkelerinde eğitimin çağdaşlaşma konusunda nasıl bir yol takip ettiğini araştırmaktadır. Bir önceki eserde somut biçimde uygulanan tefsir yöntemi bu kitabın girişinde kuramsal olarak ifade edilmiştir. Bu çalışmasında ele aldığı önemli bir konu, daha önce yayımlanan bazı eserlerinde İslâm hukuk ilimlerinin üç önemli dalında yöntem sorununa çözüm getirmiş oluyordu. Bunlardan ilki Islamic Methodology in History adlı eserinde geliştirdiği "hadis yöntemi", ikincisi yine bu eserde başlayıp 1982'de yayımladığı Islam and Modernity adlı kitabında tamamladığı "fıkıh yöntemi", üçüncüsü de Majör Themes of the Qur'ān adlı eserinde uygulayıp Islam and Modernity'de kuramını ortaya koyduğu "tefsir yöntemi"dir. Nihayet bu üç alanda billûrlaşan metodolojisinin bir uygulaması olarak düşündüğü Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism adlı son eserini yayımlayamadan vefat etmiştir.

Fazlurrahman'ın fikrî gelişmesinin başlıca üç merhaleden geçtiği söylenebilir.

1. Bunalım dönemi. Öğreniminin son zamanları ile ilk hocalık yıllarında geçirdiği şüphe dönemidir. Kendisi, 1940'ların sonları ve 1950'lerin başlarında yaşadığı bu bunalım döneminde felsefe çalışmalarının da etkisiyle geleneksel inançlarının darmadağın olduğunu söyler (İslâmî Araştırmalar, IV/4, s. 227). 2. Oluşum dönemi. 1958'de McGill Üniversitesi'nde ders vermeye başlamasından itibaren on yıllık bir süreyi kapsayan bu dönemde Fazlurrahman esas olarak İslâmî bakımdan gelenekçilikle çağdaşlık arasındaki uçurumu kapatmak için gereken metodolojiyi geliştirmeye çalışmıştır. 3. Çözüm dönemi. Chicago

Üniversitesi'nde hocalık yaptığı yıllara (1969-1988) rastlayan bu devre, çağdaş İslâm dünyasının fikrî ve içtimaî meselelerinin çözümlenmesini, İslâmî birikimin ve genel olarak İslâmî ilimlerin söz konusu meseleleri çözmeye elverişli kılınması için gerekli olan metodolojiyi kuramsal planda geliştirip ifade ettiği dönemdir. Fazlurrahman'ın bunalım döneminde yaşayarak farkına vardığı geleneksel eğitimle çağdaş eğitim arasındaki boşluk, onun felsefe çalışmalarıyla gittikçe genişlemiş olmakla birlikte İslâm'ı anlama gayretini de kamçılamıştır.

b) Geleneksel Düşünce ve Toplumsal Değişim. Fazlurrahman kendi hayat hikâyesinde ifade ettiğine göre Hz. Peygamber'in hayatını ve Kur'an'ı incelemesi, Kur'an'ın mahiyetini ve gayesini kavramada onun düşünce dünyasında yeni ufuklar açmış, böylece Fazlurrahman topyekûn İslâmî geleneği yeni baştan değerlendirme imkânına kavuşmuştur. Ona göre gelenekler önemliydi; çünkü bunlar devirlerindeki büyük şahsiyetlerin verimli faaliyetleri için kalıplar sağlıyordu. Ancak dinî geleneğin sonraki nesillerin sağlıklı düşünme ve gelişmelerine katkıda bulunabilmesi için ona bu nesillerce "yeniden hayatiyet kazandırılması ve ıslah edilmesi" gerekiyordu. Bu nasıl gerçekleştirilebilirdi? Fazlurrahman'ın fikrî gelişmesinin ikinci safhasında cevabını

bulmaya çalıştığı bu soru onun düşünce hayatının en önemli meselesi olmuştur. Aynı soru Fazlurrahman'ı İslâm'ın temel kaynaklarını yeniden yorumlamaya ve bunun için gerekti olan metodolojiyi kurma çabalarına sevketmiştir.

Fazlurrahman'ın bütün fikir sistemi değişimin bir zorunluluk olduğu ilkesine dayanır. Toplumsal değişme tarihî bir gerçektir. Müslümanların geri kalması bu gerçeği tam olarak anlayamamalarından kaynaklanmıştır. Şu halde müslüman düşünür toplumsal değişmenin mahiyetini araştırmalı, onun itici güçlerini tesbit ederek bunu İslâmî temellere oturtmalıdır. Ancak böyle bir yöntemle hazırlanan kalkınma projeleri İslâm toplumunu refaha kavuşturabiIir. Sömürgeleştirilen, dış borçları had safhaya ulaşan, cehaletin kol gezdiği İslâm ülkelerinin bu kötü durumdan kurtulmasının çareleri öncelikle İslâm tarihinin kendi dinamizminde aranmalıdır. İslâm'ın ilk çağına bakıldığında Hz. Peygamber'in, toplumsal gelişmenin itici güçleri olarak yorumlanabilecek üç önemli nokta üzerinde durduğu görülür. Bunlar

tevhid, insanın kendine ve topluma karşı sorumluluk duygusu ve âhiret inancıdır. Fazlurrahman bunların ilkini “Kur’an’a yöneltme”, ikincisini “sosyoekonomik durum”, üçüncüsünü de “sadece fertlerin değil toplumların da tarih önünde muhakemeye çekilmesi” olarak ifade etmektedir. Son iki hususun ancak tevhidle temellendirilmesi mümkün olduğundan birinci noktanın ayrı bir öneme sahip olduğu açıktır.

Günümüz müslüman toplumları meselelerini ancak yeniden Kur’an’a dönerek ve ondan hareket ederek çözebilirler. İslâm’ın çağımızdaki dünya görüşü de bu noktadan hareketle ortaya konmalı, bu dünya görüşü çerçevesinde canlı ve kendini devamlı yenileyen bir düşünce hareketi oluşturulmalıdır. Çünkü toplumsal değişme bir gerçek olduğuna ve İslâm dini bunu reddetmediğine göre değişmenin gayri İslâmî bir şekilde gelişmesini önlemek için birçok İslâmî anlayışın da toplumsal değişmeye paralel olarak geliştirilmesi, başka bir deyişle yenilenmesi gerekir. Toplumsal değişimin etkisiyle yenilenmeyecek, dolayısıyla değişime uğramayacak olan sadece Kur’an ve hadisten çıkarılan “genel İslâmî ilkeler”dir.

Fazlurrahman bu görüşlerini en çarpıcı örnek olmak üzere, günümüzde müslümanların en önemli ekonomik sorunlarından biri olan ribâ (faiz) konusuna uygular. Bugünkü ekonomik ortamda acaba faizsiz banka olabilir mi? Ayrıca banka sistemi olmayan bir toplum ekonomik açıdan kalkınabilir mi? Bu sorular Fazlurrahman’a göre ekonomide uzmanlaşmış kişilerce cevaplandırılmalıdır. Eğer onların bu sorulara verecekleri cevap “evet” ise ribâ sorunu kökünden çözümlenmiş olacaktır; “hayır” ise o zaman müslüman âlim, “Banka faizi Kur’an’ın ribâ diyerek uygulamaya koyduğu yasak içine girer mi?” meselesini çözmek durumundadır. Ancak Fazlurrahman faiz gibi terimleri ribâ kelimesine karşılık olarak kullanmama hususunda titizlik göstermektedir. Ona göre faiz sadece anlam yönünden değil uygulama açısından da ribâdan farklıdır. Buna karşılık geleneksel ribâ tanımında meselenin çözümü için sunulan bir ilke şudur: “Alacaklıya fayda sağlayan her türlü kazanç ribâdır” (Islamic Studies, III/1, s. 21-43). Bu ilkeye göre borçlu alacaklıya bir hediye dahi verse yine ribâ sayılır. Çok özel ve aşırı ahlâkî-hukukî yoruma dayanan bu ribâ tanımı her durum ve ekonomik şart için uygulanamaz. Aslında ribâ yasağı bu aşırı tanımı ile de hiçbir zaman İslâm hukuk ve ekonomi tarihinde uygulanmış değildir. Şu

halde günümüz ekonomik şartları için Kur'an'ın ribâ anlayışının bankacılık işlemleri de göz önünde tutularak yeniden tanımlanması gerekir.

c) Hadis ve Sünnet. Fazlurrahman'a göre sünnet temelde davranışla ilgili bir kavramdır. Ancak örnek olarak seçilmiş bir davranışa sünnet denebilir. Bu açıdan onun "kaidevî" (normative) özelliği davranışla ilgili yönünden önce gelir. Öte yandan "örnek davranışa harfiyen uyma" sünnet kavramının asıl mânasında bulunmamaktadır. Şu halde kavram olarak sünneti içeriğinden ayırmak gerekir. Müsteşrikler, sünnetin muhtevasının tamamen Arap örf ve âdetlerinden oluştuğunu ve ilk devir müslümanlarının bu muhtevayı kendi şahsî görüş ve ictihadları sayesinde hıristiyan, yahudi ve Pers kaynaklarını da kullanarak geliştirdiklerini ileri sürmüşlerdir (Islamic Methodology in History, s. 1-5). Eğer bu görüş sünnetin kavram olarak da Hz. Peygamber devrinde bulunmadığını ileri sürüyorsa kesinlikle yanlıştır. Çünkü henüz İslâm'ın ilk günlerinde bile sünnetin kavram olarak varlığı Kur'an'dan anlaşılmaktadır. Zira Kur'an Resûl-i Ekrem'e sadece uymayı emretmekle kalmıyor, aynı zamanda onu örnek almayı tavsiye ediyordu. Bu anlamda Hz. Peygamber'in davranışı örnek olarak gösterilmektedir (meselâ bk. el-Ahzâb 33/21;el-Kalem 68/4).

Daha İslâm'ın ilk günlerinden beri sadece kavram olarak değil içerik olarak da mevcut olan sünnetin içeriği Hz. Peygamber'in vefatından sonra gittikçe zenginleşti. Resûl-i Ekrem'in zamanında sünnetin içeriği pek geniş olmadığı gibi mutlak bir şekilde her benzer olay için kural olarak da anlaşılmamaktaydı. Çünkü sünnet kavram olarak mutlak ve kaide koyucu olduğu halde içerik olarak böyle değildir. Sünnetin içeriği ancak hüküm çıkarmakta yol gösterici örnekler şeklinde anlaşılmalıdır. Bu bakımdan Hz. Peygamber'den gelen sünnet içerik açısından sadece onun davranışları değil aynı zamanda onun yorumlarıdır.

İslâm tarihinin özellikle I ve II. asırlarının düşünce açısından çok hareketli geçtiğine işaret eden Fazlurrahman bu iki asrı "ictihad asırları" saymaktadır. Zira ictihad "hür ve bağımsız düşünce" olarak tanımlanabilse de burada sözü edilen düşüncenin temelini Kur'an ve kavram olarak sünnet oluşturmaktadır. Ancak bu yöndeki düşünce hareketleri ictihadın çok hızlı bir şekilde artmasına yol açmış ve İslâm toplumunda birlik tehlikeye düşmüştür. Bunun farkına varan fakihler icmâ ilkesini geliştirmiş, böylece

toplumda kolektif şuur teşekkül edince toplum yeni baştan dinamizme kavuşmuştur. Onun için denebilir ki ictihad icmâa giden tabii bir yoldur. Fakat ictihad yöntemi icmâın oluşması için çok yavaş işleyen bir süreçtir. Bir başka söyleyişle icmâ mekanizma olarak üretilen düşüncelerin bir tek dünya görüşü oluşturmasını hedeflediği için çok yavaş işlemektedir. Halbuki III. (IX.) yüzyıldan sonra idareciler İslâm birliğinin teşekkülü için daha hızlı işleyen bir mekanizmaya ihtiyaç duyuyorlardı. Bunun için de her şeyden önce düşüncede ve hukuk sisteminde bir birliğe ihtiyaç vardı; fukaha da aynı şekilde daha hızlı işleyen bir icmâ mekanizması peşindeydi. Bu gelişmelerin sonucu olarak III. yüzyılda hadis rivayetlerinin hızla arttığı görülür.

Hadis hareketlerinin daha Resûl-i Ekrem devrinde başladığı şüphesizdir. Zira Araplar şairlerin, kâhinlerin ve kabile

ileri gelenlerinin sözlerini ezberler ve bunları nesilden nesile aktarırlardı. Bu geleneğin, Allah'ın Kur'an'da müslümanlara örnek olarak gösterdiği Hz. Peygamber'in söz ve davranışları için uygulanmadığını ileri sürmek akıl dışı bir görüş olur. Dolayısıyla hadisin tarihî gerçekliği kuşkudan uzaktır. İlk zamanlarda hadisler, fıkhî veya kelâmî görüşlere delil ve kaynak olarak kullanılmaktan ziyade ümmetin günlük meselelerine çözüm getirmeye ve günlük uygulamalardaki aksaklıkları gidermeye yönelik tedbirler almaya yarıyordu. Bu dönemde mevcut hadisler, içinde bulunulan duruma göre idareciler ve kadılar tarafından yorumlanmakta, sonuçta "yaşayan sünnet" diye anılabilecek olan genel birikim (gelenek) ortaya çıkmaktaydı (Islamic Methodology in History, s. 32). Ancak hadisin bir ilim olarak teşekkülü belli bir birikimle III. yüzyılda mümkün olmuş ve böylece hadis ictihadda sünnetin yerini almaya başlamıştır.

Fazlurrahman sünneti, içeriği açısından "mutlak sünnet" ve "yaşayan sünnet" (yaşanan sünnet) şeklinde ikiye ayırmıştır. Mutlak sünnet bizzat Hz. Peygamber'in söz ve davranışları, yaşayan sünnet ise İslâm toplumunun mutlak sünnet çerçevesinde uygulama alanına çıkardığı sünnettir (a.g.e., s. 14-18, 30). Hadis hareketlerinin ortadan kaldırmayı hedeflediği sünnet de bu ikinci kısımdır ve bu tutum birçok bakımdan zararlı olmuştur. İlk önce ictihad hareketlerini baltalayarak İslâm düşüncesini donuklaştırmıştır. Zira muhaddisler hadisi mutlak anlamda kullanıyor ve yorum yapmıyorlardı.

Halbuki insan davranışları benzerlik arzetse bile hiçbir zaman aynı olamaz. Çünkü iki aynı davranış ayrı ortamlarda değişiklik gösterir ve böylece aralarındaki benzerlik kaybolur. Meselâ Hz. Peygamber savaş ganimetlerinden mücahidlere eşit pay verdiği gibi süvarilere atları için ayrı bir pay daha vermiştir. Bu uygulamanın amacı, müslümanları o sırada savaşlar için büyük ölçüde ihtiyaç duyulan at yetiştirmeye teşvik etmekti. Daha sonra atların çoğalmasıyla ihtiyaç ortadan kalkmış ve onlar için ganimetten pay vermeye de gerek kalmamıştır. Nitekim Ebû Hanîfe bu yönde ictihad etmiştir. İmam Mâlik de sünneti yaşayan sünnet olarak algılamıştır. Bu bakımdan yaşayan sünnet sadece Resûl-i Ekrem'in davranışlarını değil aynı zamanda sahâbe ve tabiînin ictihadlarını da içerir. Aksi halde yaşayan sünnet değil sadece kuramsal sünnet olurdu. Bu açıdan yaşayan sünnet bir bakıma müslüman toplumun örf ve âdetler sistemini de içine almaktaydı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu anlayıştan uzaklaşıldığı için gelişen kavram olarak sünnetten ictihad yoluyla yaşayan sünnete ve oradan kıyas, re'y gibi çok etkin yöntemlerle icmâa varan süreç ters çevrilmiştir. Bu ters sürece göre önce sunî olarak oluşturulan bir icmâdan mutlak sünnet ve hadise dayanılıyor, oradan ictihada da kapı açılıyordu. Dikkat edilirse bu durumda esasen mutlak hadis çerçevesinde dondurulmuş bir icmâ anlayışı varken hiçbir düşünce hürriyeti olmadığı için gerçek ictihad da dolaylı olarak ortadan kaldırılıyordu.

Günümüz müslümanlarının düşünce donukluğundan kurtulabilmesi, sünneti tekrar yaşayan sünnet anlayışına döndürmekle mümkündür. Ancak bunun için kıyas, re'y gibi klasik yöntemlerin de geliştirilmesi ve belki bunlarla birlikte yeni yolların da bulunması gerekmektedir. İcmâ ise bir yöntem olmayıp sadece tabii şekilde kendiliğinden oluşan bir süreçtir ve onu sunî olarak oluşturmaya çalışmak ancak istibdat doğurur.

d) Tefsir ve Tefsir Usulü. Fazlurrahman tefsiri İslâmî ilimlerin çok önemli bir disiplini olarak değerlendirir. Çünkü tefsir Kur'an'ı Kur'an olarak anlamaya çalışan tek disiplindir. Müslümanlar Kur'an'ı kesin bir rehber şeklinde seçmek zorunda olduklarına göre önce onu doğru biçimde anlamaları gerekir. Kur'an'ı gereği gibi anlayabilmek için nasıl bir tefsir ilmine ihtiyaç bulunduğu sorusunun cevabı ise bir tefsir yönteminin geliştirilmesini zorunlu kılar.

Tefsir usulünün en temel hedefi Kur'an'ı bir bütün şeklinde anlamak olmalı, bunun için de tefsirde terkipçi bir yöntem takip edilmelidir (Major Themes of the Qur'an, s. XII, XV). Geleneksel tefsirler bu ilkeyi gereği gibi uygulayamadıkları için temel bir Kur'ânî görüş geliştirememişlerdir. Esasen geleneksel tefsir yöntemleri gerçekte yöntem olmaktan da uzaktır. Zira yöntem aslında soyut bir çabadır ve ancak uygulanınca somutlaşır. Halbuki geleneksel tefsir yöntemlerinde soyut hiçbir çaba görülmez. Dolayısıyla tefsir usulünde uygulamadan doğan Kur'an'ın yazımı, cem'i, tesbiti ve sebeb-i nüzûl, muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh, garîbü'l-Kur'ân, i'câzü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân vb. konular işlenmiştir. Bütün bu konular, ancak Kur'an'ın bir bütün olarak anlaşılması için soyut olarak geliştirilen bir yöntem çerçevesinde işlenmelidir. Böylece Fazlurrahman, tefsir usulündeki meseleleri iki noktada toplamaktadır: Metodoloji ve tefsir tarihi.

Fazlurrahman, çağdaş tefsir usulünün yalnızca Kur'an'ın doğru anlaşılması meselesiyle ilgilenmesi ve edebî üstünlüğü, belâgatı gibi konularla vakit kaybetmemesi gerektiği düşüncesindedir. Esasen vahiy ürünü olan Kur'an şüphe yok ki bir sanat şaheseridir ve bir mucize olarak daima müminlere güzellik ve yücelik ilham etmektedir. Fazlurrahman'ın önerdiği tefsir yöntemi birbirini takip eden iki temel hareketten ibarettir. İşe ilk olarak Kur'an'ın indirildiği zamandan başlanmalı, oradan kendi devrimize dönülmelidir. Zira yirmi yılı aşkın bir zaman süreci içinde indirilen Kur'an âyetleri, ilkin Hz. Peygamber dönemindeki modeli oluşturan Mekke toplumunun sorunlarına gönderilen ilâhî bir cevaptır. Kur'an'ın açık beyanlarına göre o toplumun "vahim meseleleri" şirk, fakirlerin sömürülmesi, ticarî ahlâksızlık ve topluma karşı sorumsuz davranışlar olduğundan Kur'an öncelikle bu yanlışlıkları gidermeyi amaçlamıştır. Daha sonra Medine döneminde nisbeten yeni meselelerle karşılaşıldığı için Kur'an öğretisinin muhtevası da genişlemiştir. Tefsir yönteminin içerdiği ilk hareket, müfessirin âyetleri kendi sosyokültürel bağlamı içinde anlayıp değerlendirmesini, her âyetin asıl gayesinin ne olduğunu kavramasını sağlayacaktır. Fazlurrahman, bu noktada büyük önem taşıyan esbâb-ı nüzûl konusundaki malzemenin İslâm âlimleri tarafından hiçbir zaman doğru ve amaca uygun olarak değerlendirilmediğini ileri sürer (İslâm ve Çağdaşlık, s. 91). Hem Kur'an'ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak, hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramak tefsir yöntemi

hareketinin ilk merhalesini oluştururken, içtimaî ve tarihî geçmişi içinde incelenen belli âyetleri ve çok defa bu âyetlerde zikredilen hükümlerin sebeplerini araştırarak Kur'an'ın bütünlüğü içinde genel ilkeler çıkarmak ikinci merhalesini teşkil eder. Her iki merhalede de Kur'an'ın bir bütün olarak ortaya koyduğu dünya görüşünün mahiyeti yeterince göz önünde tutulmalıdır ki belli âyetlerden anlaşılan mâna, çıkarılan

kural ve ilke, ileri sürülen görüş diğer âyetlerle tutarlı olsun ve uyum içinde bulunsun. Zira Kur'an'ın hiçbir fikri diğeriyle çelişmemektedir. Fazlurrahman'ın önerdiği tefsir yönteminin ilk hareketi özelden genele, yani âyetlerden Kur'an'ın genel ilkelerinin, değerlerinin ve nihaî gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine; ikinci hareketi de bu genel görüşten kendi zamanımızda formüle edilerek uygulanması gereken şu andaki duruma yöneliktir. Buna göre tefsir yönteminin ilk merhalesinde ortaya konan genel ilke, ikinci merhaledeki içtimaî-tarihî ortamla uyum sağlayacak şekilde birleştirilmelidir. Tarih alanında olduğu kadar bugünün sosyokültürel alanları konusunda da çok iyi bilgilenmiş olmayı gerektiren bu yöntem takip edilerek mevcut durum değerlendirilebilir ve onda gereken değişiklikler yapılabilir. Böylece Kur'an'ın emir ve yasakları da zamanımızda yeniden etkinlik ve canlılık kazanır (a.g.e., s. 76). Ancak onun bu metodolojisi, çok iyi bir Kur'an tarihi bilgisi yanında günümüz sosyal bilimlerinde de yeterli bir birikimi gerektirmektedir.

Buna rağmen müfessirin ortaya koyduğu bütüncül Kur'an anlayışı ile de işler bitmemektedir. Çünkü ortaya konan bu yeni anlayış çerçevesinde bir ahlâk ve değerler sisteminin oluşturulması yanında Kur'an'ın ekonomik ilkelerinin ve dünya görüşünün de sistemleştirilmesine ihtiyaç vardır. Bundan dolayı müfessirle birlikte müslüman filozof, ekonomist, sosyolog ve diğer bilim adamları ortak bir çaba içerisinde çağdaş İslâm düzenini kurmaya çalışmalıdırlar. Ayrıca İslâm hukuk sisteminin yeniden gözden geçirilmesi ve tefsir usulü ile uyum sağlayacak bir hukuk metodolojisinin de geliştirilmesi gerekmektedir.

e) İslâm Hukuku ve Fıkıh Usulü. Fazlurrahman İslâm hukukunun dinamizmini içtihadın oluşturduğunu, içtihadın bulunmadığı yerde uygulamaya yönelik İslâm hukukunun söz konusu olamayacağını belirtir; ayrıca içtihadın hukuka hasredilemeyeceğini söyler. Zira müslümanın bütün

fikrî çabaları ictihaddır. Fazlurrahman bu genel anlamda ictihadı, “içinde bulunulan duruma uygulanabilecek şekilde kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun anlamını kavrama ve o kuralı, bulunan yeni çözüm vasıtasıyla yeni durumu da içerecek şekilde teşmil, tahsis veya -gerekiyorsa-tâdil etme çabası” şeklinde tarif etmektedir (a.g.e., s. 77).

Fıkhın ibadetler hakkındaki hükümleri içeren kısmı artık sabitleşmiş ve kesinlik kazanmış olduğundan bunlarda ictihad etmeye çok az ihtiyaç bulunduğunu söyleyen Fazlurrahman, asıl ictihad etme ihtiyacının hukukî ceza ve kurallar kısmında hissedildiğini, ayrıca rastgele ictihadları önlemek ve İslâm hukukunda birliği sağlamak için tefsir usulünde olduğu gibi bütüncül bir fıkıh usulünün geliştirilmesi gerektiğini belirtir. Onun fıkıhtaki yöntemi şu ilkeye dayanmaktadır: Kur’an’ın her zaman geçerli olma özelliği yani mutlaklığı, onun özel çözümlerine değil sadece genel ilkelerine aittir (a.g.e., s. 96). Aslında ona göre bu ilke yeni tesbit edilmiş değildir. İmam Mâlik, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf gibi ilk devir fakihleri yanında İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî gibi daha sonraki bazı fukaha da bu ilkeyi etkin bir şekilde kullanmışlar, fakihlerin çoğu ise sadece bunu benimsemekle yetinmişlerdir. Çağdaş İslâm hukuku içinde bu ilkenin yeniden canlandırılması şarttır. Fazlurrahman’a göre bu ilkeyi temel alan fıkıh yönteminin tefsir yöntemiyle bütünlük arzetmesi için aynen tefsirde olduğu gibi önce âyetlerin nâzil olduğu zamanın konuyla ilgili toplumsal şartları göz önüne alınmalı, Kur’an’ın somut olayları işleyişinden başlayıp bir bütün olarak hedeflediği genel ilkelere doğru giden bir hareket takip edilmeli, sonra da bu genelleme düzeyinden, günümüzde geçerli olan konuyla ilgili mevcut toplum şartları göz önüne alınarak şu anda uygulanmak istenen özel yasamaya doğru hareket edilmelidir.

Fıkıh yönteminde uygulanan hareketlerin tefsir yönteminde uygulanan hareketlerden farklı olduğu açıktır. Zira fıkıhta pratik uygulama esas olduğu halde tefsirde kuramsal anlama temel amaçtır. Bu durumda fıkıh yöntemi Kur’an’ı bir bütün olarak anlamayı temelinde bulundurmalıdır. Bunun için de en temel ilke şudur: “Kur’an’ın hedeflediği toplum Allah-merkezli (teosantrik) bir toplumdur”. Yani Fazlurrahman şunu savunmaktadır: Toplumda hâkim olan irade sadece Allah’ın iradesi olmalıdır. Kur’an’ı bir bütün olarak anlayan tefsirin bunu ortaya koyacağı açıktır. Bu temel ilkeler hiçbir zamanda ve yerde değişmeyeceği için önerilen fıkıh yöntemi İslâm

toplumunda birlik sağlayacak (icmâ), fakat şahsî düşünce farklılıklarını da engellemeyecektir.

Geleneksel fıkıh usulü anlayışındaki bir noktayı eleştirirken Fazlurrahman sürekli âyet ve hadis iktibas etmenin yersiz olduğunu savunmaktadır. Çünkü müslüman, Kur'an ve Sünnet'i tamamıyla kendi benliğine sindirdiği için zaten ileri süreceği hukuk kuralının bunlarla çelişemeyeceği açıktır. Nitekim Hz. Peygamber'den sonraki ilk nesil müslümanlarının, mevcut durumla doğrudan ilişkili olmadıkça tek tek âyetler iktibas etmedikleri, bir bütün olarak Kur'an'ı yaşayıp gerçekleştirdikleri, tecrübeler ışığında karar verip çözümler ürettikleri görülmektedir. Buna karşılık sonraları gelenekçi fakihler, Kur'an'daki genel hükümlere ve ilkelere öncelik vererek çözüme ulaşmak ve böylece Kur'an'ın değer ve ilkelerini sistemli bir şekilde çıkarmaya çalışmak yerine yetersiz yöntemlerle uğraşmış ve tek tek naslara takılıp kalmışlardır.

f) Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf. İslâm'ın temel hedefi, Allah'ın iradesini topluma hâkim kılma idealini fiilen gerçekleştirmektir. Ancak toplumu düşünce ve eylem birliğine götürürken ferdî düşünce farklarını da engellemeyen ilkeleri tesbit etmenin zorunluluğu ortadadır. Bunun için de Fazlurrahman gerek tefsir gerekse fıkıh ilimlerinde Kur'an'ın bir bütün olarak ele alınmasının lüzum ve önemini ısrarla vurgular. Âyetlerin tek tek yorumlanmasından doğabilecek çelişik anlayışlar böyle bütüncül bir yaklaşımla giderilebileceği gibi Kur'an bir birlik içinde incelendiğinden ortaya konan anlayış da Kur'ânî olacaktır. Bu Kur'ânî anlayış aynı zamanda Kur'an'ın dünya görüşünü temsil edecektir. Aksi takdirde ortaya konacak dünya görüşü sistemsiz olacağı gibi içindeki kavramlar düzensiz, anlamları ise açık ve berrak şekilde belirginleşmekten uzak kalacaktır. Şu halde İslâmî denilebilecek bir dünya görüşünün sistemli ve açık bir şekilde ortaya konmasına ihtiyaç vardır. Fazlurrahman'a göre bu görev felsefeye düşmektedir. Çünkü düşünceye netlik kazandıran ve dünya görüşünü sistemleştiren disiplin felsefedir. Öte yandan İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi Aristocu filozofların sistemli dünya görüşü geliştirmeleri aslında İslâm açısından büyük bir başarıdır. Aynı başarıyı İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıflar da sergilemişlerdir. Ancak gerek Aristocu-Yeni Eflâtuncu sistem

gerekse sûfîlerin sistemi Kur’an’ı hareket noktası olarak almadığından müslümanlar her iki dünya görüşüne de sahip çıkmamışlardır. Bu açıdan kelâmcıların Kur’an çıkışlı dünya görüşlerini sistemleştirememiş olmaları İslâm adına bir kayıptır. Fazlurrahman, İslâm tarihinde ortaya çıkan bazı filozofların dinî beyanları sembolik ifadeler saymaları, âlemin yaratılmışlığı ve cismânî haşir gibi konularda geleneksel dinî kabullere aykırı görüşler ileri sürmeleri gibi başlıca kusurlarına işaret ettikten sonra, Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi düşünürlerin filozofların bu eksikliklerini ortaya koyarken değişik bir felsefenin de olabileceğini göstermeleri gerektiği halde felsefeyi tamamen inkâr etmelerinin İslâm düşüncesinin önemli bir fikrî yönünü âdeta yok ettiğini belirtir (Islamic Methodology in History, s. 118-125).

Fazlurrahman’a göre müslümanlar, Mu‘tezile ile Cebriyye’nin temsil ettiği aşırı uçların orta yolunu bulmak için çaba sarfetmiş ve elde edilen görüşler Ehl-i sünnet’in ilk zamanlarda oluşturduğu isabetli kararlarla hem sosyopolitik düzeyde hem de ahlâkî ve fikrî seviyede topluma bir canlılık kazandırmıştır. Ancak hemen bir asır içinde Ehl-i sünnet’e ait görüşler Kur’an ve Sünnet gibi değişmez ilkeler olarak müslümanların zihinlerinde yer etmeye başlamış, böylece donuk bir fikrî ve sosyopolitik sistem haline gelmiştir. Bu durum önce ahlâkî donuklaşma ve bozulmaya, ardından sırasıyla dinî, içtimaî, iktisadî ve ilmî alanlarda gerilemeye yol açmıştır. Ahlaken çözülmeye başlayan İslâm toplumunda II. yüzyılın sonları veya III. yüzyılın başlarında (IX. yüzyılın başları) manevî bir tepki olarak tasavvuf doğmuştur. Ancak bundan üç asır sonra her İslâmî okulun öğretileri katılaşıp yerleşince tasavvuf da “sadece din içinde din olarak değil aynı zamanda din üzerinde din olarak” İslâm toplumunda yer etmiştir (a.g.e., s. 106). Fazlurrahman, sûfîlerin mesleklerini Hz. Peygamber ile sahâbîlere dayandırmasını yanlış bulur. Zira ne Peygamber ne de sahâbîler sûfî idi. Bâyezîd-i Bistâmî’nin veya İbnü’l-Arabî’nin hayat tarzını ve görüşlerini hiçbir sahâbîde görmek mümkün değildir. Tasavvufun tek yönlü zühdü, tekâmül için öngördüğü birtakım “ahlâkî cimnastikler”i Kur’an ve Sünnet anlayışına zıttır (a.g.e., s. 107-108).

Fazlurrahman’ın görüşlerinden şu sonuç çıkarılabilir: İslâm medeniyetinin yeniden kurulması ve canlandırılması için büyük bir düşünce hareketi başlatılmalıdır. Şu anda bütün müslüman toplumların yapmaya çalıştığı gibi Batı bilim ve teknolojisini ithal etmekle hissedilir hiçbir gelişme

kaydedilemez. Zira bilim ve düşünce ithal yoluyla geliştirilemez, ancak kendi içimizde yeşerebilir. Bunun için de gereken şart, öncelikle düşünceye dayanan felsefe yanında diğer insan ve toplum bilimlerinin de Kur'an'ı temel alarak hızla geliştirilmesidir.

Fazlurrahman'ın temel İslâmî meselelerle ilgili olarak ileri sürdüğü, gelenekçi anlayışla bağdaşmayan görüşleri çeşitli İslâm ülkelerinde ve bazı Batılı bilim çevrelerinde ilgiyle takip edilmiş, özellikle 1961'de Pakistan'a dönmesi ve 1962 yılı Ağustos ayında İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nün müdürlüğüne getirilmesinden sonraki faaliyetleri ve yazılan, hakkında ciddi tartışmaların doğmasına yol açmıştır. Bazı eser ve makalelerinde (meselâ bk. İslâm, s. 267-295) geniş bir tanıtma ve değerlendirmeye tâbi tuttuğu modernizmi yer yer tenkit etmesine, "modern üniversitelerde yetişen ve bir İslâm âlimi olmayan modernist"i mâziyi yeterince yorumlayacak güçte görmemesine, bilhassa modernizmin varış noktasında aldığı şekil olan modern Batıcılığı tam anlamıyla bir laiklik sayarak karşı çıkmasına rağmen kendi görüşleri de bazı noktalarda modernizmle, hatta yer yer Batıcılık'la çakışmış, bu yüzden de modernist ve Batıcı olmakla, şarkiyatçıları taklit etmekle suçlanmıştır. Bilhassa Kur'ân-ı Kerîm'in vahiy ürünü olduğunu tartışmasız kabul etmekle birlikte Hz. Peygamber'le Kur'an arasındaki ilişkinin haricî ve mekanik olmayıp kalp ile anlam ilişkisi olduğunu, yani vahyin anlam olarak Resul-i Ekrem'in kalbine indiğini, onun dili ve kelimeleriyle ifadeye döküldüğünü ileri süren görüşü açıkça, "Kur'an hem mâna hem de lafız bakımından Allah kelâmıdır" şeklindeki geleneksel inançla çelişiyordu. Bundan dolayı onun vahiy hakkındaki bu düşüncesi, "Kur'an Allah ve Muhammed'in ortaklaşa meydana getirdikleri bir eserdir" şeklinde yorumlandı. İslâm adlı kitabının ilk bölümü İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nün aylık dergisi olan Fikr o Nazar'da neşredilince el-Beyyinât gibi yayın organlarında müellife "münkir-i Kur'ân"a kadar varan suçlamalar yapıldı.

Fazlurrahman sünnetin kaidevî oluşu ve bağlayıcılığı konusunda muhafazakârlarla aynı görüşü paylaşmasına rağmen hadis mecmualarına girmiş olan özellikle hukuk, ahlâk, siyaset, iktisat gibi meselelere dair birçok hadisin lafız olarak Hz. Peygamber'e ait olmayıp gerçekte devrin sorunlarına çözümler getirmek üzere üretilmiş veya "formüle edilmiş" olduğu ve bunların bir tür ictihad değeri taşıdığı, asıl önemlerinin de

buradan geldiği yolundaki görüşleri de hem hadis ilminde titiz çalışmalarla geliştirilen kıstasları hiçe saydığı, hem de İslâm'ın dinî ve sosyal kurumlarının tamamını tehlikeye düşürdüğü gerekçesiyle muhafazakâr çevrelerde ciddi tepkilere yol açtı. Ayrıca bankacılık, faiz ve ribâ, ceza hukuku, aile hukuku, aile planlaması, kadın hakları, miras hukuku, zekât, mekanik kurban kesimi, namaz vakitlerinin sayısı gibi konularda geleneksel anlayış ve uygulamaları aynen devam ettirmek yerine ilk iki asırda olduğu gibi mevcut ihtiyaçları, sosyal gelişme ve değişmeleri de dikkate alarak yeniden Kur'an'a dönmek suretiyle onun sosyal ve ahlâkî amaçları doğrultusunda çözümler üretmek gerektiği yolundaki düşünceleri muhaliflerince Kur'an'ın formel yapısını reddetme, İslâm'ın uygulanmasında tarihî tecrübe ve birikimi hiçe sayma ve sonuçta dinde reform yapma şeklinde yorumlandı. Bu yüzden başta Cemâat-i İslâmî'nin lideri Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî olmak üzere Karaçi'nin etkili vaizi İhtişâm el-Hak, parlamento üyesi Mevlevî Ferîd Ahmed, Dawn gazetesinin editörü Eltaf Hüseyin gibi tanınmış kişiler sözlü ve yazılı beyanları, basın toplantıları vb. faaliyetleriyle Fazlurrahman'ın görüşlerini ve uygulamaya yönelik tekliflerini tenkit ve protesto ettiler. Buna karşılık dönemin Devlet Başkanı Muhammed Eyyûb Han başta olmak üzere Dışişleri bakanlarından Manzûr Kadîr, Adalet bakanlarından S. M. Zafer, üst düzey bürokrat ve yazar Ya'kūb Şah, Pakistan'ın önde gelen din âlimlerinden Karaçi müftüsü Muhammed Şefî', Lahor'daki İslâm Kültür Enstitüsü'nün müdürü Halîfe Abdülhamîd, Fikr o Nazar'ın editörü Muhammed Server, Doğu Pakistanlı Ebü'l-Hâşim, yenilikçi Gulâm Ahmed Pervîz gibi siyaset bilim ve fikir adamları farklı ölçülerde

de olsa Fazlurrahman'ı destekleyen davranışlar sergilemişlerdir. Siyaset sahasına da yansıyan bu tartışmalar zaman zaman Fazlurrahman aleyhinde gösteriler yapılmasına, tehdit mektupları yazılmasına, hatta başına ödül konulmasına kadar varmış ve sonunda onu Pakistan'ı terketmek zorunda bırakmıştır.

Lehinde veya aleyhindeki bu ön yargılı tartışmalara rağmen Fazlurrahman'ın fikirlerini objektif bir yaklaşımla ilmî ve akademik düzeyde değerlendiren çalışmalar henüz gerektiği ölçüde yapılmış değildir. Bu durum, bir yandan onun yakında vefat etmiş bir ilim ve fikir adamı olmasından, bir yandan da İslâm dünyasının, Fazlurrahman tarafından

gündeme getirilen dinî, ilmî, sosyal ve siyasî meselelerin sağlıklı tartışılabilmesi için yeterince berraklaşmış bir atmosfere kavuşmamış bulunmasından ileri gelmektedir. Bununla birlikte başta Türkiye ve Endonezya olmak üzere bazı İslâm ülkelerinde ve Amerika'daki müslüman bilim çevrelerinde Fazlurrahman'ın düşünce ve faaliyetlerinin ilmî eserlere ve doktora tezlerine konu teşkil ettiği görülmektedir (bk. bibl.).

Eserleri. 1. Avicenna's Psychology (Oxford 1952). Fazlurrahman'ın doktora tezi olup İbn Sînâ'ya ait Kitâbü'n-Necât adlı eserin "en-Nefs" bölümünün tenkitli neşrinden ibarettir. Ayrıca bu bölümün İngilizce tercümesi yanında metnin tahlilini, Aristo ve Fârâbî gibi diğer bazı filozofların görüşleriyle karşılaştırılmasını da içermektedir. 2. Prophecy in Islām: Philosophy and Orthodoxy (London 1958; Chicago 1979). İslâm tarihinde birçok filozof ve kelâmcının peygamberlik anlayışlarını inceleyen bu eserde her görüşü değerlendiren önemli mütalaalarda bulunmaktadır. 3. Avicenna's De Anima (London 1959). İbn Sînâ'ya ait eş-Şifâ˒ adlı eserin "Kitâbü'n-Nefs" bölümünün tenkitli neşridir. 4. Islamic Methodology in History (Karachi 1965; İslamabad 1976, 1984). Daha önce Islamic Studes adlı dergide yayımlanan beş makalenin kitap haline getirilmiş şeklidir. Eserde sünnet, ictihad, icmâ, hadis ve toplumsal değişme gibi konular ele alınmaktadır. Eserin üçüncü bölümünde İslâm düşünce tarihinde felsefî düşüncenin doğuşu, Ehl-i sünnet'in oluşumu, kelâm ve tasavvufun nasıl geliştiği ortaya konmaya çalışılmıştır. 5. Islam (London 1966; Chicago 1979). On dört bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde Hz. Peygamber'in hayatı, ikinci bölümünde Kur'an ele alınmakta, diğer bölümlerde de sünnet ve hadis, fıkıh, İslâm felsefesi, tasavvuf, İslâm eğitimi ve İslâm'ın günümüzdeki durumu incelenmektedir. İslâmiyet'i tanıtmayı amaçlayan eserde asıl muhatapların müslümanlar olduğu anlaşılmakta, İslâm dini müslümanlara yeniden tanıtılmak istenmektedir. Yer yer müsteşriklerin İslâmiyet hakkındaki görüşlerinin de eleştirildiği eser Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın tarafından ortaklaşa Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1981, 1993). 6. Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi (Karachi 1968). İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ından seçmeleri ve İngilizce uzun bir giriş bölümünü ihtiva etmektedir. 7. The Philosophy of Mulla Sadra (Albany 1975). Molla Sadrâ'nın felsefî sistemini ortaya koyan bir eserdir. 8. Majör Themes of the Qur'an (Minneapolis 1980, 1989, 1994). Eserde Kur'an'a göre Allah, ayrıca insan, toplum, iyi ve kötü, vahiy, peygamberlik ve ilk müslüman

toplumu gibi konular sadece Kur’an açısından ve ilgili bütün âyetler ele alınarak bütünlük arzedecek şekilde işlenmektedir. Kitap Alparslan Açıkgenç tarafından Ana Konularıyla Kur’an adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (Ankara 1987, 1993). 9. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago 1982). Bir İslâm eğitim tarihi gibi kabul edilebilecek olan bu kitap Fazlurrahman’ın tefsir yönteminin kuramını ortaya koymaktadır. Sonuç kısmında uzunca bir değerlendirmeyi de içeren eser çağdaş İslâm toplumlarında İslâm’ın geleceği meselesini tartışmaktadır. Eseri Alparslan Açıkgenç ile M. Hayri Kırbaşoğlu İslam ve Çağdaşlık adıyla Türkçe’ye çevirmişlerdir (Ankara 1990). 10. Health and Medicine in Islamic Tradition (New York 1987). İslâm’daki bazı sağlık kavramlarının tanıtımını yapan bu eser tıbb-ı nebevî hakkında bilgi vermekte ve müslümanların tıp ilmine yaptıkları katkıları ele almaktadır.

Fazlurrahman’ın Pakistan Quarterly, Medieval and Renaissance Studies, Islamic Studies, International Journal of Middle Eastern Studies, The Pakistan Economist, Journal of Religious Ethics gibi dergilerle bazı ortak çalışmalarda İbn Sînâ, Şah Veliyyullah, Muhammed İkbal gibi müslüman düşünürler hakkında ve çağdaşlaşma, İslâmî modernizm, İslâmî fundamentalizm, İslâm ekonomisi, ribâ ve faiz, İslâm’da kadının durumu, Kur’an ahlâkı vb. konularda makaleleri yayımlanmış, bunlardan bazıları Türkçe’ye de çevrilmiştir (Açıkgenç, İslâmî Araştırmalar, IV/4, s. 248-252).

BİBLİYOGRAFYA

Fazlur Rahman, Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy, London 1958; a.mlf., Islamic Methodology in History, Islamabad 1984, s. 1-5, 14-18, 30, 32, 106, 107-108, 118-125; a.mlf., Majör Themes of the Qur’ān, Minneapolis 1980, s. XII, XV; a.mlf., İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi (trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990, s. 76, 77, 91; a.mlf., İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Ankara 1993; a.mlf., “Kısa Otobiyografi” (trc. Bekir Demirkol), İslâmî Araştırmalar, IV/4, Ankara 1990, s. 227-231; a.mlf., “Eyüb Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler” (trc. Mevlüt Uyanık), a.e., IV/4 (1990),

s. 301-310; Taufik Adnan Amal, Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman, Bandung Endonezya 1989; Alparslan Açıkgenç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", İslâmî Araştırmalar, IV/4 (1990), s. 232-252; a.mlf., "İslâm Dünyasının Çağdaş Sorunları ve Bir Düşünür: Fazlur Rahman (1919-1988)", TY, X/37 (1990), s. 11-18; X/38 (1990), s. 32-40; Mehmet Aydın, "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", İslâmî Araştırmalar, IV/4 (1990). s. 273-284; Frederick M. Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", MW, LXXIX/2 (1989), s. 91-101; Muhammad Khalid Masud - Ali Raza Naqvi, "Obituary Notes", IS, XXVII/4 (1988), s. 397-399; İbrahim Özdemir, "The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman's Thought", The American Journal of Islamic Social Sciences, IX/2, Herndon 1992, s.243-261.

Alparslan Açıkgenç

FAZLÜ'l-İ'TİZÂL

فضل الاعتزال

Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) Mu'tezile'nin üstünlüğüne dair eseri

(bk. KĀDÎ ABDÜLCEBBÂR).

FECİR

الفجر

Güneşin doğmasından önce beliren tan yeri ağarması.

Arapça'da "yarmak, bir şeyi iki parçaya ayırmak, açığa çıkarmak, suya yol vermek" gibi anlamlara gelen fecir (fecr) isim olarak güneşin doğmasından önceki tan yeri ağarmasını ifade eder. Türkçe'de "şafak sökmesi, gün ağarması sabahın alaca karanlığı" denilen bu olay, gece ile gündüzü birbirinden ayırdığı veya gündüz aydınlığını ortaya çıkardığı için fecir diye adlandırılmıştır. Fecir vakti fıkıhta, özellikle sabah namazının vaktinin girdiğini veya sahur vaktinin bitip oruç tutma (imsak) zamanının başladığını

bildirmesi açısından önem taşıdığından dinî literatürde bu vaktin tanım ve belirlenmesinin ayrı bir dikkatle ele alındığı görülür.

Kur'an'da fecir kelimesi, oruç ve namazla ilgili bazı dinî hükümlerin bildirilmesi (el-Bakara 2/187; el-İsrâ 17/78; en-Nûr 24/58), yemin (el-Fecr 89/1) ve Kadir gecesinin fazileti (el-Kadr 97/5) gibi münasebetlerle beş âyette geçmektedir. Bu âyetlerin hepsinde fecir, örfen yaygın kullanımına da uygun olarak "tan yeri ağarması, şafak vakti" anlamını taşımakla birlikte fecir vaktinin başlama ve bitiş sınırıyla ilgili olarak âyetlerde bir açıklama yer almaz. Ancak bunlardan oruçla ilgili âyette, "Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı) siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yiyin, için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın" (el-Bakara 2/187) cümlesiyle fecir vaktinin başlangıcına işaret edilmiştir. Kaynaklarda, bu âyetin önce, "Beyaz iplik siyah iplikten ayrılıncaya kadar yiyin, için" kısmının nâzil olduğu, bazı sahâbîlerin âyeti zahirî ve lafzî mânasına hamlettiği, Hz. Peygamber'in ise siyah ve beyaz iplikle ilgili olarak, "Biri gecenin karanlığı, diğeri gündüzün aydınlığıdır" şeklinde bir açıklama getirdiği, daha sonra da âyetin "mine'l-fecr" kısmının nazil olarak âyetteki kısmî kapalılığın giderildiği rivayetleri yer alır (Buhârî, "Tefsir", 2/28; Müslim, "Ṣıyâm", 34-35; Cessâs, I, 284; İbn Kesîr, I, 319).

Fecir vaktinin namaz ve oruçla ilgili mükellefiyetleri belirleyecek tarzda tesbiti Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına dayanır. Sonraki dönemlerde fakihler tarafından konuyla ilgili olarak ileri sürülen görüşler arasında da bazı ayrıntılar dışında önemli bir farklılık bulunmaz. Hz. Peygamber, İbn Ümmü Mektûm'un fecir vaktinde okuduğu ezandan önce Bilâl-i Habeşî'nin uyarı maksadıyla okuduğu ezanı kastederek, "Bilâl'in ezanı hiçbirinizi sahur yemeğinden alıkoymasın; çünkü Bilâl henüz gece iken ezan okur. Onun bu ezanı sizden ibadette bulunana (teheccüt namazı kılana) haber vermek, uykuda olanı da uyandırmak içindir" dedikten sonra fecir vaktinin iyice anlaşılması İçin parmaklarını yukarıya kaldırıp aşağıya diker ve, "Fecir beyazlığın böyle açığa çıkması değildir, tâ ki şöyle olmayınca" der. Bunu söylerken de şahadet ve orta parmağını üst üste bindirip sağa sola uzattığı rivayet edilir (Buhârî, "Ezân", 13; Müslim, "Ṣıyâm", 38; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 17). Başka bir hadiste de Resûl-i Ekrem, "Bilâl ezanı gece okuyor. İbn Ümmü Mektûm ezan okuyuncaya kadar yiyip içebilirsiniz. Çünkü o fecir doğmadan ezan okumaz" demiştir (Buhârî, "Ṣavm", 17; Müslim, "Ṣıyâm", 36-37).

İslâm hukukçuları hadislerdeki bu ifadelerden hareketle fecri "fecr-i kâzib, fecr-i sâdık" veya "birinci fecir, ikinci fecir" şeklinde ikiye ayırarak açıklamışlardır. Fecr-i kâzib, sabaha karşı doğuda tan yerinde ufuktan göğe doğru dikey olarak yükselen, piramit şeklinde, samanyolu ışığına benzeyen akçıl ve donuk beyazlıktır. Fıkıh literatüründe buna "uzunlamasına beyazlık" (beyâz-ı müs-tatîl) denildiği gibi Araplar arasında "kurt kuyruğu" (zenebü's-sirhân) veya "yalancı sabah" (es-subhu'l-kâzib) olarak da anılır. Fecr-i kâzib gecenin bir bölümü kabul edildiği için ayrıca dinî bir hükme konu teşkil etmez. Bu geçici beyazlıktan sonra yine kısa bir süre karanlık basar. Ardından da ufukta yatay olarak boydan boya uzanan, giderek genişleyip yayılan fecr-i sâdık aydınlığı başlar. Fıkıh literatüründe bu ikinci fecre "enlemesine beyazlık" (beyâz-ı müsta'razî) denilmesi, fecr-i sâdık beyazlığının doğu ufkunda tan yeri boyunca yayılarak genişlemesi sebebiyledir. Sabah namazının vaktinin girmesi, sahurun sona erip orucun başlaması gibi dinî hükümlerde esas alınan bu ikinci fecirdir. Nitekim Hz. Peygamber, "İki çeşit fecir vardır. Kurt kuyruğu gibi olan fecir herhangi bir şeyi ne helâl ne de haram kılar. Ufukta genişliğine yayılan fecre gelince işte sabah namazı o vakitte kılınır, sahur yemeği de o vakitte haram olur" (Dârekutnî, II, 165) derken iki fecir arasındaki bu farka dikkat çekmiştir.

Bununla birlikte fecr-i sâdıkın, ufukta beyazlığın enlemesine yayıldığı vakit mi, yoksa bu beyazlıktan sonra ufukta kızıllığın yayılması vakti mi olduğu, gerek hadislerde (Tirmizî, “Ṣavm”, 15; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 17) gerekse sahabe ve tabiîn söz ve uygulamasında yer alan farklı ölçü ve ifadeler sebebiyle İslâm hukukçuları arasında tartışılmıştır.

Bazı fakihlere göre fecr-i sâdık ufukta aydınlığın oluşmaya başladığı vakitte, bir kısmına göre ise beyazlıktan sonra kızıllığın ufukta iyice ortaya çıkmasıyla başlar. Fakihlerin çoğunluğu bu konuda orta bir yol takip etmiş, fecr-i sâdıkın ufukta beyazlığın iyice yayılmasıyla başlayacağı görüşünü benimsemiştir. Cumhur, ilgili âyette geçen siyah-beyaz ayırımını gecenin siyahlığı ve gündüzün beyazlığı (Buhârî, “Ṣavm”, 16), fecri de ufukta yayılan beyazlık olarak açıklayan hadisleri ve ümmetin bu yöndeki uygulamasını esas almış, bazı hadislerde geçen “kızıllığın ortaya çıkışı” ifadesinin (Tirmizî, “Ṣavm”, 15; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 17) veya bazı sahâbe ve tâbiînin sahuru bu vakte kadar geciktirdiğine dair rivayetlerin beyazlığın ufukta iyice yayılması ölçüsünü tekit edici bir anlam taşıdığı yorumunu yapmıştır (Tahâvî, II, 52-54; Hattâbî, II, 760; Aynî, X, 297). Öyle anlaşılıyor ki cumhurun bu konuda ihtiyatlı bir görüşü tercih etmiş olması, sabah namazı vaktinin sahur vaktinin sona ermesini takiben başlamakta oluşu sebebiyle sabah namazının kılınabilmesine de yeterli bir zaman kalmasını sağlama, böylece hem oruç hem de sabah namazı için makul bir bitiş-başlangıç vakti belirleyebilme gibi bir amaç taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “fcr” md.; Türk Lügati, III, 612-613; Buhârî “Ezan”, 13, 22, “Ṣavm”, 16, 17, 40, 41, “Tefsir”, 2/28; Müslim, “Ṣıyâm”, 34-38; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 17; Tirmizî, “Ṣavm”, 15; Dârekutnî, es-Sünen, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), II, 165; Tahavî, Şerhu Meʿâni’l-âs̱âr (nşr. Muhammed Seyyid Câdelhak), Kahire 1968, II, 52-54; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳur’ân, I, 284; Hattâbî, Meʿâlimü’s-Sünen (Sünenü Ebî Dâvûd ile birlikte), Humus 1969, II, 760; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 141, 142; III, 54-55; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Kurʾân, I, 94; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 245; İbn

Kudâme, el-Muġnî, III, 3-4; Kurtubî, et-Câmiʿ, I, 319; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, İstanbul 1977, I, 496-497; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 319; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, X, 297; lbnü’l-Hümâm, Fethḥu’l-ḳadîr (Bulak), II, 61; Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Islâhu’t-takvîm (Şefik Beg Mansûr Yeken tarafından yapılan Arapça tercümesiyle beraber), Kahire 1307, s. 66-67; Tecrid Tercemesi, II, 586-587; Hüseyin Atay, “Sahur Vaktinin Tayin ve Tesbiti”, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 5, Ankara 1982, s. 1-22; Yakup Çiçek, “Kur’an’da Fecir Kavramı”, MÜİFD, sy. 7-8-9-10 (1995), s. 177-194.

Yakup Çiçek

FECR

(bk. FECİR).

FECR-İ ÂTÎ

فجر آتــی

II. Meşrutiyet'ten sonra teşekkül eden, sanatta ferdiyetçiliği ve estetik değerleri benimseyen edebiyatçılar topluluğu.

Birçok tenkitçinin, hatta bizzat mensuplarının da bir edebiyat mektebi veya edebiyat grubu olarak kabul etmediği Fecr-i Âtî, II. Meşrutiyet sonrası ortaya

dökülen çoğu siyasî nitelikte ve sanat endişesinden mahrum edebiyat mahsullerine tepki olarak doğmuş kısa ömürlü bir edebî topluluğun adıdır.

II. Abdülhamid devrinin son yıllarında uygulanan sıkı baskı rejimi, özellikle 1901-1908 arasında edebiyat yayınlarında da etkili olmuştur. Bu tarihe kadar bütünüyle ferdî ve hissî bir sanat mektebi manzarası gösteren, kısa süreli fakat oldukça zengin bir edebiyat grubu olan Edebiyât-ı Cedîde (1896-1901), Serveti Fünûn dergisinin 1901'de geçici olarak kapatılmasından sonra dağılmıştı. Bu hadiseden sonra Meşrutiyetin ilânına kadar geçen yedi sekiz yıl içinde genel olarak yayın hayatında, özellikle de edebî eserlerde hissedilir bir azalma görülür. Bunda sansürün, tevkif ve sürgünlerin rolü kadar yazarların üzerlerinde hissettikleri psikolojik baskının da tesiri olmalıdır. Hüseyin Cahid, Hüseyin Rahmi, Ahmed Midhat gibi çok velûd kalemlerin bile bu yıllar arasında âdeta suskun kalmaları dönemin durumunu yansıtan önemli ölçülerden biridir.

23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet'in ilân edilmesiyle basında da bir patlama olur. Sansür resmen değilse bile fiilen kalkmıştır. Türkiye, tarihinin en serbest ve basını da en hür dönemini yaşamaya başlamıştır. Üç dört yıl içinde, birkaç sayı çıkıp kaybolanları da dahil olmak üzere yayın hayatında görülen dergi ve gazetelerin sayısı 200'den fazladır. Anarşi derecesine varan bir yazı hürriyeti edebî eserlerde de kendini gösterir. Önemli ortak vasıfları II. Abdülhamid'in şahsını, devrini, rejimini kötülemek ve ona hakaret etmek olan, çoğu asgarî sanat ve edebiyat zevkinden mahrum bir

yığın şiir, tiyatro, roman ve hikâye bu dönemin edebî mahsullerini teşkil eder.

Fecr-i Âtî topluluğu, sanat ve edebiyattaki bu seviyesizliğe karşı tepkilerin bir araya getirdiği edebiyatçıların ortak hareketinden doğmuştur. Basının bu derece politize olmasından usanan çoğu genç birtakım yazarlar Hilâl gazetesinin idarehanesinde toplanır ve idealleri doğrultusunda bir grup teşkil ederler. Önce fikirlerini ifade edecek bir ad ararlar. Ahmed Hâşim Sînâ-yı Emel'i teklif ederse de Faik Âli'nin ileri sürdüğü Fecr-i Âtî ismi kabul edilir. Böylece topluluk 1909 yılı başlarında (ilk toplantı tarihi 20 Mart 1909) yarı resmî olarak fakat fiilen kurulur. Başkanlığa en yaşlı üye sıfatıyla o zaman otuz dört yaşında olan Faik Âli getirilir. Aynı yılın 25 Mart tarihli Serveti Fünûn (nr. 930) dergisinde küçük bir haber topluluğun varlığını duyurur. Bu kısa yazıda bir şiir ve düşünce topluluğu kurulduğu, sanatı şahsî ve muhterem olarak kabul ettikleri, şiire ve estetiğe ağırlık vermek üzere Fecr-i Âtî adıyla bir dergi yayımlayacakları bildiriliyordu. Ancak bahsedilen dergi hiçbir zaman çıkarılamamıştır. Topluluğu teşkil eden gençler de başta Serveti Fünûn olmak üzere Resimli Kitab, Musavver Eşref, Şiir ve Tefekkür, Jale, Şehbâl gibi kendilerine imkân sağlayan, devrin kaliteli dergilerinde yazılarını ve şiirlerini neşrederler.

Edebiyat tarihlerinin, başka edebî gruplar gibi aralarında fikrî ve organik bağlar bulunmadığında birleştiği Fecr-i Âtî'nin varlığını hissettiren en önemli hadise kuruluşundan bir yıl kadar sonra yayımlanan beyannâme olur. Serveti Fünûn'da (24 Şubat 1910) ve aynı tarihli Tanin gazetesinde "Fecr-i Âtî Encümen-i Edebîsi Beyannâmesi" başlığı ile çıkan bu uzunca yazıda topluluğun prensipleri açıklanmıştır. Burada kapanmış bir devir olarak kabul ettikleri Edebiyât-ı Cedîde için saygılı bir dil kullanılmış, edebiyatı gerçek bir sanat haline getiren Edebiyât-ı Cedîde gibi kendilerinin de sanata ve estetiğe bağlı kalacakları, fakat yeniliğe daha çok açılacakları ifade edilmiştir. Topluluk dilin, edebiyatın, edebî ve sosyal ilimlerin gelişmesine, düşüncelerin aydınlatılmasına çalışacak, bir yayınevi kurarak Batılı ve yerli edebî eserleri halka yayacaktır. Beyannâmenin altında şu yirmi bir imza bulunmaktadır: Ahmed Samim, Ahmed Hâşim, Emin Bülend (Serdaroğlu), Emin Lâmi, Tahsin Nâhid, Celâl Sâhir (Erozan), Cemil Süleyman (Alyanakoğlu), Hamdullah Subhi (Tanrıöver), Refik Halid (Karay), Şehabeddin Süleyman, Abdülhak Hayri, İzzet Melih (Devrim), Ali

Canip (Yöntem), Ali Sühâ (Delilbaşı), Faik Âli (Ozansoy), Fazıl Ahmed (Aykaç), Mehmed Behçet (Yazar), Mehmed Rüşdü,

Mehmed Fuad (Köprülü), Müfid Râtib, Yakup Kadri (Karaosmanoğlu). En yaşlısı otuz dört, en gençleri on dokuz yaşında olan bu yazarların yaş ortalaması yirmi üçtür. Konuyla ilgili hâtıralarda topluluğa daha sonraları Süleyman Fehmi, İsmail Subhi, Nevin (Neyyir), İbrahim Alâeddin (Gövsa), Mehmed Ali Tevfik, Hasan Bedreddin, Enis Behiç (Koryürek) gibi isimlerin de katıldığı yazılmıştır.

Fecr-i Âtî mensupları beyannâmelerinde belirttikleri gibi bir seri yayın teşebbüsünde bulunmuşlardır. Cemil Süleyman'ın Timsâl'i Aşk ve İnhizam adlı romanları, Şehabeddin Süleyman'ın Fırtına adlı tiyatrosu, Tahsin Nâhid'in Rûh-ı Bîkayd adlı şiir kitabı ve Mehmed Fuad'ın Hayât-ı Fikriyye adlı incelemelerinden ibaret beş kitaplık bir seri Fecr-i Âtî Kütüphanesi neşriyatı adıyla çıkmıştır. Ancak bu yayımlardan bazılarının iç sayfalarında otuzdan fazla kitap neşretme niyetinde olduklarını gösteren kabarık bir isim listesi dikkati çeker. Böylece yayım organı olarak düşündükleri dergi gibi kitap yayımlarında da önemli bir hamle yapamadıkları anlaşılmaktadır. Teşebbüs ettikleri halde resmî bir dernek kuramamalarının, fazla faaliyet gösterememelerinin sebebini, kuruluşlarından hemen sonra vuku bulan 31 Mart Vak'ası'na ve bunun doğurduğu yeni sıkıntılı şartlara bağlamak mümkündür. 31 Mart Vak'ası sırasında toplantı merkezleri olan Hilâl Matbaası'nın basılmasını, hatta üyelerinden gazeteci Ahmed Samim'in bir suikast sonucu öldürülmesini de bu sıkıntılara ilâve etmek gerekir. Ancak temelinde sanatı şahsî ve muhterem kabul eden Fecr-i Âtî mensuplarının her birinin şahsî bir yol tuttuğu ve dernek halinde çalışma disiplinine yanaşmadıkları da anlaşılmaktadır. Birbirlerinden bağımsız hareket etmelerini kendilerinden birçoğunun tabii karşıladığını bizzat yazılan ve hâtıralarıyla ifade etmişlerdir. İlk toplantıdan itibaren Ahmed Hâşim gibi hiç katılmayan veya pek az görünen üyeler zamanla toplulukla ilişkilerini kesmiş, hatta istifa etmişlerdir, öyle ki kuruluşundan bir buçuk yıl sonra 1910 Ekiminde yayımlanan bir haberden grupta on kişi kaldığı anlaşılmaktadır. Fecr-i Âtî'nin üç buçuk yılı bulmayan ömrü içinde önce Faik Ali, daha sonra Fazıl Ahmed, Hamdullah Subhi, Celâl Sâhir ve İzzet Melih'in başkanlık yapmış olmaları da topluluğun çözülme ve dağılma karakterini aksettiren hadiselerdir. Aslında Fecr-i Âtî'nin dağılmasıyla ilgili

kesin bir tarih bulunmamakla beraber oldukça ihtilaflı ve tartışmalı geçen üç buçuk yıldan sonra 1912 sonlarında artık Fecr-i Âtî diye bir isimden bahsedilmemektedir.

Fecr-i Âtî beyannâmesinde ülkenin ilme ve sanata şiddetle ihtiyacı olduğundan bahsedilmesi, II. Meşrutiyet'i takip eden aşırı politik fikir ve edebiyat ortamına bir tepki gibi görünmektedir. Sanatı şahsî ve muhterem olarak kabul etmeleri de aynı tepkinin tezahürüdür. Ancak Edebiyât-ı Cedîde mensupları gibi tamamıyla estetik endişelerle bir fildişi kuleye kapanmayı da benimsemeyerek sanatın belki doğrudan doğruya siyasete değil, fakat sonuç olarak millî gelişmeye hizmet edeceği düşüncesindedirler. Bununla beraber bütün itirazlara ve tartışmalara rağmen birçok hususta genel hatlarıyla Edebiyât-ı Cedîde anlayışından pek de uzaklaşamadıkları muhakkaktır. Verdikleri eserler ve estetik görüşler onların devamı olduklarını göstermektedir. Aralarında Faik Âli ve Celâl Sâhir gibi yine o edebî mektebe mensup olanların bulunuşu, hatta yayım organı olarak kendilerine Serveti Fünûn dergisinde yer aramaları da bu hükmün nisbî doğruluğunu gösterir. Ancak bu gerçek, Edebiyât-ı Cedîde'nin değer yargılarını kabul edip etmemek hususunda başkalarıyla ve kendi aralarında tartışmaların çıkmasını da engelleyememiştir. Yine de Fecr-i Âtî'nin, bazı tenkitçilerin kanaatlerinin aksine Edebiyât-ı Cedîde'ye bir tepkiden doğduğu iddiasına katılmak mümkün değildir.

Ortak bir disipline ve açık prensiplere sahip olmamaları sebebiyle Fecr-i Âtî yazarlarının eser verdikleri edebî türler ve benimsedikleri Batı edebî ekolleri tam manasıyla ortak bir karakter göstermez. Batı edebiyatından teorik olarak şiirde kısmen parnas ekolüne bağlı olanlar kadar sembolist-empresyonist temayülleri aksettirenlerin de varlığından bahsedilebilir. Roman ve hikâyede ise genellikle realist-natüralist bir yolu tercih etmişlerdir. Yine de kahramanlarının çoğunu aşırı hassas ve romantik tipler teşkil eder. Bu özellikleriyle de Edebiyât-ı Cedîde'nin devamı görünümündedirler. Bu değer hükümleri, Fecr-i Âtî şair ve yazarlarının, sadece topluluğun devam ettiği kısa süre içindeki edebî mahsulleri dikkate alındığında doğrudur. Dağılmalarından sonra her birinin Fecr-i Âtî prensiplerini devam ettiren veya ondan az çok uzaklaşan eser ve yayınlarının bu dönemin dışında düşünülmesi gerekir.

Topluluğun şiirde temsilcileri Tahsin Nâhid, Mehmed Fuad, Faik Âli, Mehmed Behçet, Emin Bülend ve Ahmed Hâşim'dir. Şiirlerinin çoğu ile mizahî bir karakter gösteren Fazıl Ahmed de Fecr-i Âtî şairlerindendir. Genel hatlarıyla ortak prensipleri, şiirle topluma faydalı olmanın veya hayatı bütün gerçekleriyle şiire aksettirmenin doğru ve mümkün olmadığı, şiirin ancak duyguları dile getiren bir sanat vasıtası olduğudur. Topluluk dağılıncaya kadar geçen birkaç yıl içinde yazdıkları şiirler de yine Edebiyât-ı Cedîde şiirini hatırlatır. Bir arada bulundukları süre içinde genellikle aşk ve tabiat konularını işlemişler, vezin olarak da aruzu tercih etmişlerdir. Daha önceki yıllarda başlamış olan serbest müstezad örnekleri bu sırada çoğalmış, giderek serbest nazma yol açacak değişik ve zengin şekillerle yaygınlaşmıştır. Bu dönemde Ahmed Hâşim'in Göl Saatleri, Tahsin Nâhid'in Rûh-ı Bîkayd, Mehmed Behçet'in Erganun, Celâl Sâhir'in Siyah Kitap adlı şiir kitapları Fecr-i Âtî şiirinin örnekleri sayılabilir. Diğer şairlerin şiirleri bu yıllarda henüz dergi sayfalarındadır.

Roman ve hikâye alanındaki isimler Refik Halid, Yakup Kadri, Cemil Süleyman ve İzzet Melih'tir. Özellikle son ikisi topluluğun roman türünü daha iyi aksettiren eserler vermişlerdir. Cemil Süleyman'ın Timsâl-i Aşk, Ukde, Siyah Gözler, İzzet Melih'in Tezad adlı romanları Fecr-i Âtî'nin bu türdeki örneklerindendir. Konu olarak Edebiyât-ı Cedîde romanını takip eden bu eserlerin roman tekniği açısından o seviyeyi de tutturamadıkları görülür.

Tiyatro alanında Müfid Râtib, Tahsin Nâhid, Şehabeddin Süleyman, Refik Halid, İzzet Melih ve Ali Sühâ'nın çalışmaları vardır. Şehabeddin Süleyman'ın Çıkmaz Sokak ve Fırtına adlı oyunları neşir sırasında toplum ve ahlâk meseleleri açısından epey tenkide uğramış eserlerdir. Diğer yazarların oyunları, özellikle adına "fantaziye" denilen kısa piyesleri dergiler arasında kalmıştır. Fecr-i Âtî tiyatrosu oyun tekniği bakımından başarılı eserler ortaya koyamamıştır. Romanlarda olduğu gibi yine hissîdir ve çoğu basit aşk temaları üzerine kurulmuştur. Ancak bu yazarların, gerek tiyatro eserleri gerekse eserlerin sahneye konulması üzerine yazıları tiyatro edebiyatı bakımından daha başarılı sayılacak çalışmalardır.

Fecr-i Âtî yazarlarının edebiyatın teori ve tenkit alanında daha faal oldukları görülmektedir. Tenkit usulü üzerine Yakup Kadri, Fazıl Ahmed ve Celâl

Sâhir'in; Türk ve Batı edebiyatları hakkında Mehmed Fuad, Yakup Kadri, Celâl Sâhir, Ahmed Hâşim, Tahsin Nâhid, Şehabeddin Süleyman, Ahmed Samim ve Müfid Râtib'in makaleleri bu dönem içinde önemli meseleleri ortaya koymuştur. Ayrıca edebiyatın daha genel konuları ve özellikle sanat, estetik bahislerinde Mehmed Fuad, Celâl Sâhir, Müfid Râtib, Şehabeddin Süleyman, Yakup Kadri, İzzet Melih, Tahsin Nâhid, Fazıl Ahmed, Emin Lâmi, Ahmed Hâşim, Refik Halid ve Ali Canip gibi daha geniş bir kadronun makaleleri bulunmaktadır. Bütün bu yazıların genel olarak Türk edebiyatı, bilhassa o yıllarda uyanmaya başlayan Millî Edebiyat akımı üzerinde olumlu etkiler gösterdiğini belirtmek gerekir. Bu tenkit çalışmalarının tabii bir uzantısı gibi kabul edilmesi gereken fikir ve edebiyat tartışmaları da dergilerde Fecr-i Âtî topluluğunun bazı taraflarını yansıtmıştır. Devrin dergilerinden Serveti Fü-nûn, Resimli Kitap ve Rübâb'da Fecr-i Âtî yazarlarının bazan kendi aralarında, bazan başka yazarlarla zaman zaman sertleşen tartışmaları olmuştur. Bunlardan bir kısmı, topluluğun sloganı olan "şahsî"likle yakından ilgili sanat-ahlâk, sanat-toplum ilişkileri gibi konularda cereyan etmiştir. Önemli polemiklerden biri de Ahmed Hâşim, Mehmed Fuad, Hamdullah Suphi ve Yakup Kadri gibi Edebiyât-ı Cedîde'ye karşı çıkanlarla Ali Canip ve eski bir Edebiyât-ı Cedîde mensubu olan Celâl Sâhir arasında geçen tartışmadır.

Topluluğun dil konusunda açık bir tavrı olmamakla beraber şiir ve nesirde kullandıkları kelime kadrosu, terkipler, hatta sentaks Edebiyât-ı Cedîde'ninkilerden pek farklı değildir. Halbuki o yıllarda dilin sadeleşmesi meselesi oldukça yaygın bir polemik haline gelmiştir. Fecr-i Âtî mensuplarının ise bu konuya genellikle ilgisiz kaldıkları görülmektedir. Yalnız dil tartışmalarının başlangıcında Mehmed Fuad ve Şehabeddin Süleyman bir edebiyat dilinin önemi ve gereği açısından "Yeni lisan" hareketine karşı çıkmışlar, buna mukabil eski Edebiyât-ı Cedîdeciler'den Celâl Sâhir hareketin taraftarı olmuştur.

Bütün bu dağınık görünüşüne, mensuplarının belli fikirler etrafında toplanmayışına, hatta topluluk olarak fazla verimli olmamasına ve kısa ömrüne karşılık Fecr-i Âtî grubu, II. Meşrutiyet devrinin siyasî kargaşası içinde sanat ve edebiyat adına güçlü bir hamle sayılmalıdır. Topluluğun kalabalık kadrosu, beyannâmeleri, kurulamamış da olsa Batı'daki örnekleri gibi bir sanat derneği olma teşebbüsleri en azından pek çok aydının gözünü

edebiyat alanına çevirmiştir. Yazarlarının çoğunun daha sonraki yıllarda farklı yollar tutmuş olmasını da topluluğun aleyhine değerlendirmek doğru değildir. Bunlardan hemen tamamına yakın sayıda yazar Türk edebiyatı tarihinde az veya çok önemli bir yer almıştır. Başta, toplulukla en az ilgilenen ve en önce kopan Ahmed Hâşim olmak üzere Mehmed Behçet, Tahsin Nâhid, Şehabeddin Süleyman ve Müfid Râtib Fecr-i Âtî'nin sanatın şahsî ve muhterem oluşu prensibine genellikle uygun çalışmalar yapmışlar ve başka bir edebî akıma girmemişlerdir. Esasen son üç yazar Cumhuriyet'ten önce ölmüştür. Topluluğun dağılmasından sonra bir kısmı savaş yıllarında, bir kısmı Cumhuriyet'ten sonra olmak üzere pek çoğu Millî Edebiyat hareketine katılmış, katılmayanlar da dilde sadeleşme akımına değişik nisbetlerde ayak uydurmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Habib (Sevük), Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340/1924, s. 574-583; Agâh Sırrı Levend, Edebiyat Tarihi Dersleri, İstanbul 1938, s. 282-290; Hasan Âli Yücel, Edebiyat Tarihimizden, Ankara 1957, s. 44-75; Rifat Necdet Evrimer, Fecr-i Âti Şairleri: Emin Bülend, İstanbul 1958, s. 12-18; a.mlf., Fecr-i Âti Şairleri: Mehmet Behçet ve Tahsin Nâhit, İstanbul 1961, s. 6-17, 51-54; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Gençlik ve Edebiyat Hatıraları, Ankara 1969, tür. yer.; Banarlı, RTET, II, 1092-1098; Hayriye Topçuoğlu (Kabadayı), Fecr-i Âti Topluluğunun Dil ve Edebiyat Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1987), AÜ Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi; Nazım H. Polat, Şahabeddin Süleyman, Ankara 1987, s. 33-37; a.mlf., "Yeni Nesil Tarafından Rübab Mecmuasında Fecr-i Âtiye Karşı Yürütülen Mücadele", TDA, sy. 19 (1982), s. 138-153; Akyüz, Modern Türk Edebiyatı, s. 148-163; Orhan Okay, "Yirminci Asırda Türk Edebiyatı", Büyük Türk Klâsikleri, X, 231-233; a.mlf., "Yirminci Yüzyılın Başından Cumhuriyete Yeni Türk Şiiri", TDl, sy. 481-482 (1992), s. 286-312; Reşad Feyzi, "Fecr-i Âti Nasıl Bir Teşekküldü?", SF, nr. 1775-1789, Ağustos Kasım 1930; Cahide Başol, "Fecr-i Âti", a.e., nr. 2343-2352, Temmuz-Ekim 1941; Hikmet Dizdaroğlu, "Fecr-i Âti Topluluğu", Ulusal Kültür, sy. 5, Ankara 1979, s. 78-120; "Fecr-i Âtî", TA, XVI, 191-192; Konur Ertop, "Fecr-i Âti

Edebiyatı", ML, IV, 556-558; Zeynep Kerman, "Fecr-i Âti", TDEA, III, 172-174.

M. Orhan Okay

FECR SÛRESİ

سورة الفجر

Kur’ân-ı Kerîm’in seksen dokuzuncu sûresi.

Mekke döneminin ilk yıllarında, İslâm’ı kabul edenlere karşı zulmün başladığı sırada (Mevdûdî, VII, 107) Leyl sûresinin ardından ve muhtemelen Habeşistan’a yapılan birinci hicretten önce nâzil olmuştur. İlk devirde nâzil olan sûreler arasında onuncu sırada yer almaktadır. Ali b. Ebû Talha’dan sûrenin Medenî olduğuna dair bir rivayet gelmişse de (Ebû Hayyân el-Endelüsî, VIII, 466; Âlûsî, XXX, 119) üslûbu ve muhtevası bakımından diğer Mekkî sûrelerle büyük bir benzerlik gösterdiği açıktır. Âyet sayısı otuz olup fasılası (ا، ب، ت، د، ر، م، ن، ي) harfleridir.

Sûre ismini başındaki “fecr” kelimesinden alır. “Şafak sökmesi, tan yerinin ağarması” veya “şafak vakti, tan yeri” anlamına gelen fecre yemin ile başlayan sûreye “Ve’l-Fecri” sûresi de denilir ve Mushaf’taki tertibe göre “Ve’l-Leyl”, “Ve’d-Duhâ” gibi belli vakitlere yeminle başlayan sûrelerin önünde yer alır.

Sûrenin ilk dört âyetinde sırasıyla fecre, on geceye, çift ve tek olana ve her şeyi örten geceye yemin edilir (âyet 1-4). Fecrin kurban bayramı sabahı, on gecenin de zilhicce ayının ilk on gecesi olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi fecri ilk vahyin geldiği Kadir gecesinin fecri, on geceyi de ramazan ayının son on gecesi olarak kabul edenler de vardır. Bu on gecenin muharrem ayının ilk on gecesi olduğu da ileri sürülmüştür (Taberî, XV, 168-169). Kur’an sûrelerinin yirmi üç yılda peyderpey indiği, İslâm dininin gelişme aşamalarının buna paralel olarak gerçekleştiği göz önünde bulundurulunca üzerine yemin edilerek dikkat çekilen fecrin ilk vahiyle ilgili fecir olduğu görüşü ağır basmaktadır. Bununla beraber buradaki fecirle her günün fecir vaktine dikkat çekildiği düşünülmüş, bazı müfessirlerce sabah namazının önemine işaret edildiği de ileri sürülmüştür. Çünkü İsrâ sûresinde sabah namazı “kur’ânü’l-fecr” (fecir vaktindeki okuyuş [17/78]) olarak nitelendirilmiştir.

Sûrenin konusunu, genellikle Mekkî sûrelerde görüldüğü üzere iman ve sâlih amel yolunu terkedenlerin dünya ve âhirette karşılaşacakları kötü âkıbetle iman ehlinin her iki cihanda erişeceği mutluluk hakkındaki açıklamalar oluşturmaktadır. Leyi sûresinin ardından nâzil

olmasının da gösterdiği gibi müslümanların üzerine karanlık bir gece gibi çöken müşrik baskısı ilelebet sürüp gitmeyecektir; çünkü ufukta ümit ışıkları belirmiş, İslâm'ın gelişme kaderiyle ilgili fecir baş göstermiştir. Küfrün ve zulmün sonunun yaklaşmakta olduğuna ardarda yapılan yeminlerle dikkat çekildikten ve aklı erenler için bundan daha etkili yemin olamayacağı da vurgulandıktan sonra (âyet 5) Âd ve Semûd kavimlerinin ve firavunun inananlara yaptıkları zulümler sebebiyle nasıl helâk oldukları anlatılır. Güçlerine güvenip iman ehline baskı uygulayan bu zalimlerin üstüste inen kamçılar gibi felâket üstüne felâkete uğratılarak helâk edildikleri birer ibret tablosu şeklinde gözler önüne serilir. Geçmiş kavimlerden verilen bu örnekler gerek Mekke müşriklerine gerekse onların yolunda olanlara bir uyarı niteliği taşır. Burada Allah'ın olup biten her şeyi gördüğünü ve gözetlediğini vurgulayan âyetle sûrenin birinci bölümü sona erer (âyet 14). Bu uyarıların ardından insanoğlunun zaaflarını dile getiren âyetlere yer verilir ki bu zaaflar toplumları kötü âkıbetlere sürükleyen sebeplerdir ve insanın bencilliğinden kaynaklanır. Bencillik de yüce yaratana karşı güven eksikliği şeklinde kendini gösterir. Rabbi insanoğlunu denemek için ona bol bol rızık verecek olsa hemen sevinir ve bunu O'nun bir ikramı kabul eder. Fakat rızkı biraz daraldığında hemen rabbi tarafından kahra uğradığını söylemeye yeltenir ve sızlanmaya başlar. Halbuki o bolluk zamanında da yetimleri ve kimsesizleri kollayıp gözetmez, bunun için ön ayak olmaz, mirası helâl haram demeden yer, mala mülke karşı aşırı düşkünlük gösterir (âyet 15-20). Azgınlık ve taşkınlıkları sebebiyle helâk edilen kavimleri haber veren âyetlerin ardından varlıklı kesimin bencilliğini ve mal hırsını dile getiren âyetlere yer verilmesi, aslında bu zaafların toplumlar için birer çöküş sebebi olduğunu vurgulamak içindir. Toplum düzeninin bozulmasına bir işaret olmak üzere bunun ardından yeryüzünün parça parça olup dağılacağını ve kıyamet gününün kesin olduğunu bildiren âyetler gelir (âyet 21-30). O gün herkesin Allah huzurunda hesaba çekileceği ve cehennemin bütün dehşetiyle ortaya çıkacağı, inkârcı azgınların pişman olacağı, fakat son pişmanlığın fayda vermeyeceği

bildirilir. O gün kimsenin kimseden yardım göremeyeceği ve hiç kimsenin bir başkasının yerine cezalandırılmayacağı vurgulandıktan sonra sûre, nefsanî hırslarına gem vurup gönül rızâsı ve teslimiyetle rabbin emirlerine itaat edenlerin kendileri gibi iyilerin arasına katılacaklarını ve cennete gireceklerini müjdeleyen âyetle sona erer.

Fecr sûresinin faziletine dair Übey b. Kâ'b'dan rivayet edilen ve bazı tefsir kitaplarında yer alan (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 254; Beyzâvî, II, 604), "Kim Fecr sûresini söz konusu on gecede okursa affedilir; kim onu diğer günlerde okursa kıyamette kendisi için bir nur olur" meâlindeki hadisin mevzû olduğu kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, I, 239-241; Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "fcr" md.; Tirmizî, "Tefsîr", 89; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1405/1984, XV, 168-169; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), IV, 249-254; İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine 1386/1966, I, 239-242; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, İstanbul 1314, II, 604; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ [baskı yeri yok], 1403/1983 (Dârül-Fikr), VIII, 466; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; İbn Hacer, el-Kâfi'ş-şâf (Zemahşerî, el-Keşşâf [Beyrut] içinde), IV 184; Süyûtî, el-İṭkān (Bugā), I, 29, 31, 40; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXX, 119; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân (trc. Muhammed Han Kayanî v. dğr.), İstanbul 1990, VII, 107.

Emin Işık

FEDAİHU'l-BÂTINİYYE

فضائح الباطنيّة

Bâtıniyye gruplarının görüşlerini reddetmek amacıyla Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından kaleme alınan eser.

V. (XI.) yüzyılda Bâtınîler bir taraftan Fatımî Devleti'nin siyasî gücü, diğer taraftan kurdukları terör teşkilâtlarının faaliyetleri sayesinde özellikle Abbâsî hilâfetinin sınırları içinde baskılarını hissedilir derecede arttırmışlardı. Halife el-Müstazhir-Billâh (1094-1118), bu tür bozguncu faaliyetlere karşı sürdürülen siyasî mücadeleleri ilmî bakımdan da desteklemek ve Abbasî halifesinin meşrû olmadığı tarzındaki yoğun Bâtınî propagandasını tesirsiz hale getirmek İçin Gazzâlî'den konuyla ilgili bir eser yazmasını istedi. Halifenin isteğini kabul eden Gazzâlî eserinin adını bu sebeple FeḍÂ˒iḥu'l-Bâṭıniyye ve feżâ˒ilü'l-Müstaẓhiriyye olarak belirlediğini kitabının mukaddimesinde kaydeder (s. 3-5). Kitap bazı kaynaklarda el-Müstaẓhirî şeklinde de geçmektedir (Abdurrahman Bedevî, s. 82). Gazzâlî'nin bu eserini siyasî otoritenin baskıları sonucu telif ettiği yönünde Bâtınî yazarlarca ileri sürülen iddianın (Dâmiġu'l-bâṭıl, nâşirin mukaddimesi, I, 17) gerçekle ilgisi yoktur. Nitekim müellif, birçok âlim arasından bu iş için kendisinin seçilmesinden şeref duyduğunu belirtir (s. 4; ayrıca bk. Watt, s. 62).

Eser bir mukaddime ile on babdan meydana gelir. Birinci babda kitapta uygulayacağı metodu açıklayan Gazzâlî, ikinci babda fırka mensuplarının çeşitli zamanlarda Bâtıniyye, Karâmita, İsmâiliyye gibi on kadar isimle anılmalarının sebeplerini anlatır ve bir mezhep olarak kuruluş amaçlarının İslâm varlığını ortadan kaldırmaktan ibaret olduğunu açıklar. Bâtınîler'in, kendi ideolojilerini benimsetmek amacıyla kullandıkları taktikleri (hiyel) dokuz noktada özetleyen müellif, bu akımın bütün sakatlıklarına rağmen yayılma şansı bulmasının sebeplerini üçüncü babda inceler ve dördüncü babda fırkanın temel görüşlerine geçer. Gazzâlî burada Bâtınîler'in ilâhiyyât konusunda bazan akıl ve nefs adı da verilen "sâbık" ve "tâlî" diye iki ilâh kabul ettiklerini, peygamberi, kendisine tâlî vasıtasıyla sâbıktan saf

kutsî kuvvet intikal eden kimse olarak nitelediklerini belirtir. Her asırda kendisine başvurulacak mâsum bir imamın gerekli olduğu şeklindeki Bâtınî imâmet düşüncesini anlatır. Ardından fırka mensuplarının kıyameti, peygamberden sonra onun şeriatını nesheden altıncı imamın zuhuru olarak te'vil edip bütün müslümanlarca benimsenen âhiret hallerini inkâr ettiklerini nakleder. İmamın belirttiklerinin dışında kalan dinî emir ve yasakların tamamen mânasız olduğuna inandıklarını açıkladıktan sonra Bâtınîler'in mutlak ibâha görüşünü benimsediklerini kaydeder. Beşinci bab, Bâtınîler'in nasların zâhirine getirdikleri te'villere dair örneklerle ve bunların reddiyle ilgilidir. Altıncı babda, bilgi edinmenin akıl yoluyla değil mâsum imamın öğretmesiyle mümkün

olduğu şeklindeki Bâtınî iddiaları ele alınarak bunlar kesin delillerle iptal edilir. Kitabın yedinci babı imâmet konusuna ayrılmıştır. Burada imâmetin nasla sabit olduğu, imamların küçük büyük her türlü günahtan korundukları ve her şeyin bilgisine sahip bulunduktarı şeklindeki iddialar çürütülür. Sekizinci bab İslâm dininin Bâtınîler hakkındaki hükmüne dairdir. Müellif, Bâtınî düşüncelerin bir kısmının sapıklık ve bid'at çerçevesine girdiğini, bir kısmının ise tekfiri gerektirdiğini, küfrüne hükmedilenlerin mürted statüsünde bulunduğunu belirtir. Gazzâlî kitabının dokuzuncu babında, yaşadığı çağda herkesin itaat edeceği meşrû imamın el-Müstazhir-Billâh olduğunu ispata çalışır ve meşrû bir devlet başkanında bulunması gereken nitelikleri açıklar. Onuncu babda ise devlet başkanının, görevini meşruiyet içinde yürütebilmesi için yerine getirmesi gerekli olan ilmî ve amelî vazifelerini konu edinir.

Aralarında mevcut muhteva benzerliği sebebiyle Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye'nin önemli kaynaklarından birinin Abdülkāhir el-Bağdâdî'ye ait el-Farḳ beyne'l-fıraḳ olduğunu söylemek mümkündür. Bâtınî âlim ve dâîlerinden Ali b. Muhammed b. Velîd (ö. 612/1215) Gazzâlî'nin bu kitabına hacimli bir reddiye yazmış ve mukaddimeden kitabın sonuna kadar bütün görüşlerini tek tek cevaplandırmaya çalışmıştır. Ancak Mustafa Gālib tarafından iki cilt halinde yayımlanan eserden (Beyrut 1403/1982) anlaşıldığı üzere Bâtınî müellifi, hakaret dolu bir üslûpla kaleme aldığı kitabında ilmî ve tarafsız bir yöntem kullanmamış, büyük müslüman çoğunluğunun, hatta yer yer mûtedil Şîa'nın bile kabul edemeyeceği görüşlerle Gazzâlî'yi eleştirmek istemiştir. Buna karşılık Muhyiddin İbnü'l-

Arabî ile Şemseddin es-Sehâvî eserlerinde tasvipkâr ifadelerle Gazzâlî'nin kitabına atıfta bulunmuşlardır (el-Fütûhât, V, 158-159; el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 49-50).

Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye'nin bilinen iki yazma nüshasından biri British Museum'da (Or., nr. 7782), diğeri Fas Karaviyyîn Camii Kütüphanesi'ndedir (H. L., nr. 4428). Eserin ilk neşri, otuz beş sayfalık Almanca bir mukaddime, yetmiş yedi sayfalık bir muhteva tahlili ve seksen bir sayfa tutan metinle birlikte Streitschrift des Gazālī gegen die Bātınijja-Sekte adıyla I. Goldziher tarafından gerçekleştirilmiştir (Leiden 1916). Goldziher bu çalışmasını, o sırada tek nüsha olarak bilinen ve asıl metnin üçte biri kadar olan British Museum nüshasına dayandırmıştır. Eserin iki nüshaya dayanan tam neşri ise on altı sayfalık bir değerlendirme ve 225 sayfalık metin halinde Abdurrahman Bedevî tarafından yapılmıştır (Kahire 1383/1964). Ali b. Muhammed b. Velîd'in reddiyesi yayımlandıktan sonra Bedevî neşrinin Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye'nin tamamını ihtiva ettiği ve eserin Gazzâlî'ye ait olduğu konusundaki bilgiler kesinlik kazanmıştır.

Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye'nin, bilginin kaynağını mâsum imamın oluşturduğu ve elde edilmesinin de onun öğretmesine bağlı bulunduğu yolundaki Bâtınî iddialarını çürüten altıncı babını Gazzâlî Kitâbü Ḳavâṣımi'l-Bâṭıniyye ismiyle yeniden kaleme almıştır. Bu risâle Ahmet Ateş tarafından Türkçe'ye çevrilerek yayımlanmıştır (AÜİFD, III/1-2 [1954], s. 23-44). Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye'nin bazı bölümleri Goldziher neşri esas alınarak Miguel Asin Palacios tarafından İspanyolca'ya tercüme edilmiştir (Algazel, El Justo en La Creencia, Compendio de teologia dogmatica, Madrid 1926). Avni İlhan, Abdurrahman Bedevî neşrini esas alıp eserin tamamını Bâtınîliğin İçyüzü adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1993).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1383/1964; Bağdâdî, el-Fark (Abdülhamîd), s. 281-312; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 191-198; Ali b. Muhammed b. Velîd, Dâmiġu'l-bâṭıl ve ḥatfü'l-

münâḍil (nşr. Mustafa Gālib), I-II, Beyrut 1403/1982; a.e., nâşirin mukaddimesi, I, 9-18; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, V, 158-159; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, Kahire 1349, s. 49-50; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1274; M. Bauyges, Essai de chronologie des qeuvres de al-Ghazali (Algazel), Beyrut 1959, s. 31; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü'l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 82-84; W. Montgomery Watt, Müslüman Aydın (trc. Hanifi Özcan), İzmir 1989, s. 62-65; Ahmet Ateş, "Gazâlî'nin Bâtınîlerin Belini Kıran Delilleri'i: Kitāb Ḳavāṣim al-Bāṭinīya", AÜİFD, III/1-2 (1954), s. 23-44.

Avni İlhan

FEDAİHU’l-MU‘TEZİLE

فضائح المعتزلة

İbnü’r-Râvendî’nin (ö. 298/910) Mu‘tezile mezhebini tenkit etmek için kaleme aldığı ve Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât’ın el-İntişâr ve’r-red adlı kitabıyla cevaplandırdığı eser

(bk. el-İNTİSÂR).

FEDÂİL

(bk. FEZÂİL).

FEDÂLE b. UBEYD

فضالة بن عبيد

Ebû Muhammed Fedâle b. Ubeyd b. Nâfiz (Nâkıd) el-Ensârî (ö.53/673)

Sahâbî.

Medineli olup Evs kabilesinin Benî Amr b. Avf koluna mensuptur. Medine’de İslâmiyet’i ilk kabul edenlerden ve ehl-i Suffe’den (Ebû Nuaym, II, 17) biridir. Şair olduğu söylenen (Kelbî, I, 372) babası hakkında bilgi bulunmamakta, annesi Ukbe (Akabe) bint Muhammed el-Ensâriyye’nin sahâbî olduğu anlaşılmaktadır. Fedâle, Uhud ve Hendek gazveleri başta olmak üzere Resûlullah’ın bütün gazvelerinde ve Bey‘atürrıdvân’da bulundu. Bey‘atürrıdvân’a katılan sahâbîlerin en küçüğünün Fedâle olduğu iddiasını, onun Uhud Gazvesi’nde bulunduğuna dair rivayetle ve bilhassa Muâviye devrinde Yemen valiliği yapan oğlu Ma‘n’ın sahâbî olduğu (İbn Hacer, VI, 192) haberiyle bağdaştırmak mümkün değildir. Ancak Bey‘atürrıdvân’da bulunanlar arasında en son onun vefat ettiği belirtilmektedir.

Fedâle’nin Suriye fetihlerine katıldıktan sonra Dımaşk’a yerleştiği anlaşılmaktadır. Dımaşk Kadısı Ebü’d-Derdâ hastalandığı zaman Muâviye onu ziyaret ederek kendisinden sonra yerine kimi uygun gördüğünü sorduğunda Ebü’d-Derdâ Fedâle b. Ubeyd’i tavsiye etti; 32 (652) yılında ölünce de Muâviye Fedâle’ye Dımaşk kadılığını teklif etti. Fedâle bu vazifeden affını istediyse de Muâviye’nin ısrarı üzerine göreve başladı. Kendisine çok güvenen Muâviye devlet merkezinden ayrıldığı zamanlarda onu yerine vekil bıraktı. Fedâle’nin Hz. Osman taraftarı olduğu, Medineli birkaç sahâbî gibi onun da Hz. Ali’ye biat etmediği belirtilmektedir (Taberi, IV, 429-430). Fedâle’nin Mısır seferine kumandan olarak katılıp fetihten sonra orada kadılık yaptığı ve deniz işlerine baktığı, yine Muâviye devrinde Bizans’a yapılan deniz seferlerinden birine kumanda ettiği (Nevevî, I/l, s. 50), Taberî’nin kaydettiği bir rivayete göre Akdeniz’in Tunus kıyılarındaki Cerbe adasını 49 (669) yılında ilk defa onun fethettiği ve bir kışı burada

geçirdiği (Târîẖ, V, 232), Muâviye ile birlikte Kıbrıs seferine katıldığı (Belâzürî, s. 220) bilinmektedir. Tabiînden Sümâme b. Şüfey, Rodos adasında vefat eden bir arkadaşlarının cenazesinde Fedâle ile birlikte bulunduklarını söylemektedir (Müslim, “Cenâ᾿iz”, 9).

53 (673) yılında Dımaşk’ta vefat eden Fedâle b. Ubeyd Bâbüssagîr Kabristanı’na defnedildi. 59 (679), 67 (686-87) ve 69 (688-89) yıllarında öldüğüne dair rivayetler doğru değildir.

Vefatında Fedâle’nin cenazesini bizzat taşıyan Muâviye’nin o sırada yanında bulunan oğlu Abdullah’a (veya Yezîd’e) böyle değerli bir zatın bir daha omuzlarda taşınamayacağını söylediği rivayet edilir. Fedâle, Cenâb-ı Hakk’ın ancak takvâ sahiplerinin sadakasını kabul edeceğini (bk. el-Mâide 5/27) belirterek yaptığı hayırlardan sadece bir zerrenin kabul edilmesinin bile yeterli olacağını söylerdi. Aynı zamanda kurrâdan sayılan ve Resûl-i Ekrem’den başka Hz. Ömer ve Ebü’d-Derdâ gibi bazı sahâbîlerden de hadis öğrenen Fedâle’nin elli rivayeti bulunmaktadır. İkisi Ṣaḥîḥ-i Müslim’de olmak üzere bu rivayetler dört sünen ile Buhârî’nin el-Edebü’l-müfred’inde yer almıştır. Kendisinden âzatlı kölesi Meysere, Abdullah b. Muhayrîz, Muhammed b. Kâ’b el-Kurazî ve Uley b. Rebâh gibi kişiler hadis rivayet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Cenâ᾿iz”, 9; Kelbî, Nesebü Maʿad ve’l-Yemeni’l-kebîr (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988, I, 372; İbn Sad, et-Ṭabaḳāt, VII, 401; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 294-295; Buhârî, et-Târîẖu’l-kebîr, VII, 124, 375; a.mlf., et-Târîẖu’ṣ-ṣaġīr, I, 119; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 220; Vekî, Aẖbârü’l-ḳuḍât, III, 200-201; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), IV, 429-430; V, 232, 234, 253, 330; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VII, 77; Hâkim, el-Müstedrek, III, 473; Ebû Nuaym, Hilye, II, 17; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 197-198; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 363-364; V, 238; a.mlf., el-Kâmil, III, 191, 458, 461, 472, 496; IV, 11; Nevevî, Tehẕîb, 1/1, s. 50; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXIII, 186-189; Zehebî, A’lâmû’n-nübela᾿, II, 113-117; a.mlf.,

Târîẖu’l-İslâm; sene 41-60, s. 285-286; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 78; İbn Hacer, el-İṣabe (Bicâvî), V, 371-372; VI, 192; Hazrecî, Ḫulâṣatü Tez̲hîb, s. 308;Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 221.

M. Yaşar Kandemir

FEDÂLÎ

الفضالي

Muhammed b. Muhammed b. Şâfi’ el-Fedâlî (ö.1236/1820-21)

Mısırlı âlim.

Mısır’ın Delta bölgesinde bulunan Fedâle’de doğdu. Hayatı ve ilmî faaliyetleri hakkında fazla bilgi yoktur. Sadece son devir Eş’arî kelâmcılarından İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî’nin hocası olduğu ve kelâm ilmine dair iki eser yazdığı bilinmektedir. Şöhretini daha çok Ezher şeyhliği yapmış bulunan Bâcûrî’nin hocası olmasına borçludur. Senûsî’den sonra Burhâneddin el-Lekānî, Bâcûrî vb. Mısırlı ve Kuzey Afrikalı âlimler gibi o da Eş’ariyye’nin son dönem temsilcilerinden sayılır. Kelâm ilmine önemli bir katkıda bulunmamış, sadece geçmiş âlimlerin görüşlerini tekrarlayarak teyit etmiştir.

Eserleri. 1. Kifâyetü’l-ʿavâm fîmâ yecibü ʿaleyhim min ʿilmi’l-kelâm. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî’nin akâide dair Ümmü’l-berâhîn adlı eserine yapılmış bir şerhtir. Klasik kelâm kitapları tarzında kaleme alınan eserin Gazzâlî’nin İlcâmü’l-ʿavâm’ına reddiye olarak yazıldığı kabul edilir. Her ne kadar kitapta bu hususu belirten bir ifade yoksa da üzerinde durulan itikadî konulara iman etmenin bir ayırım yapmaksızın bütün müslümanlara farz olduğunu belirten açıklamalar yanında eserin taşıdığı isim de bu intibaı uyandırmaktadır. Mukaddimede aklî hükümler (vâcip, câiz ve müstahîl) incelendikten sonra Allah ile peygamberler hakkında inanılması farz olan hususlar elli madde halinde sıralanır. Allah’a nisbet edilmesi vâcip olan sıfatlar “selbî”, “meânî” ve “mânevî” şeklinde kısımlara ayrılarak yirmi maddede, yetkinlik sıfatlarının zıddı olup O’na atfedilmesi imkânsız bulunan sıfatlar da yine yirmi maddede ele alınır. Allah için câiz olan sıfat ise mümkini yaratıp yaratmamak şeklinde ifade edilir. Peygamberler hakkında vâcip ve müstahîl olan nitelikler de on madde halinde sayılarak elli sayısı tamamlanır. Eser iman konusunu işleyen bir hâtime ile sona erer. Fedâlî’nin öğrencisi İbrâhim el-Bâcûrî esere Taḥḳīḳu’l-maḳām ʿalâ

Kifâyeti'l ʿavâm adıyla bir haşiye yazmıştır. Çeşitli nüshaları bulunan Kifâyetü'l-ʿavâm (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 936/2) hâşiyesiyle birlikte defalarca basılmıştır (Bulak 1285; Kahire 1298). Duncan Black Macdonald Kifâyetü'l-ʿavâm'ı İngilizce'ye çevirerek Development of Muslim The ology adlı kitabı içinde yayımlamıştır (s. 315-351). 2. Risâle ʿalâ lâ ilâhe illallāh (Risâle fî kelimeti't-tevhîd). Bâcûrî bu esere de bir haşiye yazmış ve her ikisi birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1291, 1301; Bombay 1296).

BİBLİYOGRAFYA

Fedâlî, Kifâyetü'l-ʿavâm, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 936/2, vr. 99a-112b; Serkîs, Muʿcem, II, 1453-1454; Brockelmann, GAL, II, 641; Suppl, II, 744; İżâḥu'l-meknûn, I, 268; II, 372; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 360; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 26; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 60; Halîl Merdem Bey, Aʿyânü'l-ḳarnis̱s̱âlis̱e ʿaşer, Beyrut 1977, s. 160; D. B. Macdonald, Development of Muslim Theology, London 1985, s. 315-351; a.mlf., "Fedâlî", İA, IV, 536; a.mlf, "Kelâm", a.e, VI, 544; J. Schacht, "al-Fadālī", El2 (İng.), II, 727; L. Gardet, "ʿIlm al-Kalām", a.e., III, 1145.

Ahmet Saim Kılavuz

FEDDÂN

فدّان

Mısır ve Suriye’de kullanılan eski bir alan ölçüsü birimi.

Feddân kelimesinin Ârâmîce, Arapça veya Nabatîce olduğuna dair değişik görüşler bulunmakla birlikte Ârâmîce olması ihtimali daha doğru görünmektedir. Zira bu ölçü birimi daha çok Ârâmîler’in yerleşim bölgelerinden olan Mısır, Nûbe, Suriye ve Mezopotamya’da kullanılmış olduğu gibi Arapça sözlüklerde kelimenin kökü “fdd” ve “fdn” gibi farklı şekillerde verilmektedir. “Öküz” veya “bir çift öküz” anlamına gelen feddân kelimesi, tek veya çift öküzle sürülebilecek arazi miktarına da isim olmuştur. Bir çift öküzün gece gündüz durmaksızın sürebildiği alana feddân-ı Rümânî (Rûmî), gün boyunca sürebildiği alana feddân-ı İslâmî (Arabî), sabahtan öğleye kadar sürebildiği arazi parçasına da feddân-ı hurrâs (arz) denir.

Mısır ve Nûbe’nin mahallî ölçülerinden olan feddân, İslâm fetihlerinden sonra da tarım alanlarının ölçümünde ve haracın tesbitinde esas alınmıştır. Ancak diğer ölçüler gibi bu ölçü biriminin değeri de zamana ve mekâna göre değişiklik göstermiştir. Makrîzî, 1 feddânın 400 Hâkimî (Fatımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh’a nisbetle) kasabakareye, 1 Hâkimî kasabanın ise 6 3/2 zirâu’l-kumâş veya 5 zirâu’n-neccâra eşit olduğunu kaydetmektedir. Kalkaşendî’nin tesbitine göre 1 feddân = 400 kasaba2 = 24 kırat; 1 kasaba = 6 ez-zirâu’l-Hâşimiyyetü[‘l-kübrâ] = 5 zirâu’n-neccâr = 8 zirâu’l-yed’dir. W. Hinz, Mahmud Bey ve Reyyis’in hesaplamalarına göre 1 Hâkimî kasaba sırasıyla 399 cm., 388, 4 cm. ve 385 cm.dir. Bu bulgulardan hareketle 1 feddân 6368.04 m2, 6034, 1824 m2 ve 5929 m2 eder. Dayandığı veriler bakımından

bunların içinde en doğru olanı Reyyis’in tesbit ettiği 5929 rakamı gibi görünmektedir.

Mısır’da Fransız istilâsı döneminde (1799-1802) ziraî vergilerde denge

sağlanması maksadıyla toprakların verimliliğiyle ters orantılı olarak üç ayrı feddân değeri belirlendi: Nil nehrine yakın bölgelerde 1336 arpent (4579 m2), Nil'den uzak topraklarda 2375 arpent (8140 m2) ve Dimyat civarında 2012 arpent (6896 m2). Bunlardan başka Yukarı Mısır'da 1670 arpent (5724 m2) ve Kıptîler arasında 1530 arpent (5253 m2) değerinde feddânlar kullanılırdı.

1813 yılında Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından yapılan bir düzenleme ile feddânın değeri 333 31 kasabakareye indirilmiştir. Yine Mehmed Ali Paşa döneminde, bölgelere göre 3-4 m. arasında değişen değerlere sahip çeşitli kasabaların ortalaması alınarak 1 kasaba = 364 cm. olarak belirlenmiştir. Buna göre 1 feddân = 4416, 5332 m2'dir. 1861'de Said Paşa tarafından kasabanın değeri yeniden azaltılarak 355 cm. kabul edilince yeni feddân 4200.8329 m2 olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, XIV, 141-142; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "fdd" md.; Lisânü'l-ʿArab, "fdd" md.; Tâcü'l- ʿarûs, "fdd" md.; Lane, Lexicon, "fdn" md.; Ahmed Vefîk Paşa, Lehce-i Osmânî, İstanbul 1293, 1II, 828; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 442; IV, 198, 216, 240, 241; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 103; Hafacî, Şifâʾü'l-ʿalîl fî mâ fî kelâmi'l-ʿArab mine'd-daḫîl, İstanbul 1282, s. 167; Barkan, Kanunlar, s. 220, 221; Walter Hinz, el-Mekâyîl ve'l-evzânü'l-İslâmiyye (trc. Kâmil el-Aselî), Amman 1970, s. 97-98; M. Ziyâeddîn er-Reyyis, el-Ḫarâc, Kahire 1977, s. 294-298; Mahmoud Bey, "Le système métrique actuel d'Egypte", JA, I (1873), s. 87; M. H. Sauvaire, "Materiaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmane", a.e., VIII (1886), s. 516-520; Pakalın. I, 595-596; Cl, Huart, "Feddân", İA, IV, 536-537; "Feddan", TA, XVI, 193; "Feddan", ABr., VIII, 479-480.

Cengiz Kallek

FEDEK

فدك

Hayber’in fethinden sonra barış yoluyla alınan ve yarısı Hz. Peygamber’e tahsis edilen köy.

Fedek (bugünkü Hâit) Medine ile Hayber arasında, Medine’ye yaklaşık 150 km. mesafede yahudilerin yaşadığı bir yerdi. Sa’doğulları’nın (Benî Sa’d b. Bekir) Hayber yahudilerine yardım etmek üzere Fedek’te toplandıklarını ve buna karşılık Hayber’in hurma gelirlerinden pay istediklerini haber alan Resûl-i Ekrem, Hayber’in fethinden önce 6. yılın Şaban ayında (Aralık 627) Hz. Ali kumandasındaki 100 kişilik bir askerî birliği Sa’doğulları üzerine Fedek’e göndermişti. Gerçekten Hayber yahudileri Teymâ, Fedek, Vâdilkurâ yahudilerini de yanlarına alarak müslümanlara karşı savaş hazırlığına başlamışlardı. Fedek civarına ulaşan askerî birlik Sa’doğulları casuslarından birini sıkıştırarak karargâhlarını öğrendi. Hz. Ali yahudilerin karargâhına vardığında onların kaçtığını gördü, koyun sürülerine ve develere ganimet olarak el koyup orada üç gün kaldıktan sonra Medine’ye döndü.

Hz. Peygamber, Hayber’in fethinden sonra ensardan Muhayyesa b. Mes’ûd’u Fedek halkını İslâm’a davet için gönderdi. Fedek halkı topraklarının yarısı karşılığında Resûlullah ile anlaşmak istediler. Resûl-i Ekrem, müslümanların istedikleri zaman yahudileri çıkarmaları şartıyla bunu kabul etti. Böylece Fedek savaş yapılmadan ele geçirildiği için arazisinin yarısı Hz. Peygamber’e tahsis edildi. Resûlullah buradan elde edilen geliri amme işlerine, yolcu ve misafirlere, ayrıca ailesine sarfederdi.

Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra gerek hanımlarının gerekse kızı Fâtıma’nın Halife Ebû Bekir’den bazı istekleri oldu. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber’in vefatı üzerine hanımları Resûl-i Ekrem’in Hayber ve Fedek’teki hisselerinden miraslarını almak için Hz. Osman’ı Hz. Ebû Bekir’e gönderdilerse de Hz. Âişe onlara Resûlullah’ın, “Biz peygamberler miras bırakmayız, bizim bıraktıklarımız sadakadır” (Buhârî, “Meġâzī”, 14,

38; “Ferâʾiż”, 3, “İʿtişâm”, 5) dediğini söyledi. Bunun üzerine isteklerinden vazgeçtiler.

Hz. Ebû Bekir’in Fâtıma’ya haksızlık ettiği iddiasıyla kaydedilen bir başka rivayet daha vardır. Bu rivayette, Hz. Fâ-tıma’nın Fedek hurmalığını Resûlullah’ın kendisine hibe ettiğini söylemesi üzerine Hz. Ebû Bekir’in Fâtıma’dan şahit istediği, onun da Hz. Ali ile Ümmü Eymen’i şahit gösterdiği, halifenin Hz. Ali’nin şahadetini davacının kocası olması sebebiyle geçerli saymadığı, sadece Ümmü Eymen’in şahadetini de yeterli görmediği belirtilmektedir. Bu rivayet doğru kabul edilse bile Hz. Ebû Bekir’in verdiği hükümlerde dinî esaslara ne kadar titizlikle riayet ettiğini gösterir. Esasen Hz. Fâtıma’yı Resûlullah’ın vefatından sonra miras derdine düşmüş bir vâris gibi gösteren bu rivayet, onun Hz. Ebû Bekir’in hilâfetine olan itirazının da bir mesnedi yapılmak istenmektedir. Babasından kalan mirası alamayan Fâtıma’nın ashabı toplayarak onların huzurunda uzun bir konuşma yaptığı, Kur’ân-ı Kerîm’deki miras âyetlerini okuyup halifeyi onlara şikâyet ettiği, kendisine yardımcı olmadıkları için de sitemde bulunduğu, bunun üzerine Ebû Bekir’in Resûlullah’a olan bağlılığını dile getirerek peygamberlerin miras bırakmayacaklarına dair hadisi ondan bizzat duyduğunu belirttiği, buna karşılık Fâtıma’nın peygamberlerin miras bıraktığına dair âyetler (en-Neml 27/16; Fâtır 35/32) okuyarak ona itiraz ettiği yolunda Şîa kaynaklarında yer alan rivayetin de (Aʿyânü’ş-şîʿa, I, 315-318) aynı maksatla uydurulduğu bellidir. Ayrıca Hz. Ali’nin halife olduktan sonra Fedek’in statüsünü ilk üç halife dönemindeki şekliyle devam ettirmesi Hz. Ebû Bekir’in isabetli hüküm verdiğini göstermeye yeterlidir. Hz. Fâtıma’ya nisbet edilen bu konuşmanın şerhine dair Şiî âlimleri tarafından pek çok eser kaleme alınmıştır (Abdülcebbâr er-Rifâî, IV/14, s. 64, 67, 68, 70, 77, 78). Âyetullah Muhammed Tâhir Âl-i Şübbeyr el-Hâkānî’nin Şerḥu Ḫutbeti’ṣ-Ṣiddîka Fâtımâte’z-Zehrâʾ adlı kitabı (Kum 1412/1371 hş.) bunlardan biridir. Kitâbü Fedek adını taşıyan birçok eser de bu arada zikredilebilir (a.g.e, IV/14, s. 91-92, 95-96, 102).

Hz. Ömer, anlaşmalara bağlı kalmayıp müslümanlar aleyhinde faaliyette bulundukları için yahudileri Fedek’ten çıkarmaya karar verince Ebü’l-Heysem Mâlik b. Teyyihân, Sehl b. Ebû Hasme ve Zeyd b. Sâbit’i oraya gönderdi. Bunlar Fedek topraklarının yarısının değerini tesbit ettiler. 50.000 dirhemin üzerinde olduğu sanılan bu miktarı Hz. Ömer ödedi ve yahudileri

yine İslâm sınırları içinde bulunan Suriye tarafına gönderdi. Böylece Fedek gelirinin yarısı beytülmâle geçti, diğer yarısının harcanmasına da Hz. Peygamber devrinde olduğu gibi devam edildi.

Halife Ömer Fedek'i Hz. Fâtıma'nın mirasçılarına vermek istediyse de Hz. Ali ile Abbas arasında anlaşmazlık çıktığı için arazi yine beytülmâle kaldı. Muâviye Fedek'i Mervân b. Hakem'e iktâ etti. Mervân da burayı iki oğlu Abdülmelik ile Abdülazîz'e bağışladı. Daha sonra Ömer b. Abdülazîz'e ve Abdülmelik b. Mervân'ın iki oğlu Velîd ile Süleyman'a intikal etti.

Velîd ile Süleyman halife olduklarında kendi hisselerini Ömer b. Abdülazîz'e bağışladılar. Ömer b. Abdülazîz halife olunca Fedek'i Hz. Fâtıma'nın torunlarına verdi, ancak halefi II. Yezîd burayı geri aldı. İlk Abbasî halifesi Seffâh Fedek'i eski sahiplerine iade etti. Fakat bu durum uzun sürmedi ve Ebû Ca'fer el-Mansûr, Muhammed en-Nefsüzzekiyye ile İmam İbrâhim'in isyanlarından sonra Fedek'i geri aldı. Halife Mehdî Fedek'i tekrar Ali evlâdına verdiyse de Halife Hâdî-ilelhak Ali evlâdının Pahtaki isyanından sonra araziyi aldı. Nihayet Me'mûn burayı yine Hz. Fâtıma'nın torunlarına verdi. Ancak daha sonra Mütevekkil-Alellah bu araziyi tekrar geri almış ve hâsılatını sadaka olarak dağıtmıştır. Mes'ûdî (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, IV, 135) ve İbnü'l-Esîr (el-Kâmil, VII, 116), Fedek'in Halife Müntasır-Billâh devrinde yeniden Ali evlâdına verildiğini kaydederler. Büyük bir ihtimalle Abbâsîler'in zayıfladığı dönemde Ali evlâdının elinden çıkmış olan Fedek bugün belde halkının özel mülkiyetinde bulunmaktadır (Belâdî, VII, 28).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 463; Buhârî, "Meġāzî", 14, 38, "Ferâʾiż", 3, "İʿtiṣâm", 5; Ebû Yûsuf, et-Ḫarâc, s. 55; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 352, 368; İbn Sa'd eṭ-Ṭabaḳāt, II, 113 vd.; İbn Şebbe, Târiḫu'l-Medîneti'1-münevvere, I, 193 vd.; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 41-50; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 223; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 135; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 224-225; VII, 116; Ya'kūbî, Muʿcemü'l-büldân, IV, 238-240; İbnü'l-Mutahhar el-

Hillî, Minhâcü’l-kerâme (İbn Tey-miye, Mînhâcü’s-sünne içinde), Kahire 1328/1962, s. 109-110; Zehebî, el-Münteḳā min Minhâci’l-iʿtidâl (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Dimaşk, ts., s. 195-200; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 218-220; Fîrûzâbâdî, el-Meġānimü’l-müṭâbe fî meʿâlimi ṭâbe, Riyad 1389/1969, s. 311-315; Tecrid Tercemesi, VIII, 205, 431; X, 168; Kāmüsü’l-a’lâm, V, 3349; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, IV, 413; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 396; Hamed el-Câsir, el-Mu’cemü’l-cuġrâfî li’l-bilâdi’l-ʿArabiyyeti’s-Suʿûdiyye: Şimâlü’l-memleke, Riyad 1397/1977, I, 378-379; III, 1023; Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 306-323; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 87-91; VII, 247-250; Mahmud Esad, İslâm Tarihi, s. 749 vd.; Hüseyin Algül, İslâm Tarihi, İstanbul 1986, II, 327-328; M. Bakır es-Sadr, Fedek fi’t-târîḫ, Beyrut 1987; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muḫtaṣarü’t-Tuḥfeti’l-İs̱nâ ʿaşeriyye, İstanbul 1988, s. 244-246; Hasan el-Mustafavî, el-Haḳâʾik fî târiḫi’l-İslâm ve’l-fiten ve’l-aḥdâs̱, Kum 1410, s. 180-193; M. M. Hasan Şürrâb, el-Meʿâlimü’l-es̱îre fi’s-sünne ve’s-sîre, Dımaşk - Beyrut 1411/1991, s. 215-217; Âtik b. Gays el-Belâdî, Muʿcemü meʿâlimi’l-Ḥicâz, Mekke, ts., VII, 23-28; Abdülcebbâr er-Rifâî, “Muʿcemü mâ kütibe ʿan Fâtımâte’z-Zehrâ”, Türâs̱ünâ, IV/14, Kum 1409, s. 57-104; J. Schleifer, “Fedek”, İA, IV, 537.

Hüseyin Algül

FEDERAL ALMANYA

(bk. ALMANYA).

FEHÎM, Süleyman

(bk. SÜLEYMAN FEHÎM).

FEHÎM-i KADÎM

فهيم قديم

(ö.1057/1647)

Divan şairi.

Asıl adı Mustafa, mahlası Fehîm'dir. Ailesi hakkında fazla bilgi bulunmayan Fehîm'in babasının muhtemelen Halep asıllı olduğu, İstanbul'da Tahtakale'de veya Parmakkapı'da unculuk yahut kurabiyecilik yaptığı bilinmektedir. Fehîm'e bu sebeple "Uncuzâde" denildiği gibi XIX. yüzyılda hoca olarak büyük şöhrete sahip bulunan ve Fehîm'e hayranlığı dolayısıyla aynı mahlası kullanan Süleyman Fehîm Efendi ile karıştırılmaması için "Kadîm" sıfatıyla anılmaktadır.

Doğum tarihi kaynaklarda 1037 (1627) olarak gösterilmektedir. Fehîm'in yakın dostu olan Evliya Çelebi onun on yedi on sekiz yaşlarında divan tertip ettiğinden bahseder. Ancak çeşitli kaynaklar ve edebiyat tarihleri Fehîm'in bir "harika çocuk" olduğu fikrini benimsemiş gibi görünseler de onun 1640'ta ölen IV. Murad için söylediği ünlü kasidenin on iki on üç yaşlarındaki bir çocuk tarafından söylenmiş olması pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca Şehrengîz'ini 1041'de (1631) yazdığı göz önünde tutulursa doğum tarihini daha önceki yıllara götürmek icap eder.

Tahsili ve yetişmesi hakkında da fazla bilgi bulunmayan Fehîm'in Arapça'yı muhtemelen ailesinden ana dili olarak öğrendiği, düşürdüğü Farsça bir tarihe göre pek genç sayılabilecek bir yaşta Örfî-i Şîrâzî divanını istinsah etmesinden (Fehîm-i Kadîm, s. 718-719) ve kendi şiirlerinden Farsça'yı da iyi bildiği anlaşılmaktadır.

Fehîm'in kısa hayatı talihsizlikler içinde geçmiş görünmektedir. Onun bir süre kâtiplik yaptığı, daha sonra Kudüs, Mekke, Medine, Edirne ve son olarak da Mısır'da bulunduğu bilinmektedir. Mısır'a gitmeden önce yazdığı bazı şiirlerinde talihsizliğinden, Anadolu'da mevki sahiplerinin değer

bilmezliklerinden, bu ülkenin kötülüğünden, buradan kurtulma arzusundan ve şairlerin rezilliklerinden şikâyet eden Fehîm, Bosnalı Mezâkî Süleyman Efendi'nin teşvikiyle, büyük bir ihtimalle 1644 yılında Mısır'a vali tayin edilen Eyüp Paşa'nın maiyetine katılır. Bir kısım şiirlerinden Mısır'da bir süre rahata kavuştuğu anlaşılan Fehîm zamanla buradan da sıkılır ve İstanbul'a duyduğu hasreti dile getirmeye başlar. Bu hasret ve gurbetten dolayı içkiye müptelâ olur. Çevresindekiler bu durumuna fazla tahammül edemeyip yine Mezâkî'nin araya girmesiyle onu valinin gözünden düşürürler. Bağışlanması için Eyüp Paşa'ya yazdığı tahmin edilen bir kasidesinde etrafındakilerin dedikoduları yüzünden gurbetten sıkıldığını belirten Fehîm, nihayet Mısır Kalesi dizdarı Mehmed Ağa'nın sağladığı imkânlarla Mısır hazinesini İstanbul'a götüren bir kafileye katılır. Kendi ifadesiyle "Mısır zindanı"ndan kurtulup "vatan-ı aslî" dediği İstanbul'a hareket eder. Ancak bu arzusuna kavuşamadan sıtma veya muhtemelen veba sebebiyle, Müstakimzâde'nin verdiği "vefât-ı şâir" terkibinin gösterdiği 1057 (1647) yılında Konya'nın Ilgın kazasında vefat eder. Evliya Çelebi mezarının şehirdeki caminin mihrabı önünde bulunduğunu kaydetmektedir.

En güzel şiirlerinden biri kabul edilen "rûz u şeb" redifti kasidesini na't olarak kaleme alan, en hacimli şiirini on iki imam için yazan, ilhamında Mevlevîlik'le ilgili unsurların geniş yer tuttuğu Fehîm kelimenin tam anlamıyla bir bohem yaşayışına sahip, hoşsohbet, tok sözlü, mustarip ruhlu bir şairdir. Bazı kaynaklar iki rubâîsine dayanarak onun kekeme olduğunu da kaydederler.

Sadece bir mecmuada tesbit edilen bir kayda göre Fehîm başlangıçta Dakîkî mahlasıyla şiirler söylemiş ve bu mahlasla bir divan teşkil etmiştir (Küçük, s. 91). Ancak daha sonra bu divanı yakmış ve Fehîm mahlasıyla yeni şiirler yazmıştır. Bunun doğruluğu tesbit edilebilirse Fehîm'in yaş meselesinin daha açık şekilde ortaya çıkacağı düşünülebilir.

Bir divan şairi olarak Fehîm'in en büyük özelliği kendine has bir üslûp sahibi olmasıdır. Divan şiirinde genellikle kalıplaşmış biçimde tasvir edilen çevre bile onun gazellerinde pitoresk tasvirler ve günlük vakalarla oldukça tabii bir şekilde yer alır. Bunda, sebk-i Hindî'nin yeni anlatım şekilleri

ararken halk yaşayış ve söyleyişini şiire sokan ifade tarzının da tesiri vardır. Pek çok şiirinde görülen ıstırap terennümleri, divan şiirinin

genel olarak benimsediği bir tutum veya sebk-i Hindî'ye has bir özellik değil mizacının ve kendi hayatının şiire aksetmesi şeklinde görülmektedir. Ayrıca şiirlerinde esas olarak kendi iç dünyasını anlatan şair düşünce yerine muhayyileyi, dış dünyadan çok insanın heyecan ve kederlerini esas temalar tarzında benimseyen sebk-i Hindî'nin de divan şiirindeki ilk büyük temsilcilerindendir. Bu üslûbun bir başka özelliği olan söz sanatlarının yerine mâna sanatlarını tercih etme yolunu benimseyen Fehîm şiirinde fazla sözden kaçınıp kısa ve dolgun söyleyişi tercih etmiş, aynı zamanda kafiye ve rediflerde de yenilikler ortaya koymuştur.

İran şairi Örfî'nin tesirinde kalarak yetişen ve erken vefat ettiği için tanınmış şairler gibi kabiliyetini tam olarak geliştirme fırsatı bulamayan Fehîm'in Nailî, Neşâtî, Vecdî, Tıflî, Fasîh, Sürûrî, Nâbî, Cevrî, Nahîfî, Şeyh Galib, Nevres-i Kadîm, Enderunlu Vâsıf, Nâmık Kemal ve bütün Encümen-i Şuarâ şairlerini içine alan oldukça geniş bir etki alanı vardır. Özellikle "rûz u şeb" redifti na'tı, başta Neşâtî olmak üzere divan şiirinin en büyük na't şairi Nâzîm, Şeyh Galib ve İzzet Molla tarafından tanzîr edilmiş, ancak hiçbirine teknik açıdan ne de hayal ve mâna zenginliği bakımından örneğine yaklaşabilmiştir.

Eserleri. 1. Divan. Fazla hacimli olmayan eserde on yedi kaside, biri terciibend, üçü terkibibend, biri tazmin olmak üzere beş musammat, on altı kıta, 293 gazel, elli altı rubâî ile Farsça üç gazel, iki kıta ve üç rubâî vardır. İlk şiiri olan "rüz u şeb" redifli elli iki beyitlik na'tı sözün ilk kısmında "mihr ü meh" kelimelerini, son kısmında da "rûz u şeb" redifini ihtiva eden ve Mehmed Çavuşoğlu'nun "çâr ender çâr" diye adlandırdığı bir teknikle yazılmıştır. Elli altıncı rubâîsi, Türk edebiyatında müstezad rubâînin nâdir örneklerinden biridir. Divanın İstanbul kütüphanelerinde otuzdan fazla nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 1456, 2932, 3765/5, 5530; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 354; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2679, Nâfiz Paşa, nr. 1924; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2673/3). İlk olarak Sadettin Nüzhet Ergun tarafından neşredilen divan üzerinde (İstanbul 1934) Tahir Üzgör doktora çalışması yapmıştır. Fehîm'in hayatı ve şahsiyetinin ele alındığı bir incelemeyle birlikte divanın

tenkitli metnini ortaya koyan Üzgör, şiirleri de günümüz Türkçe'siyle nesre çevirmiştir (Ankara 1991). 2. Şehrengîz. Fehîm'in, mesnevi kısımları aruzun "feilâtün mefâilün feilün" kalıbıyla yazılan Şehrengîz'i İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir yazma içinde yer almaktadır (TY, nr. 2932, vr. 60a-64b). Başta dört rubâî, 116 mesnevi beyti, ardından başka bir rubâî; sonda kendisi dahil olmak üzere çeşitli kişiler hakkında yazdığı genellikle beşer mesnevi beytinden ibaret yirmi parçadan meydana gelen 104 beyit, beş beyitlik bir gazel, mesnevi tarzında on sekiz beyitlik bir hâtime, beş beyitlik bir kıta, beş beyitlik bir gazel, ayrıca yedi beyitlik bir başka gazel olmak üzere tertip edilmiştir. Divanında Nedim'i müjdeleyen bir çapkınlık sınırında kalan Fehîm bu eserinde müstehcenliğin bayağılığına iyice düşmüş görünmektedir. 3. Bahr-ı Tavîl. Fehîm'in, doksan yedi "feilâtün" tef'ilesinden meydana gelen ilk bölümden sonra sırasıyla Arap, Arnavut, Ermeni, Rum, Yahudi, Tatar, Acem, Kürt, Türk ve kendi ağzından olmak üzere ellişer tef'ileye yakın on bölümden ibaret bu eseri de Şehrengîz'inin bulunduğu yazma içindedir (vr. 65a-66b). Eser onun bir devamı gibi olup hemen hemen aynı derecede müstehcendir. 4. Tercüme-i Letâif-i Kümmelîn. Eski büyüklerin söylediği, saçma gibi görünen, fakat ibret verici mahiyette olan seksenden fazla latifenin bulunduğu eser dinî-tasavvufî nitelikteki latifelerle başlamakta, arada müstehcen latifelere ve Nasreddin Hoca fıkralarına da yer verilmektedir. Bu eser de aynı yazmanın içindedir (vr. 66b-73a). 5. Durûb-ı Emsâl-i Türkî. Yine aynı yerde bulunan eser (vr. 73b-79a) atasözlerini alfabetik sırayla vermekte ve yer yer müstehcenliğe kaçmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Fehîm-i Kadîm: Hayatı, Sanatı, Dîvân'nı ve Metnin Bugünkü Türkçesi (haz. Tahir Üzgör), Ankara 1991; Mücîb, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 6189, vr. 31; Rızâ, Tezkire, İstanbul 1316, s. 79-80; Safâyî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 257b; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, s. 174; Ahmed Gülşenî, Şîve-i Tarîkat-i Gülşeniyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 990, vr. 29b-31a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 458, III, vr. 459a-462b; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 419; Nâmık Kemal,

Tahrîb-i Harâbât, İstanbul 1304, s. 76; Gibb, HOP, III, 290; Osmanlı Müellifleri, II, 365; Sadeddin Nüzhet [Ergun], Fehim, İstanbul 1934; Banarlı, RTET, bk. İndeks; Suzan Caferoğlu, XVII. Asır Şairlerinden Mustafa Fehîm-i Kadîm: Hayatı ve Eseri, Divânının Tenkîdli Neşri (lisans tezi, 1941), İÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, T, nr. 128; Mutemer Negüs. Fehîm-i Kadîm: Hayatı ue Eseri, Gazellerindeki İnsan Güzelliğine Ait Müşebbehünbihler (lisans tezi, 1947), İÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, T, nr. 261; Halûk İpekten, Naili-i Kadîm: Hayatı ve Edebi Kişiliği, Ankara 1973, s. 77-87; a.mlf. v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 133; Ali Nihad Tarlan, “Şehrî”, TDED, II/3-4 (1948), s. 228-229; Abdullah Öztemiz Hacıtahinoğlu, “Fehîm-i Kadîm”, Diriliş, sy. 15, İstanbul 1975, s. 69-74; Sabahattin Küçük, “Fehîm-i Kadîm Başka Bir Mahlas ile Şiirler Söyledi mi?”, Kaynaklar, sy. 4, Ankara 1984, s. 90-92; Ali Canib Yöntem, “Fehîm”, İA, IV, 538-539; M. Cavid Baysun, “Murad IV”, a.e., VIII, 641; Ömer Faruk Akün, Surûrî”, a.e., XI, 249-250; Abdülbaki Gölpınarlı, “Şeyh Galib”, a.e., XI, 464.

Tahir Üzgör

FEHMÎ

فهمی

(1860-1915)

Osmanlı hattatı.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed Fehmi'dir. İlk tahsiline, babası Afyonkarahisarıı İbrâhim Hilmi Efendi'nin muallim olarak görevli bulunduğu Aksaray Vâlide Rüşdiyesi'nde

başladı. Hıfzını tamamladıktan sonra Kur'an ilimlerini Kasapzâde Mehmed ve II. Abdülhamid'in başimamı Hâfız Râşid efendilerden öğrendi. Sülüs-nesih ve icazet yazılarını devrin tanınmış hat üstadı Şevki Efendi'den meşkedip icâzet aldı ve hocasının en önde gelen talebelerinden oldu. İbnülemin Mahmud Kemal, Fehmi'nin hocasının adını yanlışlıkla Şefik Bey olarak kaydeder. Fehmî, Abdülhamid'in büyük kızı Zekiye Surtan'ın ramazan imamlığını yaptığı gibi Bâb-ı Meşîhat Tashîh-i Mesâhif Heyeti âzalığına da tayin edildi. Evi, eşyası, yazıları, Aksaray'daki fırın ve bakkal dükkânı yanınca maddî sıkıntı içine düşen Fehmî, Beyazıt'taki Kâğıtçılar Çarşısı'nda hattatlık yaparak hayatını kazanmaya çalıştı. 20 Rebîülevvel 1333'te (5 Şubat 1915) mesâne kanserinden öldü ve Maçka Kabristanı'na defnedildi.

Aynı zamanda ressam olduğu için istifli, özellikle müsennâ yazılarda çok başarılı olan Fehmî hat sanatındaki değeri nisbetinde tanınmamıştır. Gubârî denilen çok ince yazılan tezyînî motif gibi kullanarak yazdığı büyük boydaki hilye-i şerif levhaları büyük emek mahsulü olup kendisinden ne önce ne de sonra yazılabilmiştir. Böyle bir hilyesi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Güzel Yazılar, nr. 1312). Celî-sülüs yazılarında Hacı Nazif Bey üslûbunu benimseyen Fehmî aynı zamanda "İstanbul ağzı" Kur'an tilâvetinde de üstat bir hâfız olarak tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 92-93; M. Uğur Derman, İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı, İstanbul 1992, s. 218.

M. Uğur Derman

FEHMİ EFENDİ, Cerrah

(ö.1935)

Zâkirbaşı ve bestekâr.

Bugün Bulgaristan sınırlan içinde kalan İslimye'de (Sliven) doğdu. 1293 (1876) Osmanlı-Rus harbi esnasında muhacir kafileleri arasında İstanbul'a geldi. Bir müddet ziraatla meşgul oldu ve bu arada cerrahlık ve bazı ilâç tatbiklerini öğrenip ücretsiz olarak hekimlik yaptı. Bunun dışında öğrenimi ve yetişmesi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Sünbüliyye tarikatına intisap eden ve Fatih Altımermer'deki Hekimoğlu Ali Paşa Camii müezzinliği görevinde de bulunan Fehmi Efendi bilhassa sesinin güzelliği ve zikri idare etmedeki ustalığıyla dikkati çekti. Bazı tekkelerde zâkirlik yaptıktan sonra Silivrikapı'daki Seyyid Nizam Dergâhı zâkirbaşılığma getirildi. 25 Ocak 1935 tarihinde vefat etti ve dergâhın karşısındaki mezarlıkta Hacı Nâfiz Bey'in kabrinin yanına defnedildi. Vefatıyla ilgili olarak Mehmet Suphi Ezgi'nin verdiği 1938 tarihi yanlıştır.

Devrinde mahfuzatının çokluğu ve başanlı musiki hocalığı ile tanınan Fehmi Efendi asıl haklı şöhretini zâkirbaşılıkla yapmış, ayrıca bestelediği dinî ve din dışı eserlerle de zamanın mûsikişinasları arasında yer almıştır. Bu sahada bilhassa Durakçı Hacı Nâfiz Bey'den faydalandığı bilinmektedir. Ondan 500 kadar ilâhi ve birçok duraktan başka Nâyî Osman Dede'nin mi‘raciyyesini de meşkettiği söylenir.

Suphi Ezgi neşrettiği durakların tamamına yakın kısmını, hocalık konusundaki gayret ve titizliği mûsiki çevrelerince daima takdirle karşılanan Fehmi Efendi'den aldığını ifade eder. Yetiştirdiği talebeler arasında Abdülkadir Töre, Zeki Çağlarman ve zâkirbaşı Ali Gerçek gibi mûsikişinaslar bilhassa zikredilmelidir. Fehmi Efendi'nin mûsiki eserlerinden beste, semâi, şarkı, durak ve ilâhi formlarındaki toplam on sekiz adedinin listesini Yılmaz Öztuna kaydetmektedir (BTMA, I, 287).

BİBLİYOGRAFYA

Ergun, Antoloji, II, 661-662; Suphi Ezgi, Türk Musikisi Klâsiklerinden Temcit-Na't-Salat-Durak, İstanbul 1945, s. 3, 40-41; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 181-182; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi-Derleme, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayınlan), II, 38, 63, 142; Töre, İlâhîler, VII, 48-49; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 1; R. Ekrem Koçu, "Fehmi Efendi (Cerrah)", İst. A, X, 5606; Öztuna, BTMA, I, 287.

Nuri Özcan

FEHMİ ETHEM KARATAY

(bk. KARATAY, Fehmi Ethem).

FEHMÎ el-MÜDERRİS

(bk. BAĞDATLI MEHMED FEHMÎ).

FEHMİ PAŞA, Hasan

(bk. HASAN FEHMİ PAŞA).

FEHRESE

الفهرسة

Âlimlerin, hocaları ile onlardan okudukları kitapların adını alfabetik olarak kaydettikleri eserlerin ortak adı.

Farsça'dan Arapça'ya geçen fehrese kelimesi fihrist şeklinde de kullanılmakla beraber Arapça'ya uygun olan biçimi fihris'tir (çoğulu fehâris). Fehrese, "tanınmış bir âlimin hocaları ile onlardan okuduğu kitapların adlarını yazdığı eser" anlamında daha çok Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te kullanılmıştır. Bu ülkelerde fehrese karşılığı olarak Farsça bernâmec ile (çoğulu berâmic) Arapça mu'cem (çoğulu meâcim) kelimelerinin kullanıldığı da görülmektedir. Doğu İslâm dünyasında ise bu kitap türü sebet, meşyeha (meşîha) ve mu'cem terimleriyle karşılanmıştır. Endülüs'te bu nevi eserleri en çok muhaddisler veya hadis yönü ağır basan âlimlerle fakihler ve dilciler kaleme almışlardır. Fehrese müellifleri, hangi hocalardan kimin hangi kitaplarını nerede ve ne zaman okuduklarını kıraat silsilesiyle birlikte zikretmişlerdir.

İlimlere göre tertip edilen fehreselere genellikle Kur'an ilimleriyle başlanmakta, daha sonra hadis ilimleri, siyer, ensâb, fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, lugat gramer, edebiyat ve şiire dair kitaplar sıralanmaktadır. Bu türün en ünlü eserlerinden biri olan İbn Hayr el-İşbîlî'nin (ö. 575/1179) Fehrese'si (bk. Bibl.) incelendiğinde onun Kur'an ilimlerine dair 131, hadis İlimlerine dair 291, diğer ilimlerde de 330 kitabı okuduğu anlaşılmakta ve bu eserleri hocalarından hangi tahammül* yoluyla aldığı görülmektedir.

Hocaların adlarına göre düzenlenen fehreselerde her hocadan okunan kitapları bir arada görme imkânı bulunmakla beraber aynı kitabın çeşitli hocalardan okunması halinde tekrar kaçınılmaz olmaktadır. Bunların bir kısmında alfabetik tertip, bir kısmında ise ilk hocadan son hocaya doğru sıralama veya daha başka yollar tercih edilmiştir. İbn Atıyye el-Endelüsî'nin (ö. 541/1147 [?]) Fihris'i ile (bk. Bibl.) Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed er-Ruaynî'nin Bernâmec'i (bk. Bibl.) bu türün belli başlı

kitaplarıdır.

İki metodu birleştirmek suretiyle yazılan eserlerde önce hocaların biyografilerine yer verilmekte, ardından da okunan kitaplar zikredilmektedir. Genelde

konularına göre sıralanan kitaplar kaydedilirken âlî isnadla alınan rivayetler bilhassa belirtilmekte, aynı kitap birden çok hocadan okunmuşsa bunların isimlerine de yer verilmektedir. Ebû Abdullah Muhammed b. Câbir el-Vâdîâşî'nin (ö. 749/1348) Bernâmec'i (bk. bibl.) bu türün en tanınmış örneklerinden biridir. İbn Hacer el-Askalânî, hocalarından okuduğu ilimlere göre el-Mu ʿ cemü'l-müfehres (Murad Molla Ktp., nr. 609, müellif hattıyla 218 varak), 730 hocasının adlarına göre de önce Muhammedler'den başlamak üzere el-Mecmaʿ u'l-mü ʾesses adlı eserlerini kaleme almıştır. Bu kıymetli çalışmalar Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî'nin titiz neşriyle ve el-Mecmaʿ u'l-mü ʾesses li'l-Muʿ cemi'l-müfehres adıyla üç cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1413-1415/1992-1994). İlk bakışta fehrese gibi görünmekle beraber şiir, hikâye, fıkra, dua gibi çeşitli unsurları toplaması sebebiyle fehrese olmaktan çıkan çalışmalar da vardır.

Bazı âlimlerin tahsil için yaptıkları seyahatler esnasında karşılaştıkları hocalarla onlardan okudukları kitaplardan veya görüştükleri edip ve şairlerle onların meclislerinde yapılan sohbetlerden bahseden "rihle"lere "errahalâtü'l-fehresiyye" adı verilmektedir. İbn Rüşeyd'in (ö. 721/1321) Mil ʾü'l-ʿ aybe bimâ cü-miʿ a bi-tûli'l-ġaybe fi'l-vicheti'l-vecîhe ile'l-Haremeyn Mekke ve Taybe'si ile (nşr. Muhammed Habîb b. Hoca, Beyrut 1408/1988) Makkarî'nin Ravżatü'l-âsi'l-ʿ âtırati'l-enfâs fî ẕikri men lekītühû min aʿ lâmi'l-ḥaḍırateyn Merâkeş ve Fâs (Rabat 1983) adlı eserleri bu türün tanınmış örnekleridir.

Fehrese, bernâmec, sebet, meşyeha ve daha çok da muʻcem adlarıyla anılan eserlerden fehreselere misal olarak Abdülhay el-Kettânî'nin Fihrisü'l-fehâris ve'l-es̱bât ve muʿ cemü'l-meʿ âcim ve'l-meşyeḫât ve'l-müselselât'ı zikredilebilir (I-III, Beyrut 1402/1982, 2. bs.). Ayrıca İbn Hayr el-İşbîlî'nin, bir kısmının adı değişik olmakla beraber hepsini fehrese diye kaydettiği ve tamamını bizzat okuyup rivayet ettiğini belirttiği yetmiş dört fehreseye de (İbn Hayr, Fehrese, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, II, 557-571) burada işaret etmek

gerekir. Bernâmeclere örnek olarak Kāsım b. Yûsuf et-Tücîbî'nin (ö 730/1330) Bernâmec'i ile (nşr. Abdülhafîz Mansûr, Tunus 1981) Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Mücârî'nin Bernâmec'i (bk. bibl.; diğer bernâmecler için bk. Abdulhay el-Kettânî, III, 258-259); sebetler için Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Belevî el-Vâdîâşî'nin (ö. 938/1532) Ṡebet'i ile (nşr. Abdullah el-Amrânî, Rabat-Beyrut 1403/1983) İbn Fakīh Fussa (Fıssa) diye bilinen Abdülbâkī b. Abdülbâkī el-Hanbelî'nin Ravżu ehli'l-cenne fî âs̱âri ehli's-sünne olarak da anılan (Abdülhay el-Kettânî, I, 450-451, Ziriklî, III, 272) S̱ebet'i (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 37; diğer sebetler için bk. Abdülhay el-Kettânî, III, 274-280); meşyehalar için Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Meşyeẖa'sı ile (nşr. Muhammed Mahfuz, Beyrut 1400/1980) Bedreddin İbn Cemâa'nın Meşyeẖa'sı (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. āAbdülkdir, I-II, Beyrut 1408/1988; diğer meşyehalar için bk. Abdülhay el-Kettânî, III, 344-348; Kettânî, s. 289-313) zikredilebilir.

Mu'cem terimi Endülüs'te doğu İslâm ülkelerinden biraz daha farklı mânada, "bir âlimin tanınmış bir hocasını veya hocalarını yahut hocasının talebelerini alfabetik olarak kaydettiği kitap" anlamında kullanılmıştır. İbnü'l-Ebbâr'ın, hocası Ebû Ali es-Sadefî'nin 315 talebesi hakkında bilgi verdiği el-Muʿcem fî aṣḥâbi'l-Ḳāḍî eṣ-Ṣadefî adlı eseri (nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire-Beyrut 1410/1989) bu türün örneklerindendir. Zehebî, doğu İslâm ülkelerinde fehrese karşılığında kullanılan bu türde üç ayrı telif ortaya koymuştur. Onun, kendileriyle çocukluğunda veya daha sonra görüştüğü yahut görüşmediği halde icâzet aldığı 1043 hocasına dair el-Muʿcemü'l-kebîr diye de anılan Muʿcemü'ş-şüyûẖ'u ile (nşr. Muhammed Ceyb el-Heyle, I-II, Tâif 1988; nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî [es-Süveyfîl], Beyrut 1410/1990) 393 muhaddis hocasını bir araya getirdiği Muʿcemü muḥaddis̱i'ẕ-Ẕehebî (nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî) ve el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr (el-latîf) (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 12) adlı eserleri mu'cem isminin doğu İslâm ülkelerindeki yaygınlığı hakkında bir fikir verebilir (Diğer mu'cemler için bk. Abdulhay el-Kettânî, III, 349-352; Kettânî, s. 282-289).

Fehrese vb. isimlerle anılmadığı halde bu türün en tanınmış eserlerinden olan Kādî İyâz'ın el-Ġunye'si ile (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr, Beyrut 1402, 1982), meşhur bir âlimin hocalarını kaydetmek maksadıyla daha sonraki dönemlerde yapılan çalışmaları da bu arada anmak gerekir. İbn Halfûn el-

Endelüsî'nin (ö. 636/1239) Esmâ ͗ü şüyûḫi'l-İmâm Mâlik b. Enes (nşr. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb, Zâhir, ts. [Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye]), el-Muʿlim bi esmâʿi şüyûḫi'l-Buḫârî ve Müslim, Şüyûḫu Ebî Dâvûd es-Sicistânî ve Şüyûḥu Ebî ʿÎsâ etTirmiẕî (Ziriklî, VI, 36) adlı eserleriyle Radıyyüddin es-Sâgānî'nin (ö. 650-1252) Esmâʿü şüyûḫi'l-Buḫârî'si (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 68) bu çalışmalardan bazılarıdır.

Fehrese yazarları, bizzat görüşüp kendilerinden faydalandıkları kişilerin güvenilirlik dereceleri ve ilmî kapasiteleri

hakkında bilgi vermek suretiyle hadis ilmine, tabakat kitaplarına girmeyen pek çok kişiyi ve bunların eserlerini tanıttıkları için de biyografik ve bibliyografik çalışmalara önemli derecede hizmet etmişlerdir. Fehreseler yazıldıkları dönemlerin sosyal ve kültürel tarihi, ilimler tarihi, eğitim öğretim tarihi ve metotları hakkında değerli bilgiler verdikleri gibi hangi eserlerin hangi ülkelerde ne zaman okutulduğunu göstermeleri bakımından da önemlidirler. Öte yandan meselâ Kuzey Afrika ve Endülüs'te yazılan bir kitabın kimin vasıtasıyla doğu İslâm ülkelerine geçtiğinin veya doğuda yazılan bir eserin ne zaman batıda okutulmaya başlandığının bilinmesi de bu tür çalışmalar sayesinde mümkün olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "brnmc", "fhrs" md.leri; Kāmus Tercümesi, I, 704; II, 982; İbn Atıyye el-Endelüsî, Fihris (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî), Beyrut 1980; İbn Hayr, Fehrese (nşr. F. Codera - J. R. Tarrago), Kahire 1893 →(nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I-II; Mutarrizî, et-Muġrib fî tertîbi'l-muʿrib (nşr. Mahmud Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, s. 66; Ruaynî, Bernâmecü şuyûḫi'r-Ruʿaynî (nşr. İbrâhim Şebbûh), Dımaşk 1381/1962, nâşirin mukaddimesi, s. cimhâ;Vâdîâşî, Bernâmec (nşr. Muhammed Mahfûz), Beyrut 1400/1980, nâşirin mukaddimesi, s. 23-25; a.e. (nşr. M. Habîb Heyle), Mekke 1981; Mücârî, Bernâmec (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân), Beyrut 1982, nâşirin

mukaddimesi, s. 58-69; Muhammed b. Abdülbâkî el-Hanbelî, Meşyeḫatü Ebi'l-Mevâhib el-Hanbelî (nşr. M. Mutî' el-Hâfız) Beyrut 1410/1990, nâşirin mukaddimesi, s. 25-29; İbn Osman el-Miknâsî, el-Iksîr fî ftkâki'l-esir (nşr. Muhammed el-Fâsî), Rabat 1965, nâşirin mukaddimesi, s. zâl; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 67-71, 450-451; III, 258-259, 274-280, 322-328, 344-352; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 272; VI, 36; Şâkir Mahmûd Abdülmun'im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî ve dirâsetü müṣannefâtih, Bağdad 1978, s. 467-475; Ahmed M. Nûrseyf, ʿİnâyetü'l-muḥaddiṡîn bitevṡîkı'l-merviyyât, Dımaşk 1407/1987, s. 29-31; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 282-313; Abdülazîz el-Ehvânî, "Kütübü berâmici'l-ʿulemâʾ fi'l-Endelüs", MMMA (Kahire), I/1 (1955), s. 91-120; Ch. Pellat, "Fahrasa", El2 (Fr.), II, 762.

M. Yaşar Kandemir

FEK

الفكّ

Bazı hukukî bağ ve yükümlülüklerin kaldırılması anlamında İslâm hukuku terimi.

Arapça'da "bir şeyi yapışık ve bitişik olduğu yerden ayırmak, koparmak, kurtarmak, bir bağı çözmek" gibi anlamlara gelen fek İslâm hukukunda kölenin âzat edilmesini, esirin salıverilmesini, rehin, hacir ve haciz gibi hukukî bir bağ ve kaydın kaldırılmasını ifade eder.

Kur'ân-ı Kerîm'in sadece bir âyetinde, "boyunduruk altındaki insanları kurtarmak" anlamında "fekkü rakabe" (el-Beled 90/13) şeklinde yer alan bu kelime ile ilk planda köle âzat etme veya bu yönde maddî harcama yapmanın kastedildiğine, geniş anlamda ise ağır borç ve yük altında bulunan kimsenin bu yükünün kaldırılması veya hafifletilmesine işaret edildiği söylenebilir. Hadislerde kelime kişinin kölelikten, esaretten, dünyevî sıkıntılardan, uhrevî azaptan kurtulması gibi mânalarda kullanılır (k. Wensinck, el-Muʿcem, "fkk" md.).

Kölelerin hürriyete kavuşmasının en tabii yolu, efendilerinin tek taraflı irade beyanı ile onları âzat etmeleridir. "İhtiyarî âzat" denilen bu yol Kur'an'da (bk. el-Bakara 2/177; el-Beled 90/11-13) ve hadislerde (meselâ bk. Buhârî, "Keffârât", 6; Müslim, "ʿItḳ", 23) devamlı olarak teşvik edilmiş, devlet gelirlerinin belli bir kısmının köle âzadına ayrılması istenmiş (bk. et-Tevbe 9/60), ayrıca kölelerin sözleşme veya vasiyet yoluyla hürriyete kavuşturulması öğütlenmiştir. Öte yandan hataen adam öldürmenin cezası, yemin ve zıhâr* gibi davranışların kefareti olarak da köle âzat etme mecburiyeti getirilmiş, böylece tedrîcî şekilde köleliğin asgarîye indirilmesini ve ortadan kaldırılmasını hedefleyen bir dizi yeni usul ve tedbir getirilmiştir (bk. KÖLE).

Düşman eline düşmüş müslüman esirlerin mübâdele suretiyle, fidye karşılığı veya karşılıksız olarak salıverilmesini temin etmek de fek kavramı

içinde mütalaa edilmektedir. Bu husus, boyunduruk altındaki kimselerin kurtarılmasını (fekk-i rakabe) teşvik eden âyetin (el-Beled 90/13; krş. et-Tevbe 9/60) dolaylı olarak kapsamına girdiği gibi hadislerde de (Buhârî, "Cihâd", 171) teşvik ve emredilmiştir. Müslümanların elinde bulunan düşmana ait esirlerin serbest bırakılması veya iadesi ise kamu düzen ve yararını yakından ilgilendirdiği için kanun koyucunun ve devlet yöneticilerinin yetkisinde olan ve devletlerarası teamül ve antlaşmalara göre belirlenmesi gereken bir konu olarak görülür.

İslâm hukukunda rehnin çözülmesi ve rehin verilen malın alacaklıdan kurtarılması da çok defa fek terimiyle ifade edilir (Mecelle, md. 729, 735). Bu ise rehinle teminat altına alınan borcun alacaklıya veya onun hukukî temsilcisine ödenmesi, borcun alacaklı tarafından bağışlanması veya borçlunun ibrâ edilmesi, alacağın temliki gibi yollarla mümkün olur. Rehin akdi sadece borçlu tarafı bağlayıcı bir akid olduğundan rehin alan alacaklının tek taraflı irade beyanı veya tarafların karşılıklı anlaşması ile de rehin akdi feshedilebilir (k. REHİN).

Hacrin ve haczin fekki konusuna İslâm hukukunda hacir, borçlunun hacri ve malının satılması başlıkları altında temas edilir. Kişinin tasarruf ehliyetinin kısıtlanması demek olan hacre yol açan sebeplerin ortadan kalkması halinde ve genelde mahkeme kararıyla hacrin kalkmasına hükmedilir (Mecelle, md. 942, 997). Para borcunu ödemeyen borçluya karşı uygulanması gereken yaptırımlardan biri de borcunu karşılayacak değerde olan malları üzerinde onun tasarruf yetkisini kaldırma ve bu malları paraya çevirerek alacaklıya ödemede bulunma usulü demek olan haciz işlemidir. Haczin fekki, para ve teminat borcu için haczedilen bir mal üzerindeki haczin kaldırılması demektir. Bu da borcun ödenmesi, haczin başka bir mal üzerine nakli veya haciz için kanunî bir engelin ortaya çıkması sebebiyle verilecek mahkeme kararı gibi usullerle gerçekleşir (bk. HACİR; HACİZ).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “fkk” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “fkk” md.; Buhârî, “Keffârât”, 6, “Cihâd”, 171; Müslim, “ʿItk”, 23; Cessâs, Aḥkâmü’l-Kurʾân (Kamhâvî), V, 372; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, III, 465-466; İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Kurʾân, Kahire 1974, IV, 1939; Mecelle, md., 716-742, 942, 997; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, II, 307-312, 324-325; III, 6-7, 87-88; Karaman, İslâm Hukuku, III, 158-159; Bilmen, Kamus2, VII, 5, 25-56, 267-280; Fahrettin Atar, İslâm İcra ve İflâs Hukuku, İstanbul 1990, s. 145-206; Pakalın, I, 596.

Ali Bardakoğlu

FEKETE, Lajos

(1891-1969)

Macar tarihçisi, arşivci ve Türkolog.

Macaristan'ın Tardosbánya kasabasında doğdu. Budapeşte Pázmany Péter Üniversitesi'nin tarih ve Latin filolojisi bölümlerini bitirdi; 1914 yılında A vármegyei tisztikar a XVI-XVII. században (XVI-XVII. yüzyıllarda il idaresi görevlileri) başlıklı teziyle doktor unvanı aldı. I. Dünya Savaşı çıktığında subay olarak doğu cephesine sevkedildi ve Ruslar'a esir düşüp Sibirya'da Krasnoyarsk yakınındaki bir kampa gönderildi. Burada tutsak Osmanlı

subaylarıyla tanıştı ve onlardan Türkçe öğrenmeye başladı. 1920'de ülkesine döndükten sonra Macar Millî Ar-şivi'nde görevlendirildi ve kısa zamanda Osmanlı diplomatiği ve paleografyası alanlarında uzmanlaştı. Arşivcilik sahasındaki bilgilerinin Türk makamlarının dikkatini çekmesi üzerine İstanbul'a davet edilerek 1936-1937 yıllarında, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yapılan tasnif çalışmalarının öncekilerden daha sağlam temellere dayandırılması için fikirlerinden faydalanıldı ve tavsiye ettiği provenance sistemine göre (arşiv malzemelerinin işlem gördükleri tarihlerdeki aslî düzen içerisinde aynen korunması) küçük bir örnek tasnif gerçekleştirildi. 1956 Haziran ayında başlatılan kataloglama faaliyeti halen bu usulle yapılmaktadır.

Fekete 1937'de Macar Bilimler Akademisi'nin muhabir üyeliğine, 1961'de de tam üyeliğine seçildi. 1939'da Budapeşte Üniversitesi Felsefe-Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü'nde ders vermeye başladı; 1952'de ordinaryüs profesör oldu. 1956 yılında Kossuth ödülüne lâyık görüldü ve arkasından da kendisine Türk Tarih Kurumu tarafından şeref üyeliği pâyesi verildi. 1966'da emekliye ayrıldıktan üç yıl sonra Budapeşte'de öldü ve vasiyeti üzerine Jászbereny şehrinde toprağa verildi.

Eserleri. Başlıca çalışmaları paleografya alanında olup bunların en önemlisi

Macarca da basılmış olan Einführung in die osmanisch-türkîsche Diplomatik der türkischen Botmäßigkeit in Ungarn (Budapest 1926) adlı eserdir. Bu kitap, Kraelitz'in daha önce aynı konuda yayımladığı eserden çok daha geniş kapsamlıdır ve şimdiye kadar aşılamadığı gibi daha sonra bu alanda yapılan çalışmalara da genellikle örnek teşkil etmiştir. Die Siyāqat-Schrift in der türkischen Finanzverwaltung (Budapest 1955) adlı iki ciltlik eseri de sunulan belgelerin çeşitliliği, okumalardaki maharet ve ilmî açıklamalardaki derinlik bakımından benzerlerinin en iyisidir. Einführung in die persische Paläographie adlı kitabı (Budapest 1977) ölümünden sonra tamamlanmışsa da asıl transkripsiyon kısmı kendi ürünüdür.

Arşivci olarak da ilim âlemine büyük hizmetlerde bulunan Fekete'nin bu konudaki en önemli faaliyeti, Osmanlılar'ın Budin Defterhânesi'nde bulunan ve daha sonra çeşitli ülkelerin koleksiyonlarına dağılan malzemeyi mikrofilm ve fotokopi halinde tekrar birleştirmesidir. Bu amaçla pek çok arşiv ve kütüphanede araştırma yapmış, bunlardan Venedik, Berlin, Dresden ve İstanbul'daki tesbitlerini geniş makalelerde özetlemiş, ayrıca birçok yazısıyla da Macaristan'da muhafaza edilen Türk belgelerini tanıtmıştır. Bu alanda ortaya koyduğu en önemli eser Türkische Schriften aus dem Archive des Palatins Nikolaus Esterházy, 1606-1645 (Budapest 1932) adını taşıyan kitabıdır. Kitapta, XVII. yüzyılın başta gelen Macar asilzade ailelerinden Esterházyler'in eline geçen Osmanlı belgelerinden en dikkate değer olanların transkripsiyonu ve Almanca çevirileri verilmekte, geri kalanları da özetlenmektedir.

Fekete, arşivlerdeki ekonomik ve demografik belgelerin de düzenli neşrine öncülük yapmıştır. Bütün Osmanlı arşivlerinde benzerine pek rastlanmayan Vác şehrine ait bir kadastro defterini değerlendirerek A törökkori Vác egy XVI. századi összeírás alapján adıyla küçük bir kitap halinde yayımladı (Budapest 1942). Bir yıl sonra ilk ilmî tahrir defteri neşrini gerçekleştirdi ve Estergon sancağının 1570 yılına ait mufassal defterini ilim âlemine sundu. Az Esztergomi szandzsák 1570. évi adóösszeírása (Budapest 1943) adını taşıyan bu kitap Türkiye'de de büyük yankı uyandırdı. Bu tür çalışmalara hayatının son yıllarında tekrar döndü ve Hatvan sancağının ilk mufassal defterini de A Hatvani szandzsák 1550. évi adóösszeírása adıyla yayımladı (Lászberény 1968). Gy. Káldy-Nagy ile birlikte, Budin mukātaalarının günlük gümrük gelirlerini içeren 1550-1580 yıllarına ait kayıtları

Rechnungsbücher türkischer Finanzstellen in Buda (Ofen), 1550-1580 adıyla iki cilt halinde (transkripsiyon ve Macarca tercüme) hazırladı (Budapest 1962). Bu eserle, üzerinde pek durulmayan fakat aslında birinci derecede önem taşıyan bir defter türünü ilim dünyasına tanıtmış oldu.

Fekete'nin bir tarihçi olarak ortaya koyduğu eserlerin en önemlisi, Macar başşehri ve Türk beylerbeyiliği merkezi Buda ile (Ofen, Budin) daha sonra onunla birleşen Pest'in meydana getirdiği Budapeşte'nin zengin Osmanlı arşiv malzemesine dayanan o dönemdeki renkli tasviridir (Budapest a törökkorban, Budapest 1944; İngilizce muhtasarı Buda and Pest under Turkish Rule [Studia Turco-Hungarica III], Budapest 1973). Fekete bunlardan başka Kânûnî Sultan Süleyman'ın hayatı hakkında kısa fakat dikkate değer bir kitap hazırlamıştır (Szülejmán Szultán [Sultan Süleyman], Budapest 1967).

BİBLİYOGRAFYA

V. Stojanow, Die Entstehung und Entwicklung der osmanisch-türkischen Paläographie und Diplomatik mit einer Bibliographie (Islamkundliche Untersuchungen, Band 76), Berlin 1983, s. 53-71, 112-117; Macar Asıllı Türk Tarihçisi eğ Arşivist Lajos Fekete'nin Arşivciliğimizdeki Yeri (haz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü), Ankara 1994; K. Czeglédy, "Prof. L. Fekete", AOH, XIII/1 (1961), s. 3-8; G. Bayerle, "Lajos Fekete, 1891-1969", Ar. Ott., I (1969), s. 303-316; Ligeti v.dğr., "Búcsú Fekete Lajostól", A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv-es Irodalomtudamányi Osztályának Közleményei, XXVI, Budapest 1969, s. 415-419; L. Ligeti, "Prof. L. Fekete, 1891-1969", AOH, XXII (1969), s. 379-381; P. Mijatev, "Lajos (Ludwig) Fekete (1891-1969)", EB, VIII (1969), s. 144-146; K. Hegyi, "Fekete Lajos (1891-1969)", Levétári Közlemények, XLI, Budapest 1970, s. 387-388; Gy. Káldy-Nagy, "Lajos Fekete (1891-1969)", Açta Linguistica Hungarica, XX, Budapest 1970, s. 407-410; C. Heywood, "Three Letters of Lajos Fekete on the Geography of Ottoman Hungary", AOH, XLVI/2-3 (1992-93), s. 257-275.

Géza Dávid

FELÂH

الفلاح

Dünya ve âhiret mutluluğu anlamında bir terim.

Arapça’da “yarmak, tarlayı sürmek” mânasına gelen felh kökünden türeyen felâh zafer, necat, halâs ve fevz kelimeleriyle eş anlamlı kabul edilir. Sözlükte “arzu edilen şeyleri elde etme, istenmeyen şeylerden kurtulma, hayır, nimet, refah ve saadet içinde bulunma” gibi mânalar taşır. Felâh bir terim olarak, kişinin dini ve ahlâkî yükümlülüklerini yerine getirmesinin sonucunda dünyada elde edeceği başarı ve mutlulukla âhirette ulaşacağı ebedî kurtuluş ve saadeti ifade eder. İnsanın böyle bir sonuca ulaşabilmesinin, karşısına çıkan bütün engelleri aşması şartına bağlı olduğu dikkate alınırsa felâhın sözlük anlamı ile terim anlamı arasındaki bağlantı anlaşılır.

Râgıb el-İsfahânî felâhı dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra birincisini dünya hayatını güzelleştiren uzun ömür, zenginlik, şeref ve bunların kazandırdığı mutluluk olarak yorumlamış, uhrevî saadeti de şu dört şeyle özetlemiştir: Ölümsüz bir ömür, hiçbir ihtiyaç unsuru taşımayan zenginlik, zillet şaibesinden arınmış bir şeref ve cehil karanlıklarından kurtulmuş bir ilim (el-Müfredât, “flḥ” md.).

Orucun gün boyu rahat bir şekilde tutulmasını sağladığı için sahur yemeğine (Müsned, IV, 272; İbnü’l-Esîr, III, 469), ayrıca ezan ve kāmette geçtiği üzere hayrın bekāsına ve ebedî kurtuluşa vesile olması dolayısıyla cemaatle kılınan namaza da felâh denmiştir (Müslim, “Ṣalât” 6, 12; Tirmizî, “Ṣalât”, 149; Nesâî, “Ez̠ân” 3, 5). Kelimenin sadece günlük başarıyı (Tâhâ 20/64) ve kişinin tedavi sonrasında hastalıktan iyileşmesini (Müsned, IV, 427, 430; Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 7) ifade eden bazı kullanımlarına da rastlanmaktadır.

Felâhtan türetilen ve “felâha ulaşan, ebedî saadete eren” anlamına gelen müflih kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de çoğul şekliyle (müflihûn) bir övgü

ifadesi olarak sadece müminler hakkında kullanılmaktadır. Kur'ân terminolojisinde genellikle, âhiret hayatında cehennemden kurtulup cennete girmeyi ve Allah'ın rızâsını elde etmeyi ifade eden felâh (el-Mü'minûn 23/1; el-Mücâdile 58/22), dünya hayatını gayba iman edip namaz kılmak, kendilerine ihsan edilen nimetlerden başkalarını da faydalandırmak, peygamberlere gönderilen kitaplara ve âhiret gününe kesinlikle inanmak suretiyle geçirenlere (el-Bakara 2/2-5), insanları hayra çağırıp iyiliği tavsiye eden ve kötülüklerden alıkoyanlara, faiz yemeyenlere (Âl-i İmrân 3/104, 130), içki, kumar, şirk, fal ve ezlâm* gibi şeytanî tuzaklardan uzak duranlara (el-Mâide 5/90), zulüm ve haksızlığı irtikâp etmekten kaçınanlara (el-En'âm 6/21, 135; Yûsuf 12/23), mallan ve canlarıyla Allah yolunda dhad edenlere (et-Tevbe 9/88), Allah'a karşı kulluk görevlerini yerine getirip hayırlı işler yapanlara (el-Hac 22/77), namazlarını huşu ile ve devamlı şekilde kılan, boş sözlerden kaçınıp faydasız işlerle meşgul olmayan, ırz ve namuslarını koruyan, emanete riayet edip ahde vefa gösterenlere (el-Mü'minûn 23/1-10), Allah'ın emirlerine uygun hareket etmeye çalışan ve işlediği günahlardan dolayı tövbe eden kadın ve erkek müminlere (en-Nûr 24/31), kendilerini küfür ve mâsiyet gibi manevî kötülüklerden arındırmış olanlara (el-A'lâ 87/14; eş-Şems 91/9) vaad edilmektedir.

Hadislerde felâh genellikle "Allah'ın affına ve afiyete mazhar olma, O'nun rızâsını elde etme" şeklinde tanımlanmış (Müsned, I, 257; III, 127); Allah'ın birliğine inanıp şirkten uzak duran (a.g.e.; III, 492; IV, 341), Hz. Peygamber'in yolundan giden (a.g.e., II, 188) ve fitneden uzak kalabilen (a.g.e., II, 441) müminlerin felâha erecekleri müjdelenmiştir.

İslâmiyet samimi bir imana sahip olunması yanında inanılan her güzel ve faydalı işin hayata geçirilmesine de önem vermekte, dünya ve âhiret saadetinin iman ve iyi davranış (amel-i sâlih) uyumuna bağlı olduğunu kabul etmektedir. Hatta bu bütünlüğün gerekliliğini, ameli imanın bir parçası (cüzü) sayacak kadar ileri götüren mezhepler de olmuştur. Dinin ve dindar olmanın amacı samimi bir imanla birlikte ibadet şekilleri, ahlâk kuralları ve insanlar arası münasebetlere dair dinin sunduğu pratikleri uygulamak suretiyle fert ve toplum hayatının huzurunu sağlamak ve ebedî hayatın mutluluğuna ulaşmaktır. Ancak mutlak kemalin ve bütün erdemlerin kazanılması uygulamada imkânsız denecek kadar zor

olduğundan samimi iman sahiplerinin dinin pratikleri alanındaki eksiklerini zamanla tamamlayacakları beklenir. Bunlan tamamlamadan âhirete intikal eden müminler ise ya ilâhî affa mazhar olduktan veya bir süre ceza gördükten sonra ebedî saadete lâyık olurlar.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “flḥ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “flḥ” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, “felaḥ” md.; Kāmus Tercümesi, II, 943-944; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “flḥ” md.; Müsned, I, 162, 257; II, 168, 169, 173, 188, 441; III, 127, 492, 496; IV, 272, 341, 427, 430, 435; Müslim, “Ṣalât”, 6, 12; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 5; Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 7; Tirmizî, “Daʿavât”, 84, “Ṣalât”, 149; Nesâî, “Ezan”, 3, 5; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), I, 82-83; XII, 2, 5; XVIII, 135; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳur’ân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 4b, 487a, 888a; Zemahşerî, et-Keşşâf (Kahire), I, 146, 149; III, 25; IV, 259; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, III, 469-470; Fahreddin er-Râzî, Mefâtiḥu’l-ġayb, II, 34-35; XXIII, 82; XXXI, 193; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 182; XII, 102, 108; XX, 77; İbn Kesîr, Tefsîru’l-Ḳur’ân, I, 44-45; III, 237-239; Reşîd Rızâ, Tefsirü’l-menâr, I, 136-137; Jean-Yves L’Hopital, “Remarques sur l’emploi du terme falâḥ dans l’appel à la prière et sa lecture à la lumière des langues sémitigues anciennes”, St. I, LXX1 (1990), s. 11-27.

Adil Bebek

FELAK SÛRESİ

سورة الفلق

Kur’ân-ı Kerîm’in 113. sûresi.

Adını ilk âyette geçen felak kelimesinden alır. Beş âyet olup fasıla*sı (ب‘ د‘ ق) harfleridir. Nâs sûresiyle birlikte “muavvizeteyn”, İhlâs ve Nâs sûreleriyle birlikte “muavvizât” adını alırlar.

Felak ve Nâs sûrelerinin beraber nâzil olduğu konusunda ittifak varsa da Mekkî mi Medenî mi oldukları hususu ihtilâflıdır. Hasan-ı Basrî, Atâ, İkrime ve Câbir b. Zeyd’e göre bu iki sûre Mekkî, Abdullah b. Zübeyr ve Katâde’ye göre ise Medenî’dir. Sûrelerin Medenî olduğunu söyleyenlerin delillerinden biri, Medine’de bir yahudi tarafından Hz. Peygamber’e büyü yapılması üzerine muavvizeteynin indiği yolunda rivayet edilen hadistir (Süyûtî, ed-Dürrü’l-menṡur, VIII, 687-688; Şevkânî, V, 519). Âlûsî bu rivayete dayanarak sûrenin Mekkî olduğunu söyleyenlere itibar edilemeyeceğini ileri sürer (Rûḥu’l-meʿânî, XXX, 278-279). İbn Abbas’ın bir rivayete göre Mekkî, bir başka rivayete göre Medenî dediği de nakledilir (İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, IX, 270; Ebû Hayyân el-Endelüsî, VIII, 529). Ancak muavvizeteynin üslûp ve muhteva bakımından Mekkî sûrelere benzerlik gösterdiği görülür, öte yandan diğer peygamberler için olduğu gibi Hz. Peygamber hakkında da “sihirbaz, sihre yakalanmış” türünden iddiaların ileri sürülmesi, fiilen onun sihre mâruz kalmasını imkânsız kıldıktan başka Resûl-i Ekrem’e yönelik bu tür ithamları içeren ifadelerin Mekkî sûrelerde yer aldığı dikkat çekmektedir. Aslında Resûlullah’ın hayatına dair sahih rivayetlerle belgelenemeyen büyü iddiasına muavvizeteynin Medenî oluşuyla istidlâl edilmesi, delille delilin ispat edeceği konu (medlûl) arasında yer değiştirme gibi metot bakımından yanlış bir işin yapılması sonucunu doğurmaktadır. Buna göre önce Hz. Peygamber’e Medine’de büyü yapıldığının ve muavvizeteynin bu münasebetle nâzil olduğunun ispat edilmesi, sonra da bu sûrelerin Medenî özelliği taşıdığının ortaya konması gerekir. Halbuki bunların hiçbiri ilmen mümkün olmamaktadır.

Abdullah b. Mes'ûd'un, Kur'an'dan olmadıkları gerekçesiyle Felak ve Nâs sûrelerini kendi tertip ettiği mushafa almadığı rivayet edilirse de

(Müsned, V, 129, İbn Kesîr, VIII, 549-551; Süyûtî, ed-Dürrü'l-menṣûr, VIII, 683) her iki sûrenin de Kur'ân-ı Kerîm'e dahil bulunduğu hususunda icmâ vardır ve resmî mushaflarda son iki sûre olarak yer almışlardır (Geniş bilgi için bk. MUSHAF; MUAVVİZETEYN; Buhârî, "Tefsîr", 113; Kurtubî, XX, 251; Şevkânî, V, 518-519).

Sûreye felakın rabbine sığınma emriyle başlanmaktadır. Felak kelimesi etrafında çeşitli yorumlar yapmak mümkündür (bk. Elmalılı, IX, 6367-6373). Ancak ilk âyetin bir sonraki âyetle bağlantısı hesaba katıldığı takdirde bu kelimenin, kâinatın yokluk alanından bir patlama ile ilk meydana gelişini ve yaratılışını ifade ettiğine hükmedilebilir. Çünkü ikinci âyet Allah'ın yarattığı her şeyin zararından, üçüncü âyet bastıran karanlıkların şerrinden Allah'a sığınmak gerektiğini bildirmektedir. Buradaki "bastıran karanlık" gece karanlığını, zulüm ve cehalet karanlığını, karanlık düşünceleri ve insanın içine çöken, onun iç dünyasını karartan kin, öfke, şehvet ve kıskançlık gibi şeyleri içine alan kapsamlı bir ifadedir. Dördüncü âyet, "düğümlere üfleyenlerin şerrinden" de Allah'a sığınmanın gereğini dile getirmektedir. Bu ifade, fiilen mevcut olup olmaması bir yana, varlığına inanılıp etkileri altında kalınan üfürükçülük ve büyücülük gibi ruhi etkileşimlerden başka, kötü fikirlerin ve sapık ideolojilerin tesiriyle insanların, içindeki inanç düğümlerinin çözülüp küfür ve ümitsizlik karanlıklarına düşmelerine de işaret etmektedir. Ayrıca âyetin, bir düğmeye basıp bir nükleer sistemi harekete geçirmek suretiyle doğabilecek büyük felâketlere de dolaylı bir şekilde değindiğini söylemek mümkündür. Sûrenin son âyetinde, kıskançlığı tutan hasetçinin şerrinden Allah'a sığınmanın önemine dikkat çekilmiştir.

Gerek Felak sûresinde gerekse ardından gelen Nâs sûresinde kötülüklerinden Allah'a sığınılacak şeyler bildirilirken önce tabiat kuvvetlerinden, sonra kötü insanlardan, en sonunda da gözle görülmeyen varlıklardan (cin) söz edilmektedir ki burada somuttan soyuta, sakınılması kolay olandan zor olana doğru bir sıralanış dikkat çekmekte, dolayısıyla sığınmanın önemi ve yöntemi öğretilmektedir. Hemen belirtilmelidir ki

sığınma yalnız sözle değil gelebilecek zararlara karşı mümkün olan bütün tedbirlerin alınmasıyla gerçekleşir.

Sûrenin faziletine dair Hz. Âişe'den rivayet edilen bir hadise göre Resûl-i Ekrem rahatsızlık ânında ve gece yatağına gireceği sırada İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerini okuyup avuçlarına üfler ve elleriyle bütün vücudunu sıvazlardı (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Kurʾân", 14; Ebû Dâvûd, "Edeb", 98; Tirmizî, "Daʿavât", 21). Ukbe b. Âmir'den gelen bir rivayette de Hz. Peygamber'in kendisine şöyle dediği belirtilmiştir: "Ey Ukbe! Sen 'Kul eûzü bi-rabbi'l-felak' sûresini oku; zira Allah'a bu sûreden daha sevimli gelen ve daha beliğ olan hiçbir sûre okuyamazsın; mümkün oldukça onu oku" (Müsned, IV, 149, 155: sûrenin fazileti hakkındaki diğer rivayetler için bk. İbn Kesîr, VIII, 550-553; Süyûtî, ed-Dürrü'l-menṡur, VIII, 684-688; Şevkânî, V, 518-519). Bazı tefsirlerde yer alan (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 657; Beyzâvî, II, 629) ve muavvizeteyni okuyan kimsenin sanki Allah'ın indirdiği bütün kitapları okumuş gibi olacağını ifade eden hadisin mevzû olduğu kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât, I, 239-241; Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât "flk", md.; Müsned, IV, 149, 155; V, 129; Buhârî, "Tefsir", 113, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 14; Ebû Dâvûd, "Edeb", 98; Tirmizî, "Daʿavât", 21; Hasan-ı Basrî, Tefsîr (nşr. Muhammed Abdurrahîm), Kahire 1992, II, 445-447; İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 239-241; a.mlf., Zâdü'l-mesîr, IX, 270; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ, Beyrut 1403/1983, VIII, 529; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire, IV, 655-657; Kurtubî, el-Câmiʿ, XX, 251; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VIII, 549-553; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, İstanbul 1314, II, 546-570, 629; İbn Hacer, el-Kâfi'ş-şâf (Zemahşerî, el-Keşşâf [Beyrut] içinde), IV, 657; Süyûtî, ed-Dürrü'l-menṡûr, Kahire 1314, VIII, 684-688; a.mlf. el-İtḳān (Bugā), I, 29-55; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, V, 518-519; Alûsî, Rûhu'l-meʿânî, XXX, 278-285; Elmalılı, Hak Dini, IX, 6367-6373.

Emin Işık

FELÂSİFE

(bk. FİLOZOF).

FELÂTUN BEY ile RÂKIM EFENDİ

Ahmed Midhat Efendi'nin (ö. 1912) Tanzimat'tan sonraki alafranga hayatı hicveden romanı.

Ahmed Midhat'ın hikâye olarak tanıttığı Letâif-i Rivâyât serisi dikkate alınmazsa telif ettiği otuz iki romanı arasında yayın sırasına göre beşincisidir. Rodos'ta sürgünde iken kaleme aldığı diğer kitapları gibi bu da imzasız olarak yayımlanmıştır. On bir bölümden meydana gelen roman Tanzimat devri ikilemini mizahî bir dille anlatır. Konu, esere adını veren iki gencin hemen her bakımdan zıtlıkları üzerine kurulmuştur.

Felâtun Bey alafranga yaşamaya meraklı bir babanın evinde sathî bilgilerle yetişmiş, kıyafet, tavır ve ahlâkî davranışlarına kadar Avrupalılık özentisi taşıyan hazır yiyici bir gençtir. Bir dairede memurdur, fakat işine gitmez, vaktini eğlence ve gezi yerlerinde kumarla ve kadınla geçirir. Râkım Efendi ise küçük yaşta babasını kaybetmiş, önce annesinin, onun da ölümüyle dadısının ihtimamı altında yetişmiştir. Doğu ve Batı kaynaklı diye ayırmadan her ilim alanına ilgi duyar ve eline geçen her kitabı okur. Hemen her alanda bilgi sahibidir; ayrıca Arapça, Farsça ve Fransızca bilir. Bir dairede az maaşla çalışan bir memurdur, özel ders verir, bazı yayınevlerine tercümeler yapar.

Yazar ilk iki bölümde bu gençlerin zıtlığını aileleri, çevreleri ve günlük hayatlarıyla beraber verdikten sonra romanın diğer bölümlerinin her birinde değişik vak'alarla Felâtun Bey'i cahilliği, kibri, müsrifliği, yapmacık nezaketi ve iptilâlarıyla rezaletlere sürükleyecek, gülünç durumlara düşürecek; buna karşılık Râkım Efendi'nin şahsında bilgili, tutumlu, iradeli ve vakur, biraz da Batı'nın olumlu değerlerini benimsemiş bir Osmanlı tipini yüceltecektir. Aslında roman tekniği açısından dağınık görünen bu vak'aları birbirine bağlayan ortak konu da bu zıtlıktır. Böylece Felâtun Bey İngiliz Ziklas ailesinin evinde, ada açıklarındaki kayıkla gezintide,

Kâğıthane safalarında kadınlara, genç kızlara davranışlarıyla hep bir skandala sebep olmuş, Râkım Efendi'nin ise itibarı daima yükselmiştir.

Felâtun Bey babasının ölümüyle kendisine kalan mirası tiyatrocu bir Fransız kıza yedirmiş, sonunda bir yığın borçla Ege adalarından birinin mutasarrıflığına razı olarak İstanbul'dan gitmiştir. Râkım, evvelce dost edindiği Yozefino adlı bir kadınla ilişkilerini itidalde bırakmış, Ziklaslar'ın kendisine âşık olan büyük kızına mesafeli kalmış, parayla satın aldığı ve iyi bir eğitim verdiği cariyesi Canan'la evlenerek mutlu bir sona ulaşmıştır.

Ahmed Midhat, kitabın ilk bölümünün baş tarafına romanın ikinci adı olabilecek bir başlık koymuştur: "Biraz da Bugünkü Ahvâle Bakalım". Bu ifadeden önceki romanlarının geçmiş devirlerde, bunun ise kendi döneminde geçtiğini belirtmek istemiş olmalıdır. Böylece mekân olarak İstanbul'da geçen vak'anın 1870 sonralarına ait olduğu anlaşılmaktadır.

Roman özellikle Cumhuriyet'ten sonra araştırmacıların dikkatini çekmiş ve hakkında bir hayli değerlendirme ve tenkit yazısı çıkmıştır. Bunların çoğu, Ahmed Midhat'ın yazar olarak romanın içindeki taraflı tutumunu tenkit eder ve eseri teknik açıdan kusurlu bulur. Meddah geleneğini devam ettiren bu ilk devir romanları hakkındaki tenkitler yersiz değildir. Ayrıca romanda ruh tahlillerinin olmaması da önemli bir eksikliktir. Tasvirler bile güçlü değildir. Yazarın diğer macera romancılarından ayrıldığı taraf, ikinci bölümden sonra anlatımdan çok diyaloglara ağırlık vermesidir. Bu ise Ahmed Midhat'ın o yıllarda birkaç tiyatro denemesi içinde oluşuyla açıklanabilir. Eser hakkında farklı bir değerlendirme Mehmet Kaplan'dan gelir. Kaplan estetik değer dışında yazarının samimiyeti, okuyucu ile diyalogu, kendi hayat tecrübe ve müşahedelerinin esere girmesi bakımından romanın önemine işaret eder. Felâtun Bey ile Râkım Efendi'nin Doğu ve Batı değer hükümlerini tartışmak ve Doğu'nun üstünlüğünü ortaya koymak gibi bir tezi yüklendiğinde tenkitçiler birleşirler. Ancak Berna Moran aynı açıdan bakarak bu mukayeseyi ekonomik temele dayandıran bir tez ileri sürer. Ona göre roman, Batılılaşma'nın tüketim ekonomisine kendini kaptıran müsrif Felâtun Bey'e karşılık para işlerinde dikkatli, başarılı, fakirken durumunu düzelten Râkım'ın tercihi üzerine kurulmuştur. Ahmet Hamdi Tanpınar da daha önce aynı görüşe Râkım'ı oportünist bir tip olarak suçlayarak yer vermiştir.

Felâtun Bey ile Râkım Efendi'ye edebiyat tarihimizde önemli bir yer sağlayan sebeplerden biri de Batılılaşma süreci içinde iki medeniyetin ve değişmeye başlayan Osmanlı insan tiplerinin mukayesesine dayanan romanların ilki oluşudur. Tekniği hakkında ileri sürülen bütün acemilik iddialarına rağmen Felâtun Bey, gerek Ahmed Midhat Efendi'nin diğer romanlarında gerekse Recâizâde Mahmud Ekrem, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Peyami Safa'nın çeşitli romanlarında daha da geliştirip zenginleştirerek işleyecekleri çarpık Batılılaşma meselesinin ve alafranga/dejenere kahramanların prototipidir.

Eser Ahmed Midhat'ın diğer romanlarıyla da ortak bazı özellikler taşır. Hemen hepsinde olduğu gibi bunda da olumlu karakteri temsil eden Râkım yazarın kendisiyle büyük bir benzerlik gösterir. Daha sonra yazacağı Müşâhedât (1891) romanının içinde kendisi ile Râkım arasındaki bu benzerliği sezdirir. Râkım da yazarının romanı yazdığı yaştadır, hatta aynı semtte (Tophane) doğup büyümüşlerdir. Kadınlar, özellikle de yabancı kadınlar onun kültürüne ve ağır başlılığına hayrandırlar ve ona âşık olurlar. Konuşmalarında İslâm, Osmanlı, Türk örf ve âdetlerinin savunmasını üzerine alır, tavır ve hareketlerinde de bunları temsil eder. Nihayet câriyesi Canan'ı iyi bir kültürle yetiştirip evinin hanımı yapması da Osmanlı'nın kölelik hakkındaki müsamahalı ve insanî davranışının bir delili olarak gösterilir.

1875'te basılan Felâtun Bey ile Râkım Efendi 1879'da Türkçe olarak Ermeni harfleriyle de yayımlanmıştır. Ayrıca Hasan Âli Yücel tarafından sadeleştirilerek Cumhuriyet gazetesinde Aralık 1953 - Ocak 1954 arasında tefrika edilmiştir. Sacit Erkan da eseri yeni harflere çevirmiştir (İstanbul 1966).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Nihat [Özön], Türkçe'de Roman, İstanbul 1936, s. 265-269; İsmail Habib [Sevük], Tanzimat'tan Beri Edebiyat Tarihi, İstanbul 1940, I, 238-

239; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 447-448; Şerif Mardin, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, Türkiye Coğrafya ve Sosyal Araştırmalar, İstanbul 1971, s. 420; M. Orhan Okay, Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi, Ankara 1975, tür.yer.; Fethi Naci, Türkiye’de Roman ve Toplumsal Değişme, İstanbul 1981, s. 34-39; Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1983, s. 38-47; R. P. Finn, Türk Romanı (İlk Dönem: 1872-1900) (trc. Tomris Uyar), Ankara 1984, s. 26-33; Mehmet Kaplan, “Felâtun Bey’le Râkım Efendi”, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar, İstanbul 1987, II, 93-123; Mustafa Kutlu, “Felâtun Bey ile Râkım Efendi”, TDEA, III, 178-179.

M. Orhan Okay

FELEK

الفلك

Ortaçağ İslâm kozmolojisinde yıldızları taşıdığına ve hareket ettirdiğine İnanılan şeffaf gökküre; gezegenlerin yörüngesi.

Arapça'da "kirmen ağırşağı (yün iği başı); kadın göğsü; düz arazi üzerindeki kubbe şeklinde tepe, höyük; mehter takımının çalgı aletlerinden yarım küre şeklindeki zil" gibi yuvarlak ve bombeli nesnelere verilen felek, felke ve filke adlarının aslı, Sumerce bala(g) (yuvarlak olmak; kendi etrafında dönmek) kökünden türetilen Akkadca pilakku (kirmen, iğ) kelimesidir (v. Soden, II, 863; El2 [İng.], II, 761). Felek (çoğulu eflâk) bir astronomi terimi olarak "yıldızların döndüğü yer" anlamını taşımakta, aynı zamanda denizde oluşan girdap da bu adla anılmaktadır. İslâm astronomları güneşle ay dahil yedi gezegenin hareketini açıklamak üzere iç içe geçmiş yedi saydam halka tasavvur etmişler ve her halkaya birer gezegenin

bindirildiği, felek denilen bu halkaların Allah'ın izniyle döndüğü fikrini benimsemişlerdir. Sistem, burçlar feleği ve nihayet yıldızsız Atlas feleğiyle tamamlanmaktadır (Klasik Arapça lugatlardaki çeşitli açıklamalar için bk. Lane, VI, 2443-2444). Bugünün astronomisinde "gökküre" anlamıyla kullanılan Grekçe sfaira (sphere) kelimesi de dönme mefhumunu ihtiva etmektedir ve felekle aynı semantiğe sahiptir. Müslüman gökbilimcilerinden Bîrûnî daire ve felek kelimelerinin eş anlamlı olduğunu, ancak felek kelimesinin daha ziyade hareket halindeki bir daireyi göstermek üzere küre yerine kullanıldığını belirtmiştir. Bu düşünüre göre de feleğe dönüş halindeki iğ ağırşağına benzediği için bu ad verilmiştir (El2 [İng.], II, 762).

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan, "Her biri bir felekte yüzer" (el-Enbiyâ 21/33; Yâsîn 36/40) meâlindeki âyette felek kelimesiyle gök cisimlerinin üzerinde döndüğü yer yahut yörüngeleri ifade edilmek istenmiştir. Ancak Fahreddin er-Râzî dönen her şeye Arapça'da felek dendiğini, fakat feleğin dönme olayının faili mi yoksa mahalli mi olduğunda ihtilâf bulunduğunu

söylemektedir. Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî'nin öncülüğünü yaptığı görüşe göre felek bir gök cismi değil gezegenlerin dönüş yeridir. Çoğunluk ise onun cismanî fakat şeffaf bir döner varlık olduğunu, gezegenlerin de üzerinde yer aldığı bu görünmeyen cisimle birlikte döndüğünü ileri sürmüştür. Filozofların feleğin mahiyeti hakkındaki görüşlerini ayrıntılı şekilde aktaran Râzî, sonuçta bunları mutlaka kabul etmenin gerekmediğini, alternatif fikirler üretmenin de mümkün olduğunu söyler. Öyle anlaşılıyor ki Râzî gerek feleği hareketli, yıldızları hareketsiz, gerekse yıldızları hareketli, feleği hareketsiz sayan görüşlerin ikisini de akla yakın bulmaktadır (Mefâtîhu'l-ġayb, XXII, 167-168).

Râgıb el-İsfahânî felek ve fülk (gemi) kelimeleri arasında bir ilişki görmektedir. Kök harflerinin aynı olması ikisi arasında etimolojik bir akrabalık bulunduğunu kanıtlamamakla beraber fülk kelimesinin feleğin çoğul şekillerinden birini teşkil ettiği bilinmektedir (Lane, VI, 2443-2444). Ancak İsfahânî'nin iki kelime arasında kurduğu ilişki şu şekilde açıklanabilecek olan basit bir benzerliğe dayanmaktadır: Fülk bir "binek"tir (ez-Zuhruf 43/12); felek de yıldızların "aktığı yer"dir. Felek fülk gibi olduğu için, yani yıldızların içinde "yüzdüğü" (Yâsîn 36/41) ve taşıyıcı bir bineğe benzediği için -nitekim fülke "binek" anlamı da verilmiştir (a.e., VI, 2443) bu ismi almıştır (el-Müfredât, "felek" md.). Arthur Jeffery de fülk kelimesini Akkadca'daki pilak-kudan türeyen felekle aynı kökten saymakta ve İsfahânî'nin benzetmesine dikkat çekmektedir (The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, s. 229-230). Bunun yanı sıra Kur'an'da gemi için ayrıca "akıp giden" anlamında câriye kelimesi kullanılmakta (eş-Şûrâ 42/32; el-Hâkka 69/11), bunun çoğulu olan cevâr da aynı şekilde gök cisimleri anlamına gelmektedir (et-Tekvîr 81/16). Dolayısıyla, "Bütün gezegenler bir felekte yüzer" (Yâsîn 36/41) meâlindeki âyeti bu benzetmelerin ışığında, "Sanki bir gemide imiş gibi onun yüzmesiyle yüzerler", "Bir gemi gibi yüzerler" veya "aynı galakside yüzerler" şeklinde yorumlamak mümkündür. İzlerine bugünkü "uzay gemisi, hava limanı, astronot" (Gr. astron-nautes "yıldız gemici, yıldızlar arası gemici") gibi kelimelerde de rastlanan göklerin kozmik bir okyanus, gök cisimlerinin birer gemi gibi düşünülmesi fikri antik kozmolojilerle ilgili olmalıdır.

Felek kavramının İslâm felsefesinde, özellikle de Fârâbî'nin ortaya koyduğu sudûr teorisinde önemli bir yeri vardır. Eflâtun'un "ideal şekil"

dediği küreden meydana gelen, daima dönen, ruha sahip, dolayısıyla canlı ve akıllı olan gökler âlemiyle (Timaios, s. 38-46 [36c-40c]) Aristo'nun ay altı ve ay üstü âlemi ayırımına dayanan kozmolojisi (Kaya, s. 148-149) İslâm filozoflarını çok etkilemiştir. Aristo'ya göre ay üstü âlemindeki felekler beşinci bir unsur olan esîrden (aithera) meydana gelmiştir ve hareketleri dairevîdir. Esir, zıddı olmayan ve değişmeye uğramayan, gerek nitelik gerekse nicelik bakımından dönüşüm geçirmeyen son derece hafif bir maddedir. Bu sebeple dört unsurdan oluşan ay altı âleminin mekaniği ile esirden oluşan feleklerin mekaniği tamamen farklıdır. Arzın merkezde ve hareketsiz durduğu, feleklerin ise onun etrafında dairevî şekilde hareket ettiği âlemin şekli de küredir. Bu iki filozofun görüşlerini Yeni Eflâtuncu yorumlarla tekrar ele alan İslâm filozofları sonuçta feleklerin dönüşüyle (bk. DEVİR) ay altı âlemindeki fizikî değişmeler arasında illiyyet fikrine dayalı bir irtibat kuran bazı sistemler ortaya koydular. Ya'kūb b. İshak el-Kindî, muğlak bir ifadeyle feleği "ezelî olmayan sûret sahibi unsur" şeklinde tanımlar (Resâʾil, s. 169). Ona göre feleklerin konum ve hızları yeryüzündeki oluş ve bozuluşun yakın sebeplerini teşkil eder. Dört unsurun etkilenmesi sonucunda meydana gelen bu değişmeler iklimlerde, türlerde, ahlâk ve karakterlerde farklılığa sebep olur. Ancak ay altı ve ay üstü âlemlerini birbirine bağlayan sistem, kâinata bu düzeni koyan Allah'ın irade ve yönetiminden bağımsız değildir (a.e., s. 225-237); çünkü felekler bu yüce kudret karşısında secde halindedir ve onların secdeleri itaat anlamına gelir (a.e., s. 245).

Fârâbî ise Allah ile âlem ve göklerle yer arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalıştığı sudûr teorisinde küre yahut gök cisimleri (el-ecrâmü's-semâviyye) adıyla andığı felekleri, cisimleri yanında akıl ve ruhları da (nefs) bulunan dairevî hareket halindeki varlıklar olarak tanımlamıştır. Allah'tan sırasıyla sâdır olan on aklın kendileri hakkındaki bilgisi dokuz feleğin cisim ve ruhunun varlık kazanmasına yol açar; böylece bir felek kendine ait cisim, ruh ve akıldan meydana gelmiş olur. Feleğin hareketi daimîdir ve ayrıca başından beri sahip olduğu sûretin başka bir sûrete dönüşmesi de mümkün değildir. Felek varlığının bir cisim ve bir ruhtan meydana gelişine bakarak onu ortaya çıkaran bu cevherleri madde ve sûrete benzetmek kabilse de feleklerin madde ve sûretten teşekkül eden cisimlere göre noksanlıktan çok uzak, daha mükemmel birer varlık oldukları söylenmelidir. Onları noksanlığın en az ulaştığı varlık mertebesine yücelten, ay altı âleminin

hareket ve değişme kanunlarına tâbi olmayışlarıdır. Buna karşılık kuvve-fiil, fiil-infial, kevnfesâd,

hareketsükûn kavramlarıyla açıklanan cismanî varlıklar, noksanlığın en çok söz konusu olduğu ay altı âlemine yani aşağı varlık âlemine, dünyaya aittirler. Felekler arzın etrafında dönmek için gerekli gücü ilk feleğin dairevî hareketinden alır. Bu hareket birinden diğerine geçerek her feleğin, taşıdığı farklılığa göre değişen hızlardaki dönüşünü gerçekleştirmiş olur. Bütün bu gök cisimleri sistemini müşterek hareket halinde tutan kozmik güç, ay altı âlemindeki cisimlerin ortak cevherini teşkil eden ilk maddenin de oluşmasını sağlar. Feleklerin arza göre konumlarındaki ve hızlarındaki nisbî farklılıklar, söz konusu kozmik gücün özü itibariyle zıt özellikler (sûretler) almaya yatkın tabiatına aynen yansır ve ay altı âlemindeki değişmeleri meydana getirir. Semavî cisimlerin gösterdiği bu farklılıklardan, önce dört unsur, sonra sırasıyla madenler, bitkiler ve düşünen-düşünmeyen canlılar ortaya çıkar. Ancak feleklerdeki farklılığı özdeki zıtlıklar şeklinde yorumlamamak gerekir; bu farklılık nisbîdir ve kendini ilk maddeyi kuvve halinden fiil haline geçiren etkide zıtlık olarak gösterir. Gök cisimleri cismanî cevherin ulaşabileceği en yüksek yetkinliğe sahip bulundukları için hareketleri, büyüklükleri ve şekilleri bakımından değişmezlik gösterirler. Bu sebeple özlerinde zıtlık barındırmazlar ve başka bir dış varlığın da zıddı olmazlar; hareketleri ise hiçbir şekilde kesintiye uğramaz (es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 52-56, 62-65). Feleklerin arzdaki değişikliklerin fizikî sebeplerini teşkil etmesi ve bütün bu sebeplerin "ilk sebep"e (Allah) bağlanması fikri Fârâbî kozmolojisinin özünü oluşturur ve felek kavramı bu sistemde merkezî bir önem taşır.

Fârâbî'nin sistemini ana hatlarıyla takip eden İbn Sînâ, özellikle eş-Şifâʾ adlı eserinin tabîiyyât bölümündeki "es-Semâ ve'l-âlem" kısmında feleklerin mahiyeti üzerinde ayrıntılarıyla durmuştur. Ona göre de felekler, ay altı âlemindeki dört unsurdan meydana gelen cisimlere karşılık beşinci unsurdan meydana gelmişlerdir. Aristo'nun esir kavramına tekabül eden bu beşinci unsur, dört unsurun zıddı bile sayılmaması gereken tamamen kendine has özelliklere sahiptir. Dört unsur tabii mekânları yönünde, başlangıç ve bitiş noktaları belli olan düz bir harekete sahipken esîrden meydana gelen felekler başladığı ve bittiği noktalar belirsiz, dairevî ve dâimî bir hareket halindedir. Feleklere has bu fiilin bir infiali veya kesintisi

yoktur ve onlar herhangi bir infialin ürünü sayılabilecek iç değişmeye de uğramazlar: bu anlamda oluş ve bozuluş kanunlarına tâbi değildirler. Ayrıca dört unsura nisbet edilen ağırlık, hafiflik, sıcaklık, soğukluk özellikleri de felekler için söz konusu değildir. Onlar bir başka cisimden meydana gelmedikleri gibi bir başka cisme de dönüşmezler. Onların cevheri Allah'ın ihtira' ve ibda', yani doğrudan doğruya, modelsiz ve yoktan yaratma fiilinin eseridir; dolayısıyla onların varlığına başka bir cisim tekaddüm etmez. Cihetleri yoktur ve başka cismin cihetleriyle de kuşatılmış değildirler: aksine onlar cihetleri kuşatırlar. Oluş ve bozuluşa tâbi olmadıklarından varlıkları bozulma sûretiyle değil ancak yok edilme sonucu ortadan kalkabilir. Hareketlerinin kaynağı kuvveden fiile geçiş şeklindeki mekanik bir süreç olmayıp ruhlarının iradesinden ibarettir: bunun için de felekler tabii değil iradî harekete sahiptirler (bk. Âtıf el-Irâkî, s. 356-362; krş. İbn Sînâ, s 16-34).

İbn Rüşd de günümüze yalnız İbrânîce tercümesi gelmiş olan Maḳāle fî cevheri'l-felek adlı eserinde felek kavramını madde-sûret teorisi açısından ele almış, felek cisminin ay altı âlemindeki cisimlerden farkını vurgulayarak kavramı cevher, hareket ve sebeplilik problemleri bakımından tahlil etmiştir. İbn Rüşd'e göre ay altı âlemindeki cisimlerde sûret, üç boyutluluğa kuvve halinde sahip bulunan ilk maddenin içinde mevcuttur ve dolayısıyla cismin üç boyutluluğuyla sınırlı olarak cismanî bir özellik taşır. Halbuki feleğin cevherinde sûret, üç boyutluluğa bilfiil sahip bulunan maddeye bitişmiştir; bu sebeple de cismanî değildir. Felek cevherinin maddesi ise üç boyuta sahip olma bakımından bilfiil, devrî hareketin imkânı açısından bilkuvve varlıktır. Bunun mantıkî sonucu olarak İbn Rüşd, felek cevherini oluş ve bozuluşa uğramamasını dikkate alarak gayri maddî saymakta, fakat harekete mâruz kalması sebebiyle de saf sûret olarak tanımlanamayacağını ileri sürmektedir. Bir başka açıdan filozofa göre mademki feleğin devrî hareketi süreklidir, o halde onu hareket ettiren sûret üç boyutlu yani sonlu bir cisme ait olamaz. Zira feleğin sonlu cisminin son bulmayan bir hareketin sebebi olması söz konusu edilemez. Bunun yanı sıra feleğin sureti, ay altındaki cismanî sûretlerden farklı biçimde düz yerine devrî harekete yol açtığına göre dört unsurun sûretleriyle aynı cinsten değildir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın felek cisminin madde ve sûretten oluştuğu iddiası yanlıştır; çünkü madde ve sûretten meydana gelen feleğin cismi değil cevheridir ve cevherinin sûreti gayri cismanî, maddesi ise kuvve hali

yalnızca devrî hareketin imkânına indirgenebilecek olan basit bir varlıktır. Bu kuvve halini fiilen devrî harekete sevkeden sûret gayri cismanî bir cevherdir ve nefs adını da alır. Ancak felek cevherinin sûretine nefs denmesi onun muharrik sebep oluşuyla ilgilidir: devrî hareketin gaye sebebini teşkil etmesi bakımından ise bu sûrete akıl adı verilmektedir. Felek cevherinin sûreti bir açıdan nefs, diğer açıdan akıl adını alan aynı sûret ise İbn Sînâ'nın madde-sûretten oluşan felek cismi, felek nefsi ve felek aklı şeklinde üç ayrı cevherden söz etmesi yanlıştır. Ayrıca İbn Rüşd'e göre sonuçta devrî hareketin yöneldiği gaye olarak da bu harekete akla yönelik şevki veren muharrik sebep olarak da felek sûreti aynı şeyi ifade etmektedir. Ayrıca felek nefsi, semavî hareketin yalnızca felekî akla şevk duyan gayri cismanî ilkesi olmadığı gibi aynı zamanda bütün felek nefslerinin müştereken yöneldiği "ilk muharrik"e yani Allah'a yönelir (bk. Hyman, s. 28-35).

İbn Sînâ'nın yorumcusu, tenkitçisi ve bir ölçüde takipçisi olan Fahreddin er-Râzî, felekî nefs ve akıl kavramlarından

ve aynı şekilde Kindî'yi hatırlatır tarzda (yk. Bk.) gök cisimlerinin Allah'a secde ettiklerini belirten dinî öğretiden hareketle felek ve yıldızların canlı ve akıllı olması gerektiği sonucuna varmakta, bunu ispatlamak için de şu delilleri ortaya koymaktadır: Feleklerin dairevî hareketi tabii veya zorlayıcı (kasrî) hareketle açıklanamadığına göre üçüncüyü teşkil eden iradî hareketten kaynaklanmalıdır; feleğin cismi hayatiyeti kabul bakımından dört unsurdan daha latif, şeffaf, nurlu ve mutedil olup ilâhî ve aydınlatıcı nefslerin kendisine ilişmesine herhangi bir canlı bedeninden daha lâyıktır; felekler aşağı âlemdeki sûret ve arazların ilkesi sıfatıyla sebebiyet verdikleri şeylerden kemal bakımından daha üstün olmalıdırlar; hayatiyetin kozmolojik ilkesinin cansızlığı, iradesizliği ve şuursuzluğu söz konusu edilemez. Râzî'ye göre felekler meleklerin menzili ve meskenidir; melekler de kesif cisimler değil felek cismini yöneten ruhanî sûretlerdir. Böylece Râzî, felsefî kozmolojinin felekiyyât ile melekiyyâtı birleştiren metafizik yönünde Fârâbî-İbn Sînâ geleneğiyle uzlaşmış olmaktadır (el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî, VII, 335-347, 374-376).

Felek sisteminin tasviri ve hareketlerinin hesaplanması, İslâm ilimler tasnifinde tabii ilimlerden ziyade riyâzî ilimler arasında gösterilen

astronomi çerçevesinde ele alınmış, bu sebeple İslâm bilginleri ilm-i hey'et ve ilm-i nücûm terimleriyle birlikte ilm-i feleği de astronomi karşılığında kullanmışlardır (bk İLM-i FELEK).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "felek" md.; Lisânü'l-ʿArab, "flk" md.; Lane, Lexicon, VI, 2443-2444; v. Soden, AHW, II, 863; Eflâtun, Timaios (trc. Erol Güney-Lütfi Ay), İstanbul 1989, s. 38-46 (36c-40c); Kindî, Resâʾil, s. 169, 225-237, 245; Fârâbî, es-Siyâsetü't-medeniyye (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1964, s. 52-56, 62-65; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (2), s. 16-34; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXII, 167-168; a.mlf., el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî (nşr.T. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1987, VII, 335-347, 374-376; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 229-230; M. Âtıf el-Irâkî, el-Felsefetü'ṭ-ṭabîʿiyye ʿinde İbn Sînâ, Kahire 1969, s. 356-362; Abdurrahman Bedevî, ʿArisṭo, Beyrut 1980, s. 222-225; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 148-149; A. Heyman, Auerroes' De Substantia Orbis, Cambridge 1986, s. 28-35; W. Hartner, "Falak", El2 (İng.), II, 761-762.

İlhan Kutluer

EDEBİYAT.

Gök, gökkubbe ve gökyüzünü ifade eden bu kelime divan şiirinde aynı zamanda çarh, âsuman, sipihr, gerdün, feza ve sema kelimelerini de karşılar ve çok defa bu kelimelerin yerine kullanılır. Özellikle çarh kelimesiyle eş anlamlı olup biri diğerinin yerini tutar. Felek de çarh gibi geniş ve mecazi olarak dehr, dünya, devran, âlem, talih, baht, kader anlamlarını içine alır. Bu mecazi mânaları ile genellikle tevriyeli bir şekilde kullanılır.

Batlamyus'tan gelen eski astronomi anlayışına göre felek dünyayı çevreleyen iç içe dokuz kubbeden meydana gelmiştir, aynı zamanda yedi

kat olarak da tasavvur edilir. Böyle kat kat düşünüldüğünden genellikle eflâk ve felekler diye çoğul şeklinde geçer. Buna bağlı olarak nüh felek, nüh kıbâb (kubbe), nüh künbed, nüh kubbe-i uzmâ, nüh peymâne, nüh mînâ, dokuz çarhî kalkan, eflâkin dokuz meydanı, heft eflâk, yedi çarh-ı mutabbak, yedi başlı ejder, yedi gerdün, yedi çînî çanak, arûs-ı heft felek gibi sözler içinde katlarının sayısı açıkça belirtilir.

Eski inançlara göre, kâinatın merkezinde bulunan ve hareketsiz duran dünyanın etrafını soğanın zarlarına benzer şekilde üst üste kuşatmış gök tabakalarının her biri ayrı ayrı birer yıldıza mahsustur. Felekler dünyaya yakınlıklarına göre şöyle sıralanmış olup ilk yedi felekte şu yedi gezegen (seb‘a-i seyyâre) bulunmaktadır: Birinci felekte ay, ikincide Utârid (Merkür), üçüncüde Zühre (Venüs), dördüncüde güneş, beşincide Mirrih (Merih, Mars), altıncıda Müşterî (Bercis, Jüpiter), yedincide Zühal (Keyvan); sekizinci felek sabit yıldızlar ve burçlar feleğidir. Bu felekte birer burç halinde sabit yıldızlar toplanmıştır ve adına “kürsî” denir. En dışta olan ve ötekilerin hepsini içine alan dokuzuncu feleğe bu durumundan dolayı “felekü’l-eflâk”, yine hepsinden büyük ve kuvvetli olduğu için de “felek-i a‘zam” (çarh-ı a‘zam) adı verilmiştir. Boş ve her türlü cisimden arınmış olan dokuzuncu felek, içinde hiçbir yıldız veya herhangi bir nokta ve nişan olmadığı ve bu haliyle desensiz bir kumaşı andırdığı için çok defa “felek-i (çarh-ı) atlas” diye de anılır. Buna “arş-ı a‘lâ, arş-ı a‘zam, arş-ı ilâhî” denildiği gibi kürsî diyenler ve arş ile kürsîyi birbiri yerine kullananlar da vardır.

Eski astronomi anlayışına göre dünya sabit olup felekler dönmektedir, bundan dolayı da gerdûn-ı gerdân, gerdî-de, sipihr-i gerdiş-i devvâr, bî-karâr gibi sıfatlarla anıldığı görülür. Devr kelimesi aynı zamanda onun yuvarlaklığını da hatırlatır. Felekü’l-eflâk olan dokuzuncu gök, diğer feleklerin batıdan doğuya olan tabii dönüşünü tersine olarak doğudan batıya çevirir, dolayısıyla yıldızları da birlikte döndürür. Bunun sonucunda yıldızların birbirine ve burçlara olan uzaklığı sürekli değişir. Yıldızların insanın talihine tesir ettiği inancına bağlı olarak onların yerlerini değiştirip duran felek her türlü kötülüğün ve uğursuzluğun sebebi sayılmış ve devamlı olarak ondan şikâyet edilmiştir. Böylece felek “kader” mânasını almaktadır. Divan edebiyatında şairlerin, her şeyin ilâhî takdire bağlı olduğunu bilmekle beraber talihsizlik ve ıstıraplarını hep feleğe yüklemeleri Fars

edebiyatından geçmiş bir edebî gelenek dolayısıyladır.

Tasavvufa göre de felekler Allah'ın yaratıcı tecellisi olan akl-ı kül ve nefs-i küllün birleşmesinden meydana gelmiştir. Akl-ı külden yaratılan arş, yahut hükemânın tabirince felek-i atlasın akıl ve nefsinden sekizinci felek (kürsî), sekizinci feleğin akıl ve nefsinden ise diğer feleklerle semâyı dünyâ, anâsır-ı erbaa (toprak, su, hava ve ateş), canlı ve cansız varlıklar yaratılmıştır. Bu sebeple bütün varlıkların babası sayılarak "âbâ-yı ulviyye" diye adlandırılırlar.

Gök katları içinde dördüncü ve yedinci felekler özellikle söz konusu edilir. Dördüncü felek (çarh-ı çârüm, âsumân-ı çârüm) güneş ve Hz. Îsâ münasebetiyle ele alınmaktadır. Güneş dördüncü göktedir. Kendisine güneş feleği dendiği gibi Hz. Îsâ da göğe yükseltilince burada kalmıştır. Zühal'in bulunduğu yedinci felek, bu gezegenin kötü tesirleri dolayısıyla bazı olumsuzluklar ifade etse de yüceliği ve yüksekliği itibariyle daha çok olumlu yönden ele alınır.

Gökyüzü mânası içinde felek rengi, parlaklığı, yüksekliği, şekli gibi müşahhas yönleriyle çeşitli mazmun ve benzetmelere konu olmuştur. Günün çeşitli zamanlarındaki rengi dolayısıyla teşbih ve terkiplerde sürh-âb, sepîd-âb, pîrûze-gûn, nîl-gûn, mînâ-reng, sîm-âb, çînî, anber-i sârâ, âbenûs, zümürrüd, mey-i asfer, sebze-zîr, gül-zâr diye de ifade edilir. Şekil bakımından çînî tabak, tas veya tersine dönmüş tas, yedi kat tas, ters dönmüş kâse, sifâl (saksı), şeffaflığı ile de fânus gibi benzetmeler alır. Kat

kat tabaka tabaka tasavvur edilişiyle defteri, düz görünüşüyle bir sayfa veya levhayı (levh-i zeberced) andırır. Yüksekliğini de çok defa tâk, kubbe, dam, sakf benzetmeleri ifade eder. Ay ve güneş birer tavla zarı gibi düşünüldüğünde felek bunların içine konulduğu bir tas, yıldızlar inci, mücevher gibi alındığında da bir dürc (mücevher kutusu) olur. Bazan ipleri güneş ışığından, direği aydan bir sâyeban olarak tasavvur edilir. Bazan da ay, güneş ve yıldızların görünüp kaybolmaları ve bunun gibi dünyanın geçici oluşu dolayısıyla içinde hayal oyunu oynatılan bir çadıra benzetilir. Geceleyin çâder-i kühlî (sürme gibi siyah), gündüz zer-nigâr (altınla işlenmiş) bir çadır görünümündedir. Kavisli görünüşü ve içindeki güneş ışınları ile de çeng şeklinde hayal edilir. Feleklerin dönüşünden mülhem

olarak “ilm-i edvâr” denilen mûsiki ilminin doğduğuna dair bir inancı burada kaydetmek gerekir.

Öte yandan gökyüzü, gece karanlığında dibinin görünmez oluşu ve batan güneşin zindana atılan Hz. Yûsuf gibi düşünülmesi dolayısıyla bir de kuyu ve zindana benzetilir. Hayat geçici olduğundan bazan da kısa bir süre kalınan bir misafirhanedir. Felek, kâinat yaratıldığından beri gelmiş geçmiş bütün hadiselerin şahidi olmakla beli bükülmüş bir pîr veya kocakarı da (bîve, pîrezen) sayılır.

Başka bir mazmundaki tasavvura göre yıldızlar inci, güneş la‘l ve altın, ay gümüş olarak alındığında felek de sarraf hüviyetinde gözükür. Sabahki görünüşüyle çînî bir kaba (kaftan) gibidir. İnsanların geleceğini tayin eden hüviyetiyle de onlara ömür elbisesi biçen bir terzidir. Ay ve güneş ekmeğe benzetilince felek bir tennûr (fırın) olmaktadır. Çok farklı bir tasavvurda ise felek güneş ışıklarından kanatları olan bir anka veya güneş tavusunun yuvasıdır.

Gece ve gündüz değişik şekiller gösterdiği, yıldızlar ve güneş birbiri ardınca doğup battığı, ay bir şekilden başka bir şekle girdiği için felek “mukalleb-ahvâl” (iki yüzlü) kabul edilir. Feleğin aya teşbihinde şekil benzerliği yanında gece ve gündüzün onun iki yüzü olarak düşünülmesi de rol oynamaktadır.

Bir başka mazmunda felek keman (yay) olarak alınır. Buna göre kavisli görünüşüyle insanlara sürekli tîr-i kazâ fırlatan bir yaydır. Burada kader söz konusudur ve “âsumânî kazâ” tabiri bu münasebetle zikredilir. Nihayet felek insanları aldatıp yiyen bir dev, ehrimen veya yedi başlı ejderdir.

Felek kelimesi yükseklik bakımından sevgili ve övülen kimse hakkında kullanılan “felek-câh, felek-rif‘at, felek-kadr, felek-mertebe, felek-pâye” gibi çeşitli terkiplerde yer almaktadır. Türkçe’de “feleğe küsmek, feleğin çemberinden geçmek, feleğin sillesini yemek, kahpe felek, kambur felek” gibi deyim ve tabirler bulunmaktadır.

Bir de çarkıfelek vardır ki “dönerken etrafa ateş ve kıvılcımlar saçan tekerlek, şenlik fişeği” demektir. Buna benzer şekilde etrafa sular saçarak

dönen fıskiye fırıldaklarına da bu ad verilir. Bu tabir dönme dolap için kullanıldığı gibi aynı zamanda Türk süsleme sanatlarında bir motifin de adıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Mârifetnâme, İstanbul 1310, s. 49 vd.; H. A. R. Gibb, Osmanlı Şiiri Tarihi (trc. Halide Edip Adıvar), İstanbul 1943, s. 40-45; Ali Nihat Tarlan, Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964, s. 228-229, 238-245; Mehmed Çavuşoğlu, Necati Bey Dîvânının Tahlili, İstanbul 1971, s. 238-241; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 305-306; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 416-431; a.mlf., "Necati Bey, Ahmed Paşa, Hayâlî Bey ve Nev'i Divanlarındaki Teşbih ve Mecaz Unsurları", TKA, XXV/1 (1987), s. 158-160, 171; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 315-319; "Çarkı-felek", SA, I, 370; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 312-316; "Felek", TDEA, III, 179-182.

Cemal Kurnaz

FELEKÎ

(bk. İBNÜ'l-FELEKÎ).

FELEKİYYÂT

(bk. İLM-i FELEK

el-FELEKÜ’d-DÂİR

الفلك الدائر

Ziyâeddin İbnü’l-Esîr’in (ö. 637/1239) el-Meṡelü’s-sâʾir adlı eserine İbn Ebü’l-Hadîd’in (ö. 656/1258) yazdığı reddiye

(bk. el-MESELÜ’s-SÂİR).

FELEKÜDDİN DÜNDAR BEY

(ö.726/1326)

Isparta-Burdur bölgesinde beylik kuran Hamîdoğulları'nın en tanınmış beyi (1301-1326).

Babası Hamîdoğlu İlyas Beydir. Şehzadeliğinde bir süre Burdur'da emirlik yaptı. Babası İlyas'ın ölümünden sonra Hamîdoğulları Beyliği'nin başına geçti ve bir süre eski beylik merkezi Uluborlu'da hüküm sürdü. Ancak uç Türkmenler'inin Ege denizine kadar hemen her yeri fethetmelerinden sonra Uluborlu eski stratejik önemini kaybedince hükümet merkezini 701'den (1301-1302) itibaren imar ettiği, kalesini ve surlarını onarttığı Eğridir'e nakletti. Çünkü burası hem askerî tahkimata uygun, hem de Konya-Antalya arasındaki ticarî ve askerî yolların üzerinde bulunmasından dolayı stratejik bir konuma sahipti. Âdeta yeniden inşa ettiği Eğridir'in adını kendi lakabına nisbetle Felekâbâd olarak değiştiren Dündar Bey, İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Muhammed'e bağlılığını göstermek üzere onun adına 707'de (1307-1308) burada gümüş sikkeler

kestirdi. Ancak bir süre sonra Olcaytu1'nun Anadolu'ya genel vali olarak tayin ettiği dayısı İrincin Noyan'ın kötü idaresine karşı yer yer ayaklanmaların başlamasından faydalanarak topraklarını Antalya, Denizli ve Germiyan sınırlarına doğru genişletmeye başladı. Kısa sürede İrle (Yeşilova) Âsî Karaağaç ve Tefenni'yi ele geçirdi. Fakat İlhanlılar'ın gazabına uğramamak için yine Olcaytu Muhammed adına 709'da (1309-10) bu defa Burdur ve Uluborlu'da gümüş sikkeler kestirmek zorunda kaldı. Daha sonra 0lcaytu'nun Memlükler'e karşı yaptığı ve Musul'a kadar ilerlediği seferin (1312) başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Gölhisar ve İstanoz'u (Korkuteli) ele geçirdi, Antalya'ya kadar bütün bölgede hâkimiyet kurdu. Bu arada Karamanoğulları 1308'de, II. Gıyâseddin Mesud'un ölmesiyle yıkılan Anadolu Selçuklu Devleti'nin vârisi oldukları iddiasıyla Konya'yı ele geçirmişlerdi. Anadolu'daki hâkimiyetlerinin sarsılmasından endişe eden Olcaytu Muhammed Emîr Çoban'ı büyük bir ordu ile Anadolu'ya gönderdi. Temmuz 1314'te Sivas-Erzincan arasındaki

Karanbük mevkiinde ordugâhını kuran Emîr Çoban'a diğer Türkmen beyleri gibi Feleküddin Dündar Bey de kıymetli hediyelerle itaatini arzetti ve hil'at giydirilerek taltif edildi. Felekâbâd'a döndükten sonra yine Olcaytu adına 714'te (1314-15) gümüş sikkeler kestiren Dündar Bey'in bu tarihten itibaren İlhanlı hazinesine her yıl 4000 dinar vergi gönderdiği görülmektedir. Emîr Çoban'ın Anadolu'dan ayrılması, Olcaytu'nun da Aralık 1316'da ölerek yerine on iki yaşındaki oğlu Ebû Said Bahadır Han'ın İlhanlı tahtına oturmasıyla başlayan iktidar mücadelelerinden faydalanan Karamanlılar Konya'yı tekrar işgal ederken Feleküddin Dündar Bey de Akdeniz kıyısının en önemli ticaret merkezi ve ihracat limanı olan Antalya'yı ele geçirdi. Kazandığı bu başarıdan ve İlhanlılar'ın Anadolu'da zaafa düşmesinden sonra istiklâlini tam olarak ilân edip "sultan" unvanını aldı. Komşuları Aydın, Saruhan ve Menteşe beylerinin kendisini metbû tanıyıp vergiye bağlandığı, ayrıca istendiğinde asker gönderme taahhüdünde bulundukları, hatta Osman Gazi'nin bile mücadele içinde olduğu Germiyanlılar'dan çekindiği için bir süre Feleküddin Dündar Bey'in himayesine girdiği rivayet edilir. Bu rivayetlerin doğruluğu şüpheli olmakla birlikte Dündar Bey'in Antalya'nın zaptından sonra emri altındaki kalabalık Türkmen topluluklarına da dayanmak suretiyle gücünü çok arttırdığı anlaşılmaktadır.

Dündar Bey zamanında Hamîdoğulları Beyliği'nin Antalya dışında dokuz şehirle on beş kaleye sahip olduğu, 30.000 civarında atlı ve yaya askerinin bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca Dündar Bey bağımsızlık işareti olarak 1321 yılında Felekâbâd'da gümüş sikke kestirmiş, fakat kendi adını koymaya cesaret edemediği bu parasına İlhanlı Hükümdarı Ebû Said'in adını da koymamıştı. Bu sıralarda Anadolu genel valisi olan Demirtaş Noyan Konya ve civarını Karamanlılar'dan geri almıştı (1320). İlhanlı taht merkezinden müstakil hareket etmeye başlayan Demirtaş durumu uygun görünce 1322'de kendi adına sikke kestirip hutbe okutarak bağımsızlığını ve hükümdarlığını ilân etti. Demirtaş'ın kendileri için tehlike olmaya başlaması Türkmen beylerini endişelendirdi, ona muhalefette bulundukları gibi Dündar Bey ile Eşrefoğlu II. Süleyman Bey onu babası Emîr Çoban'a ve Ebû Said Bahadır Han'a şikâyet ettiler. Bu şikâyete kulak asmayan Ebû Said, Demirtaş'ın Memlûk sultanı ile de ittifaka kalkışması üzerine Emîr Çoban'ı büyük bir ordu ile Anadolu'ya gönderdi. Önce babasına karşı savaşmayı göze alan, fakat daha sonra babasıyla birlikte merkeze gitmeyi

kabul eden ve affedilerek yeniden genel vali tayin edilen Demirtaş Anadolu'ya dönünce, İlhanlı Devleti'ne karşı tâbilik bağlarını gevşeten veya tamamen kesen Türkmen beyliklerini tekrar İlhanlı hâkimiyetine sokmak için harekete geçti. Önce Eşrefoğlu Beyliği üzerine yürüyerek bu beyliğin merkezi Beyşehir'i ele geçirdi ve II. Süleyman Bey'i öldürttü; ardından Feleküddin Dündar Bey'e karşı harekete geçerek Eğridir'i kuşattı. Demirtaş kumandasındaki Moğol kuvvetlerinin şiddetli hücumlarına dayanamayacağını anlayan Dündar Bey Eğridir'i terkederek Isparta-Burdur yolu ile idaresini kardeşi Yûnus Bey'e ve oğullarına bıraktığı Antalya'ya kaçtı. O sırada Antalya Yûnus Bey'in büyük oğlu Mahmud Bey'in idaresinde idi. Dündar Bey'i takip ederek Antalya önlerine gelen Demirtaş'ın gazabından çekinen Mahmud Bey amcasını tereddüt etmeden ona teslim etti. Böylece en büyük düşmanı olarak gördüğü Feleküddin Dündar Bey'i ele geçiren Demirtaş onu derhal öldürerek intikamını aldı (1326). Dündar Bey'in ölüm tarihi bazı kaynaklarda 1324 olarak gösterilirken İsmail Hakkı Uzunçarşılı bu tarihin Ekim 1326'da Eşrefoğlu Süleyman Bey'in katlinden hemen sonraya rastladığını yazar (TTK Belleten, XXXI/124, s. 628).

Feleküddin Dündar Bey, Burdur'da şehre hâkim bir yerde halen Pazar mahallesi denilen semtte kendi adıyla da anılan camiyi yaptırmıştır. Günümüzde ibadete açık olan ve Ulucami diye bilinen caminin 700 (1300-1301) tarihli kitâbesinde

Dündar Bey'den "melikü'l-ümerâ" unvanı ile bahsedilmektedir. Dündar Bey, Anadolu Selçuklu sultanlarının sayfiye yeri olarak kullandıkları Eğridir'de de imar faaliyetlerinde bulunmuş 701 (1301-1302) yılında burada bir medrese yaptırarak ilmî hayatın gelişmesine çalışmıştır. Bugün de bütün azametiyle ayakta duran ve Dündar Bey Medresesi adıyla anılan yapının 701 (1301-1302) tarihli kitâbesinde bânisinden "melikü'l-ümerâ"dan sonra "ispehsâlâr" unvanı ile söz edilmesi dikkati çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 311-312, 322-325, 326-327; Géographie d'Aboulféda (nşr. M. Reinaud-De Slaine), Paris 1840, s. 378-379, 381; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 29, 31, 39, 51-52; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 341, 345-346, 348, 363; Düvel-i İslâmiyye, s. 287, 289-290; Uzunçarşılı, Kitâbeler II, İstanbul 1929, s. 59, 171, 228-230, 240-242; a.mlf., Anadolu Beylikleri, s. 62-63, 65, 67, 229; a.mlf., Medhal, s. 144; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I, 49-50, 52, 114; a.mlf., "Emir Çoban Soldoz ve Demirtaş", TTK Belleten, XXXI/124 (1967), s. 603, 609, 625-628; a.mlf., "Hamîdoğulları", İA, V/l, s. 189-190; X. de Planhol, De la plaine pamphylienne aux lacs pisidiens: nomadism et vie paysanne, Paris 1958, s. 91, 147; B. Fleming, Landschaftsgeschichte von pamphylien, pisidien und lykien im spatmittelalter, Wiesbaden 1964, s. 67, 69, 74-75; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1984, s. 294-295; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 639, 647; Erdoğan Merçil, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1991, s. 173; Sait Kofoğlu, Hamîd Oğulları Beyliği (doktora tezi, 1993), İÜ Ed. Fak., tür.yer.; Mehmed Ârif, "Anadolu Tarihinden: Hamîd Oğulları", TOEM, III/15 (1328-30), s. 942-944; Ali, "Teke Emâreti", TTEM, XIV/2 (1924), s. 79; A. Zeki Velidi Togan, "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadî Vaziyeti", THİTM, I (1931), s. 22-24; Bahriye Üçok, "Hamitoğulları Beyliği", AÜİFD, IV/1-2 (1955), s. 75-77; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, İstanbul 1970, s. 86-88; Şahabettin Tekindağ, Teke-Eli ve Teke-Oğulları", TED, sy. 7-8 (1977), s. 63-64, 68.

Sait Kofoğlu

FELLÂS

الفلاس

Ebû Hafs Amr b. Alî b. Bahr el-Fellâs el-Bâhilî es-Sayrafî (ö.249/864)

Muhaddis ve müfessir.

160'lı (777) yıllarda Basra'da doğdu. Bazı kaynaklarda Sekkā lakabıyla da anıldığı zikredilmekteyse de bu lakabın dedesi muhaddis Bahr b. Kenîz'e ait olduğu belirtilmektedir. Fellâs küçük yaşta hadis tahsiline başladı. Hammâd b. Zeyd'in derslerine bir süre devam ettikten sonra Süfyân b. Uyeyne, Vekî' b. Cerrâh, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abdurrahman b. Mehdî gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. 216 (831), 224 (838-39) ve 236 (850-51) yıllarında hadis tahsili için İsfahan'a gitti. Kendisinden başta Kütüb-i Sitte müellifleri olmak üzere Züheyr b. Harb, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Ebü'd-Dünyâ, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Cerir et-Taberî gibi meşhur âlimler ve hocası Affân b. Müslim rivayette bulundular.

Nesâî, Kādî Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî, İbn Hibbân ve Dârekutnî Fellâs'ın güvenilir bir hadis hâfızı olduğunu belirtmekte, Basralı hadis hâfızı İbn Mükrem de Basra'da Ali b. Medînî dışında Fellâs gibi bir âlimin yetişmediğini söylemektedir. Hatta bir defasında Yahyâ b. Saîd el-Kattân hadis rivayet ederken yanılmış, ertesi gün bu durum kendisine hatırlatıldığı zaman, İbnü'l-Medînî gibi âlimlerin de bulunduğu toplantıda, hata yapınca kendisini uyarmadığı için Fellâs'a sitem etmiştir.

Fellâs güçlü bir hâfızaya sahip olduğundan rivayet ettiği hadisleri çok defa ezberden naklederdi. Ebû Zür'a er-Râzî Fellâs'ı hâfıza gücü bakımından İbnü'l-Medînî ve Şâzekûnî ile aynı seviyede tutmuş, Basra'da onlar kadar güçlü hâfızaya sahip başka hiç kimseyi görmediğini söylemiştir. Ebû Hâtim er-Râzî ile Halîfe b. Hayyât Fellâs'ı Ali b. Medînî'den daha üstün ve daha güvenilir saymışlardır. Ali b. Medînî ise Fellâs'ı Yezîd b. Zürey'den hadis rivayet ettiği için tenkit etmiş, Buhârî de onun bu tenkidini dikkate almış

olmalı ki Fellâs'ın Yezîd b. Zürey'den naklettiği hadislere el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde yer vermemiştir. Ancak âlimlerin çoğu, akranların birbiri hakkındaki tenkitlerine itibar edilmeyeceğini söyleyerek İbnü'l-Medînî'nin Fellâs hakkında yaptığı tenkitleri dikkate almamışlardır.

Gittiği memleketlerde ilim meclisleri kurarak hadis rivayet eden Fellâs'ın bu meclislerine pek çok muhaddis devam etmiştir. Ömrünün sonlarında devrin halifesiyle görüşmek üzere Bağdat'a gittiğinde de kalabalık öğrenci gruplarına hadis rivayet etmiş, ailesinin yanına dönebilmesi için kendisine dua etmelerini istemiş, ancak Basra'ya ulaşamadan 25 Zilkade 249'da (9 Ocak 864) Askerimükrem'de vefat etmiştir.

Fellâs'ın rivayetleri Kütüb-i Sitte'de ve diğer hadis kitaplarında yer almıştır. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde kırk yedi, Müslim'in el-Câmiʿu'-ṣaḥîḥ'inde iki rivayeti bulunan Fellâs ayrıca hadis ve tefsirle ilgili kitaplar yazmakla beraber bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Kaynaklarda onun, Ali b. İsmâil b. Hammâd tarafından kendisinden rivayet edilen Tefsîrü'l-Kurʾân ile Müsned, ve el-ʿilel ve et-Târîḫ adlı kitaplarından da söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 388; İbn Ebû Hâtîm, el-Cerh ve'ṭ-taʿdîl, VI, 249; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 487; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣahîhi'l-Buḫârî, II, 546; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, II, 73-74; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 207-212; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 122; Zehebî, el-ʿİber, I, 357-358; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 470-472; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥüffâẓ, II, 487-488; İbn Hacer, Hedyü's-sârî (Hatîb), s. 453; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, VIII, 80-82; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), II, 19-20; İbnü'1-İmâd, Şeẕerât, II, 120; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 82; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 405.

Selman Başaran

FELS

الفلس

İslâmiyet'in ilk devirlerinden itibaren basılan bakır veya bronz sikke.

Latince follis kelimesinin Arapçalaşmış şekli olan fels "akçe, para, mangır" anlamına gelir. Çoğulu fülûs olup ağırlık ve büyüklükleri hesaba katılmaksızın bütün bakır ve bronz sikkeler hakkında kullanılır.

Halk dilinde kırmızı renkte olduğu için bakır sikkelere "fülûs-i ahmer" denilir.

Bizans para sisteminde bakır sikke için kullanılan follis kelimesi İmparator I. Anastasios'un (491-518) "meskukât ni-zamnâmesi"nde geçer. Arka yüzünde değerini belirten işaretlerin bulunduğu Bizans follisleri ilk dönemlerde 30 gr. ağırlığında idi. Fakat zamanla ağırlıkları hızlı bir şekilde azalmaya başladı. Müslümanların Suriye'yi fethi sırasında 6 gr. kadar gelen Bizans bakır sikkeleri VII. yüzyıldan itibaren tamamıyla bozuldu. Müslüman Araplar fetihten sonra bu bakır sikkeleri kullanmadılar. Ancak Bizans topraklarında yaygın olarak buldukları para sistemini taklit ettiler. Emevîler devrinde ve Abbâsîler'in ilk dönemine kadar Bizans modeline uygun bakır sikkeler basıldı. En eski İslâm bakır sikkesi (fels) 638 yılında Dımaşk'ta basılmıştır. Hz. Ömer Dımaşk'ta basılan felslere "câyiz", Humus'ta basılanlara "tayyib", ölçüsünün tam olduğunu göstermek için de "vâfî" kelimesini ilâve ettirmiştir.

Abdülmelik b. Mervân'ın para sisteminde gerçekleştirdiği reformdan önce darbedilen bakır sikkelerde çoğunlukla Bizans, bazan da Sâsânî stili taklit edilmişti. Abdülmelik'in yaptığı yenilikler gümüş ve altın sikkelerden sonra bakır sikkelere de uygulandı. Belirli bir ölçü esas alınarak basılan ilk bakır sikke 87 (706) tarihlidir. Çeşitli yerlerde basılan felslerin ağırlıkları, boyutları ve ön ve arka yüzlerindeki yazılar sabit değildir.

Bizans bakır para sistemi merkezin kontrolünde basılırken İslâm

devletlerinde bakır paranın emisyonu çoğaltılarak merkezin etkisi azaltılmıştır. Bizans'ta sınırlı olan darphâne sayısı Abbâsîler döneminde seksen üçe ulaşmıştı. Felsler Araplar tarafından mutlak şekilde değerli bir sikke olarak değil ancak kesirleri tamamlamak için ufaklık para şeklinde telakki edilmiştir. Fels darbı hükümdarlık hukukundan sayılmadığı için mahallî makamlar bu konuda tamamen serbest bırakılmıştır. Bundan dolayı farklı ağırlık ve ebatlarda felsler basılmış, dinar ve dirhemin aksine felsin tedavülü sadece basıldıkları bölgelerle sınırlı kalmıştır.

III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında bakır sikke basımı kesintiye uğradı. İran'da en son 210'da (825), Buhara ve Semerkant darphânelerinde ise IX. yüzyılın sonunda ve X. yüzyıl boyunca bakır sikkeler basıldığı tesbit edilmiştir. Bakır sikkeler XIII. yüzyıldan itibaren tekrar yaygın bir şekilde basılmaya başlandı.

Makrîzî'ye göre Mısır'da fels 625'e (1228) kadar küçük metâların alım satımı için kullanılırken bu tarihten sonra resmî para statüsünü kazanmıştır. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil (1218-1238), fülûsun Kahire ve Fustat'ta da basılmasını emredince bakır sikkenin tedavülü biraz daha yaygınlaştı. Ancak fülûsun ucuz metalden olması, altın ve gümüş sikkelere oranla daha kolay basılması kalpazanların işine yaradı. Kalpazanlar ayrıca kurşun gibi daha ucuz metali de ekleyerek fülûsun değerini iyice düşürdüler. Bu yüzden devlet başlangıçta vergi ödemelerinde kabul ettiği bakır sikkeleri daha sonra reddetti. 630'da (1233) düşük değerdeki felsler bir para krizine sebep olunca el-Melikü'l-Kâmil bu sikkelerin tedavülden kaldırılmasını emretti. 635'te (1237-38) tamamen terkedilen fülûsun daha sonra düşük değerde basılması da Mısır'da bir başka para krizine sebep oldu. Halk bu sikkeleri ticarî işlemlerinde kullanmayınca ilk defa değerleri belli olan sikkeler basılmaya başlandı. Mısır'da bundan sonra da bakır sikke basımı devam etti.

Günümüze ulaşan örnekleri dikkate alınırsa XIV. yüzyılda İran'da çok sayıda bakır sikkenin tedavülde olduğu anlaşılır. Bu yüzyılın sonlarına doğru bakır sikkeler üzerinde hükümdarların ismi nâdiren zikredildi. Daha çok yüzlerinde çiçek resmi ve geometrik şekillerin yanında dinî ibareler yer aldı. XV ve XVI. yüzyıllarda Doğu Horasan ve Mâverâün-nehir bölgelerinde bakır sikkeler gümüş sikkeleri kullanım dışı bırakacak kadar

çoğaldı. Osmanlılar'da bakır sikkenin ilk defa Orhan Gazi tarafından basıldığı kaydedilmekle beraber meskûkâtçılar mevcut en eski bakır sikkenin I. Murad'a ait olduğunu söylemektedir (bk. MANGIR).

XVIII ve XIX. yüzyıllarda iran'daki mahallî hânedanlar fels kullandılar. Bugün Irak ve Ürdün'de küçük paralara fils denirken Mısır ve Fas'ta genel olarak para için fülûs tabiri kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 108; a.mlf., Kitâbü'n-Nüḳūdi'l-ḳadîmeti'l-İslâmiyye (nşr. A. el-Kermelî, Resâʾil fi'n-nüḳūdi'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye ve ʿilmi'n-nümmiyyât içinde), Kahire 1987, s. 74-75; P. Sabatier, Description générale des monnaies byzantines, Paris 1862; H. Souvaire, Matériaux pourservir à Ihistoire de la numismatique et de la métrologie musulmane, Paris 1882, s. 118; S. Lane-Poole, Catalogue of Arabic Glass Weights in the British Museum, London 1891; Artuk, İslâmî Sikkeler Katalogu, I, s. XXXVIII; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VII, 503; Hassanein Rabie, The Financial System of Egypt, New York 1972, s. 181, 182-183; J. L. Bacharach, "Monetary Movements in Medieval Egypt", Preciors Metals in the Later Medieval and Earty Modern Worlds (ed. J. F. Richards), Durham 1983, s. 165, 169, 171; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârül-beyzâ 1405/1985, III, 436-437; Hassân Ali Hallâk, Taʿrîbü'n-nüḳūd ve'd-devâvîn fi'l-ʿaṣri'l-Emevî, Beyrut 1986, s. 16-18; Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî, Ḳāʿidetü'l-mis̱lî ve'l-ḳıyemî f'il-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1413/1993, s. 154-157; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Dirâsât fî târiḫi'l-ʿArab: Târîḫu'd-devteti'l-ʿArabiyye, İskenderiye, ts., s. 256; E. V. Zambaur, "Fels", İA, IV, 539; A. L. Udovitch, "Fals", El2 (İng.), II, 768-769; M. Bates, "Arab-Sasanian Coins", EIR., II, 227.

İbrahim Artuk

FELSEFE

الفلسفة

Varlık, bilgi ve değerler alanıyla ilgili problemleri akılcı, tenkitçi yöntemlerle inceleyen ve temellendiren sistemli fikrî faaliyetler bütünü.

Grekçe “sevgi” anlamına gelen fila ile “hikmet” anlamına gelen sofiadan oluşan ve “hikmet sevgisi” demek olan filasofia kelimesi Arapça’ya felsefe şeklinde geçmiştir. Milâttan önce VII. yüzyıla kadar, varlığın ilkeleri üzerinde düşünen ve varlık hakkında genel bir teori ortaya koyanlara “hakim” anlamında sofos (bilge) denmekte iken, anlatıldığına göre ilk defa Pisagor insana sofos denemeyeceğini, çünkü gerçekte sofosun Allah olduğunu ileri sürmüş, insanın ise ancak filasofos olacağını söylemiştir. O dönemden sonra varlığı daha derinden kavrayıp tutarlı bir şekilde yorumlayanlara filasofos (hikmeti seven) denmiş ve bu kelime Arapça’ya feylesûf (çoğulu felâsife) olarak geçmiştir. Tarihte bu unvanla anılan ilk düşünürün ise Thales olduğu bilinmektedir.

Spekülatif bir ilim olan felsefeyi her filozof kendi eğilimleri ve dünya görüşü doğrultusunda yorumladığı için ortaya pek çok tarif çıkmıştır. Bununla birlikte felsefenin “bir dünya görüşü ve varlık hakkında genel bir teori” olduğu şeklindeki tarif yaygınlık kazanmıştır. VIII. yüzyıldan itibaren İslâm toplumu Grekçe ve Süryânîce’den yapılan tercümeler kanalıyla felsefe ile tanışmış, ilk İslâm filozofu olan Kindî (ö. 252/866) felsefenin altı ayrı tarifini vermiştir. 1. Felsefe hikmet sevgisidir. 2. İnsanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah’ın fiillerine benzemesidir. 3. Ölümü istemektir. 4. Sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir. 5. İnsanın kendini bilmesidir. 6. İnsanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir (Felsefî Risaleler, s. 66-68). Bu tariflerden ilki felsefe kelimesinin etimolojisine dayanmaktadır; iki, üç ve altıncı tarifler Eflâtun’a, dördüncüsü Aristo’ya, beşincisi ise Sokrat’a aittir. Ayrıca Aristo’nun, “Felsefe varlık olarak varlığın bilgisidir” şeklindeki ontolojik tarifiyle Eflâtun’un, “Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde Allah’a benzemesidir” diyerek ona teolojik muhteva kazandıran tarifi de İslâmî

literatürde geniş ölçüde yer almıştır (Ebû Bekir er-Râzî, s. 108; Fârâbî, Risâle fîmâ yenbaġī, s. 62; İhvân-Safâ, I, 297, 427, 428; II, 10, 450; III, 30, 143, 355, 371).

Menşei. Felsefenin ilk defa nerede ortaya çıktığı, hangi problemler üzerinde yoğunlaştığı ve ilk temsilcilerinin kimler olduğu gibi hususlar felsefe tarihçilerinin öteden beri tartıştığı konulardır. Ancak felsefenin Batı Anadolu'daki eski bir İyonya şehri olan Milet'te doğduğu, daha sonra Yunanistan'a geçerek orada geliştiği anlaşılmaktadır. Öte yandan dinî ve mistik karakter taşıyan Doğu hikmet ve düşüncesinin önceliği kabul edilmekle birlikte insan aklının araştırıcı, irdeleyici ve sistemleştirici özelliğinin ürünü olan felsefe Grek menşelidir. Ne var ki bazı İslâm düşünürleri ve kültür tarihi niteliğindeki bir kısım eserler felsefenin ilâhî kaynaktan geldiğini ve nebevî hikmetin bir yansıması ve yorumundan ibaret olduğunu savunmuşlardır. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm'de kendisine hikmet verildiği bildirilen Lokman Hz. Dâvûd zamanında Şam bölgesinde yaşamış, Yunanlı bir filozof olan Empedokles ondan hikmet okumuş, daha sonra ülkesine dönünce varlığın menşei ile ilgili olarak ilk bakışta âhiret hayatını inkâr gibi görünen felsefî doktrinini kurmuştur. Yine bir başka Yunanlı olan Pisagor Mısır'da geometri tahsil etmiş, Hz. Süleyman'ın öğrencileri Mısır'a gidince onlardan fizik ve metafizik üzerine dersler almıştır. Bu üç ilmi Yunanistan'a taşıyan Pisagor kendi çabasıyla mûsiki ilmini de kurmuş ve bütün bunları peygamberlik kandilinden faydalanarak geliştirdiğini söylemiştir (bk. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, s. 70; Ebû Süleymân es-Sicistânî, s. 5). Diğer bazı kaynaklar ise felsefeyi Hermetik kültürün bir ürünü olarak gösterir ve bu konuda üç ayrı Hermes'ten söz ederler. Bunlardan ilki tûfandan önce Yukarı Mısır'da yaşayan ve İbrânî literatüründe adı Hanuh olarak geçen Hermes'tir ki bunun gerçekte Hz. İdrîs olduğu iddia edilir. İkincisi tûfandan sonra Bâbil'de yaşayan, Pisagor'un öğrencisi olan, ülkesinde tıp ve felsefeyi yeniden kuran Kaldeli Hermes'tir. Üçüncüsü ise tûfandan sonra Mısır'da yaşayan ve kendisine birçok eser isnat edilen gezgin bir filozoftur (Şehristânî, I, 45; İbnü'l-Kıftî, s. 1-7, 346-350; İbn Ebû Usaybia, s. 12, 18, 31-32; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 60-62). Şüphesiz tarihî gerçeklerle bir ilgisi bulunmayan ve Helenistik dünyanın mirası olan bu Hermes kültü, İslâm toplumunda daha çok Bâtınî ve İşrâkī çevrelerde ilgi uyandırmıştır (Şehâbeddin es-Sühreverdî, I, 111-113). Bunun başta gelen sebeplerinden biri, Helenistik dönemde halk için

yazılmış eserlerin Arapça'ya çevrilerek buradaki hurafe ile karışık fikirlerin İslâm kültür dünyasına yansımış olmasıdır. Ayrıca bu durum, "Hakikat tektir, taaddüt etmez" diyerek varlıkta tek gerçek bulunduğunu savunan monist telakkinin tabii bir sonucu veya felsefeyi İslâm toplumuna sempatik gösterme arzusunun bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Nitekim İbnü'n-Nedîm'in naklettiği bir anekdot bu hususu doğrular mahiyettedir. Rivayete göre Halife Me'mûn rüyasında gördüğü Aristo'ya, "İyi (hüsn) nedir?" diye sorar; Aristo, "Akla göre iyi olandır" der. "Sonra hangisidir?" deyince, "Şeriata göre "iyi olandır" cevabını verir. "Daha sonra hangisidir?" sorusunu da, "Halka göre iyi olandır" şeklinde cevaplandınr (el-Fihrist, s. 339).

Şüphesiz bu menkıbenin amacı, İslâm'da hukukun kaynağı olarak kabul edilen

"edille-i şer'iyye"yi Aristo gibi bir otoriteye söyleterek aralarında metot ve üslûp farkı olsa da dinle felsefenin aynı gerçeği ifade ettiklerini vurgulamaktır. Zira bu olayda iyiliğin kaynağı olarak gösterilen akıl edille-i şer'iyyeden biri olan kıyasa, şeriat Kitap ve Sünnet'e, halk ise icmâa tekabül etmektedir.

Yine felsefe ve genel kültür tarihi niteliğindeki bazı İslâmî kaynakların, antik dünyanın üç büyük filozofundan Sokrat'ı "zâhid", Eflâtûn'u "ilâhî" sıfatlarıyla niteleyerek onları bir velî şeklinde takdim ettikleri, İhvân-ı Safâ ve İşrâkī düşünürlerin ise Aristo'nun peygamber olduğuna dair aşırı bir iddiada bulunarak bu konuda aslı olmayan birtakım rivayetlere yer verdikleri görülür (Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 37). Bu şekildeki abartmaların amacı, felsefeye karşı olanların tavrını yumuşatmak ve din ile felsefe, diğer bir ifadeyle akıl ile nakil arasında sanıldığı gibi bir uçurum bulunmadığını ortaya koymaktır. Nitekim vahiy bilgisinin felsefî bilgiden daha üstün ve daha çok tatmin edici olduğunu savunan Kindî de peygamberlerin getirdikleriyle filozofların söylediklerinin aynı gayeye yönelik olduğunu düşünür (Felsefî Risâleler, s. 4-5) ve, "Hayatıma yemin olsun ki gerçekten sâdık Muhammed'in, şanı yüce Allah'tan getirdiklerinin hepsi aklın verileriyle bağdaşmaktadır" (a.g.e., s. 113-114) diyerek bu konuda herhangi bir çelişkinin bulunmadığını ileri sürer. Buna karşılık tabiat filozofu Ebû Bekir er-Râzî oldukça aşırı bir cüret göstererek ruhî ve

mânevî açıdan arınmanın dinle değil ancak felsefe ile mümkün olacağını iddia eder (Ebû Hâtim er-Râzî, s. 12-13). Fakat bu konuda filozofların genel eğilimi teorik açıdan aklî bilginin, pratik açıdan naklî bilginin daha üstün olduğu şeklindedir (Fârâbî, el-Cemʿ, s. 103-104). Bu durumu kullandıkları metot açısından ifade etmek gerekirse felsefî bilgi "burhanî", vahiy bilgisi ise "hatâbî" yani iknâîdir. Genel telakkiye göre filozof akıl gücüyle basit-girift, organik-inorganik varlıklardaki mevcut düzeni sebep-sonuç ilişkisi içinde kavrar; böylece kozmosun bilgisi filozofun aklında tecelli ederek o ilâhî bir kişilik (teşebbüh bi'l-ilâh) kazanmış olur. Peygamberde ise faal akıldan (Cebrâil) gelen bilgiler onun akıl gücünden geçerek hayal gücünde tecelli eder; böylece âlemdeki nizamın devamını sağlamak için ona din, hukuk ve ahlâka ait ilkeler koyma ve uygulama güç ve yetkisi verilmiş olur. Bu bakımdan vahiy karşısında felsefî bilginin pratikte geçerliliği yoktur. Şüphesiz ki böyle bir iddianın sonucu, "Her peygamber filozoftur, fakat her filozof peygamber değildir" şeklinde olacaktır.

İslâm dünyasında ortaya çıkan düşünce hareketleri kelâm, tasavvuf ve felsefe olmak üzere başlıca üç alanda gelişme gösterdi. Bunlardan ilk ikisi Kur'ân-ı Kerîm'in ortaya koyduğu iman esaslarını ve ahlâk ilkelerini temel aldığı halde felsefe, antik ve Helenistik düşünce mirasını araştırmalarına temel yapmakla birlikte ele aldığı ontolojik, epistemolojik, etik ve teolojik problemleri kendine özgü yöntemlerle yorumladığı için çok farklı sonuçlara ulaşmıştır. Bu sebeple milâdî VIII-XIII. yüzyıllar arasında İslâm toplumunda 500 yıl devam eden çok yoğun bir felsefe hareketi olmuş, bu hareket kendi fikrî fraksiyonlarını da meydana getirerek birçok felsefe ekolünün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bundan dolayı İslâm felsefe tarihinde felsefe denince, Kindî'den İbn Rüşd'e kadar İslâm coğrafyasında yetişen filozofların gerçekleştirdiği fikrî faaliyetler hatıra gelir. Bununla birlikte felsefe, bir problem etrafında geliştirilen tutarlı, eleştirici ve temellendirici sistematik düşünce şeklinde anlaşılacak olursa kelâmı, nazarî tasavvufu ve fıkıh usulünü de İslâm felsefesi kapsamında mütalaa etmek gerekir. Ayrıca felsefenin tutarlı bir biçimde eleştirilmesi onun vazgeçilmez bir parçası olduğuna göre Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi ünlüleri de filozof saymak objektif tavrın bir gereğidir.

İslâm Dünyasında Felsefe. Tarihin akışı içinde çeşitli dönemlerde bilim ve düşünce hayatında görülen gelişme ve atılımların temelinde farklı

kültürlerle kurulan ilişkinin ve bu arada tercüme olayının büyük payı vardır. Fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında müslümanlar Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle tanışınca salt fikri ve ilmî saikler yanında kendi hâkimiyetlerini pekiştirmek için en azından onların sahip olduğu bilgi birikimini elde etmenin ve böylece güç ve zaaf noktalarını keşfetmenin kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğunu anladılar. Öte yandan bu farklı kültürlerle aralarında ortaya çıkan bazı teolojik sürtüşme ve tartışmalarda müslümanlar, kendi inanç ve düşüncelerini sistemli bir şekilde savunmak ve İslâm'ın üstünlüğünü kanıtlamak zorundaydılar. Bu sebeplerden ötürü eski dünyanın ilim ve düşünce ürünlerini Arapça'ya çevirmenin gerekli olduğu ortaya çıktı. Bu amaçla VIII. yüzyıldan itibaren bazı kimselerin özel merakı ve İslâm halifelerinin şahsî teşebbüsleriyle tercüme faaliyeti başladı. Emevî prenslerinden Hâlid b. Yezîd (ö. 85/704 [?]) bu konuda ilk teşebbüste bulunarak İskenderiyeli birer rahip olan Staphon ile Marianos'a tıp, astronomi ve kimyaya dair Grekçe ve Koptça'dan bazı eserleri tercüme ettirdi. Emevî halifelerinden Mervân b. Hakem ve Ömer b. Abdülazîz dönemlerinde tercüme edilen eserler toplumun ihtiyacı olan tıpla sınırlı kalırken Abbâsî Halifesi Mansûr bu hareketin alanını genişletti ve ona büyük bir ivme kazandırdı. Meselâ aslen İranlı olan kendi kâtibi Abdullah b. Mukaffa'a Aristo'nun Organon adlı mantık külliyatının ilk üç kitabı ile Porphyrios'un (Furfûriyûs) Eisagoge'sini (Îsâġūcî); İran tarih ve kültürüne ait Pendnâme, Ḫudâyînâme ile Kelîle ve Dimne'yi Farsça'dan Arapça'ya tercüme ettirdi. Yine bu dönemde Batlamyus'un Sintaksis'i el-Mecisṭî, Öklid'in Elemento Geometricae'si de Uṣûlü'l-hendese adıyla tercüme edilmişti, öte yandan Hintli bir seyyahın beraberinde Bağdat'a getirdiği matematik ve astronomiyle ilgili iki kitabın da tercüme edilmesiyle müslümanlar Hint rakamlarıyla tanışmış oldu. Cündişâpûr tıp okulundan yetişen Buhtîşû' ve onun soyundan gelen bazı hekimler ise tıbba dair eserleri tercüme ediyorlardı. Hârûnürreşîd döneminde de aynı hızla devam eden bu çalışmalar Halife Me'mûn tarafından Beytülhikme adıyla resmî bir kuruma kavuşturulmuştur (830). Mansûr döneminden beri Hizânetü'l-hikme adıyla anılan bu saray kütüphanesi zaman içinde ihtiyaca göre genişletilmişse de Me'mûn buraya yeni bir hüviyet kazandırmak amacıyla büyük paralar ayırmış, Bizans'a gönderdiği kültür elçileri ve özel kanallarla temin edilen kitaplarla zenginleştirilen Beytülhikme Ortaçağ'ın en büyük araştırma merkezi ve bir ilimler akademisi hüviyeti kazanmıştı. Kaynaklardan anlaşıldığına göre ilk dönemlerde bir tercüme bürosu ve bir

kütüphane olarak kurulan bu yer, giderek fizikî ve fonksiyonel açıdan gelişip genişlemiş, özellikle felsefî ve müsbet ilimlerin araştırıldığı bir merkez ve bir eğitim kurumu haline gelmişti.

İbnü'n-Nedîm'in tesbitine göre burada Grekçe'den Süryânîce'ye, Süryânîce'den Arapça'ya veya doğrudan Grekçe'den Arapça'ya tercüme yapanların sayısı kırk yediyi buluyordu. Farsça'dan çeviri yapanlar on alt, Sanskritçe'den çeviri yapanlar ise üç kişi idi. Ayrıca Nabatî dilinden tercüme yapanlar da vardı (el-Fihrist, s. 340-342), Yaklaşık 300 yıl süren bu tercüme faaliyeti sonunda seksen kadar âlim ve filozofun birçok eseri Arapça'ya çevrildi. Bu alandaki çalışmalar kısa zamanda ürünlerini vererek müslümanlar arasından büyük âlimler, filozoflar, kâşif ve mûcitler yetişmiştir (bk. BEYTÜLHİKME).

Felsefî Akımlar. 1. Dehriyye. İslâm düşünce ve kültürünün yabancı kültürlerle bu şekilde tanışmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak İslâm toplumunda fikrî birçok fraksiyon ve çeşitli felsefî ekoller ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, varlığın ezelî olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını ileri süren dehriyyedir. "Başlangıcı ve sonu olmayan zaman" anlamına gelen dehr kelimesine nisbetinden dolayı bu adla anılan dehriyye, materyalist ve ateist bir dünya görüşünü benimseyen felsefe akımının ismi olduğu gibi hangi ekolden olursa olsun genellikle İslâm toplumunda ortaya çıkan ilhâd hareketlerini de ifade etmektedir. Bu terim adını, "Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman (dehr) helâk eder" (el-Câsiye 45/24) meâlindeki âyetten almıştır. Bu durum, İslâm öncesi Arap toplumunun bazı kesimleri arasında dehriyye anlamında ateist bir dünya görüşüne sahip olanların bulunduğunu göstermektedir.

VIII. yüzyıldan itibaren varlığını hissettiren bu akıma, daha çok içten içe Maniheist inançları yaşatmak isteyen eski İran kültürüne bağlı entellektüeller (kâtipler), peygamberliği red konusunda Brahmanizm'in etkisinde kalan bazı çevrelerle Grek materyalizmine ilgi duyan tabipler ve bilginler arasında rastlanmaktadır. İslâm düşünce tarihinde bu materyalist felsefe akımının temsilcisi olarak kabul edilen İbnü'r-Râvendî, Kitâbü't-Tâc ve ez-Zümürrüd adlı eserlerinde âlemin ezelîliğini ve maddî kâinatın ötesinde mânevî hiçbir varlığın bulunmadığını ileri sürmüş; peygamberliği ve mucizeleri inkâr ederek aklın dışında başka rehbere gerek

bulunmadığını, ibadetlerin ise mânasız alışkanlıklardan başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Kelâmcılar ve Meşşâî filozoflarca şiddetle eleştirilen bu inkârcı görüş, İslâm toplumunun dayandığı topyekün değerler sistemini reddettiği için bir gelenek kuramamıştır.

2. Tabiatçılar. Yine bu dönemde ortaya çıkan düşünce akımlarından biri de tabiat felsefesidir. Bu akımın gelişmesinde çok farklı bilim ve kültür çevrelerinin etkin olduğu gözlenmektedir. Her şeyden önce Kur'ân-ı Kerîm pek çok âyette, Allah'ın kudret ve azametini anlamak için kâinattaki organik ve inorganik varlıklar üzerinde düşünmeyi, araştırmayı ve böylece varlığı daha derinden kavrayarak onun incelik ve özelliklerine vâkıf olmayı tavsiye etmektedir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/191; Yûnus 10/101; er-Rûm 30/50; et-Târık 86/5; el-Gāşiye 88/17-20). Hz. Peygamber de hadislerinde varlık ve varlıkta meydana gelen olaylar üzerinde düşünmeyi öğütlemektedir. Şüphesiz inanan insanları düşünme ve araştırma yönünde harekete geçiren bu durum, kısa zamanda etkisini göstererek İslâm toplumunda tabiat ilimleri alanında geniş araştırmaların başlamasını sağlamıştı. Nitekim ünlü düşünür Câhiz'e Kitâbü'l-Hayevân adlı eserini kaleme alma fikrini ilham eden şey, Kur'ân-ı Kerîm'de bazı sûrelerin sığır, bal arısı, karınca, örümcek ve fil gibi hayvan adlarıyla anılmasıydı. Ona göre astronomi ve onun dayandığı matematik alanındaki hızlı gelişmenin sebebi, "Güneşi ışıklı, ayı da parlak kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona (aya) birtakım menziller takdir eden O'dur" (Yûnus 10/5) meâlindeki âyettir (Kitâbü'l-Hayevân, I, 47). Hiç şüphesiz İslâm'da önemli bir ibadet olan namaz vakitlerinin tayininin, dinen kutsal sayılan mevsim ve günlerin tesbitinin bu gelişmede rolü olduğu gibi günlük hayatı kolaylaştırma ve düzene koyma fikrinin de önemli payı vardır.

Bütün bunların yanı sıra Öklid, Batlamyus, Hipokrat ve Galen'den yapılan tercümelerin, Aristo'nun tabiat ilimleri alanına giren sekiz eserinin (Kaya, s. 128-132), Yeni Pisagorcu eserlerle Plutarkhos'a mal edilen ve Kustâ b. Lûkā tarafından Arapça'ya çevrilen el-Ârâʾü'ṭ-ṭabîʿiyye adlı kitabın da bu felsefenin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur.

Hazırlayıcı mahiyetteki böyle bir ortamdan sonra tabiat alanının nasıl bir alan olduğunu, organik ve inorganik varlıklar arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu, yine tabii varlıklar arasında görülen sebep-sonuç ilişkisini

belirleyen prensibin ne olduğunu araştıran, irdeleyen bir tabiat felsefesi akımı doğdu. Tabiattaki her türlü oluşum, değişim ve gelişimi teorik düzeyde temellendirmeye çalışan bu kadro içindeki düşünürlerin başta tıp, kimya, astronomi ve matematik olmak üzere çeşitli pozitif bilim dallarında birer otorite olduklarında şüphe yoktur. Ancak literatürde sadece Câbir b. Hayyân ile Ebû Bekir er-Râzî'nin natüralist sistemlerinden söz edilmektedir. Bunlardan ilki İslâm kimyasının kurucusu olarak tanınır. Maddî kâinatın sırlarla dolu olduğunu, bunu anlamanın yolunun da kimyasal analizlerden geçtiğini savunan Câbir, ehil olmayanların istismarını önlemek için sistemini mistik, gizemli bir dille anlatmayı tercih etti. Câbir, maddenin temel yapısının "felsefe taşı"nın keşfiyle çözüleceğine inanıyordu ve bununla belki de atomu kastediyordu. Yazdığı yüzlerce eserden günümüze intikal edenlerin sayısı çok azdır. İkincisi ise Ortaçağ İslâm dünyasında yetişen en ünlü hekim, tabiat felsefesi akımının kurucusu ve en başarılı temsilcisi olarak bilinmektedir. Ontik varlığın meydana gelişini "beş ezelî ilke" (el-kudemâü'l-hamse) adını verdiği yaratıcı (Tanrı), nefis (ruh), heyûlâ (madde), halâ (mekân) ve dehr (zaman) kavramlarıyla açıklayan filozof, Aristo'nun tabiattaki her türlü oluş ve bozuluşu (kevn ve fesâd) dört unsur ve onun sahip olduğu dört özellikle (tabiat) açıklayan statik madde anlayışına karşılık maddenin kendi yapısı gereği dinamik olarak hareket etme gücüne sahip olduğunu ileri sürdü ve bu konudaki düşüncelerini inne li'l-cismi ḥareke min ẕâtih ve inne'l-ḥareke maʿlûme adlı eserinde temellendirmeye çalıştı. Eğer İslâm bilim ve düşünce tarihinde Aristo'nun görüşünü değil Râzî'nin atomizmini temel alan bir tabiat felsefesi benimsenmiş olsaydı elbetteki bilimdeki gelişmeler çok farklı olacaktı. Bununla birlikte Râzî, yaratan bir Tanrı'nın varlığını kabul ettiği halde dine ve peygamberlere gerek olmadığını söyleyerek İslâm dünyasında deist görüşü savunan bir filozof olarak tanındı ve bu yüzden de gelenek kuramadı. Kaleme aldığı eserlerin sayısı 230'u bulduğu halde günümüze daha çok tıp, kimya ve ahlâkla ilgili olanlar gelebildi.

3. Meşşâîlik. İslâm düşünce tarihinde en geniş kadroya ve en yaygın etkiye sahip olan akım hiç şüphesiz Meşşâîlik'tir. Aristo doktrinini temel alan ve öncelikle Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi dünyaca ünlü filozoflar tarafından temsil edilen bu akımın kendi içinde de farklı fraksiyonlar oluşturacak kadar geniş ve zengin bir kadroya sahip olduğu gözlenmektedir. Ancak bunlar, Aristo'nun Arapça'ya çevrilen yirmi üç eserinin yanı sıra

İskenderiye okuluna bağlı Yeni Eflâtuncu yorumcuların şerhlerini de tanımışlardı. Ayrıca Aristo ile bir ilişkisi bulunmadığı halde ona mal edilen bazı sahte eserlerin varlığı da söz konusuydu. Bunların en meşhuru, Yeni Eflâtunculuğun kurucusu olan Plotin'in Enneades adlı eserinin IV-VI. bölümlerinin Arapça'ya Esûlûcyâ veya Kitâbü'r-Rubûbiyye adıyla çevrilmiş olanıdır. Bu kitap, Aristo'nun teoloji alanındaki bir eseri olarak yaygın bir şöhrete sahipti (Kaya, s. 282-303). Bunlardan başka Arapça'ya çevrilen yedi eseriyle Eflâtun felsefesini de biliyorlardı. Bu sebeplerden ötürü -İbn Rüşd ayn tutulacak olursa- İslâm felsefesinde hiçbir zaman saf Aristoculuk anlamında bir Meşşâîlik'ten söz etmek mümkün değildir. Kindî'den İbn Rüşd'e kadar yaklaşık 500 yıl devam eden bu süreçte, felsefe sistemleri arasında önemli farklar bulunsa da bu filozofların Meşşâîlik adıyla bir ekol oluşturmalarını sağlayan bazı ortak görüşlerinden söz edilebilir.

a) Meşşâî filozoflar felsefî doktrinlerini temellendirmede ve bilimsel araştırmalarında Aristo mantığını bir yöntem olarak kullanmışlar; onun sekiz kitaptan oluşan Organon adlı mantık külliyatının her bölümünü şerh ve tefsir ederek, özet haline getirerek âdeta anlaşılmadık bir mesele bırakmamışlardır. Ayrıca mantığın her bölümüyle ilgili bağımsız eserler kaleme alarak kendilerinin de birer mantıkçı olduklarını ortaya koymuşlardır, b) Bu filozoflar gerek ontik varlığın yorumunda gerekse öteki felsefî problemlerin çözümünde her şeyden çok akla öncelik tanıdıkları için rasyonalisttirler. Vahyi kabul etmekle birlikte akılla nas arasında bir çelişki söz konusu olduğunda aklı tercih, nassı ise te'vil ederler. Teist felsefenin en başarılı örneğini veren bu filozofların en belirgin ortak özelliklerinden biri, dinle felsefeyi bir ortak paydada toplayarak akılla nakli (nassı) uzlaştırmaktır. c) Kindî ve İbn Rüşd hariç bunlar, dinî akîdedeki âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğu fikrine karşı kozmik varlığın meydana gelişini sudûr (emanation) teorisiyle açıklarlar veya iyimser bir yaklaşımla yaratmayı ezelde vuku bulan bir feyiz şeklinde yorumlarlar. d) Meşşâîler sınırlı-sonlu bir evren anlayışına sahiptir. Bu sebeple bütünüyle evrenin dolu olduğunu ve boşluğa yer olmadığını savunarak bu konudaki atomist görüşü reddederler. e) Bu filozoflar Aristo'dan gelen bir anlayışla, insanın sahip olduğu psikolojik aklın çalışmasını ontolojik bir değer olarak kabul edilen faal aklın etkisine bağlarlar. Böylece rasyonel bilginin irrasyonel bir kaynaktan geldiğini söyleyerek bu konuda sezgiciliğin kapısını aralamış

olurlar. f) Felsefe tarihinde ilk defa Meşşâîler nübüvveti bir felsefe problemi olarak rasyonel açıdan temellendirmeye çalıştıkları için felsefeye yeni bir boyut kazandırmışlardır. Dolayısıyla onlara göre vahiy güvenilir bir bilgi kaynağıdır. g) Meşşâîler eski Doğu düşüncesini tanıyorlardı. Bunun yanı sıra tercümeler kanalıyla Sokrat öncesi ve sonrasındaki antik Yunanda ortaya çıkan çeşitli felsefe akımlarını tanıma imkânına da sahiptiler. İskenderiye okulu vasıtasıyla kendilerine intikal eden antik ve Helenistik düşünce ürünlerini adı geçen okulun yorumlarıyla birlikte tanıdıklarından felsefî doktrinleri yer yer eklektik unsurlar taşır. h) Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristo gibi ruhun bedenle birlikte ortaya çıktığını savunurken ölümden sonra ruhun varlığını devam ettirmesi hususunda ondan ayrılırlar. Çünkü ölümden sonra ruhun ne olacağı konusu Aristo felsefesinde pek belli değildir. ı) Kindî, Ebü'l-Hasan el-Âmirî ve İbn Rüşd gibi filozoflar istisna edilecek olursa Meşşâîler âhiret hayatının ruhanî olduğuna inanırlar. k) Meşşâîler'in ahlâk felsefesinin temelini mutluluk anlayışı oluşturmaktadır. Bundan dolayı hayata ve olaylara bakışlarında iyimserdirler. Onlara göre genel varlık planında hâkim olan değer iyiliktir, kötülük ise cüzî ve ârızîdir. 1) Terminoloji, metot ve sistem olarak Aristo'yu temel alan Meşşâîler, özellikle metafiziğin ana meselelerinden olan ilâhiyyât, nübüvvet ve meâd (eskatoloji) konularında büsbütün ondan ayrılmışlardır.

İslâm dünyasında Meşşâîliğin etkisi, XIII. yüzyıldan itibaren kelâmcıların leh ve aleyhteki görüşleriyle birlikte onların eserlerinde, özellikle Gazzâlî'nin Meşşâîler'i eleştirdiği Tehâfütü'l-felâsife adlı ünlü eseriyle buna karşı Meşşâîliği savunan İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-Tehâfüt'ünde ve XV. yüzyılda Fâtih Sultan Mehmed'in isteği üzerine "tehâfüt" tartışmalarını yeniden gündeme getiren Hocazâde Muslihuddin Efendi ile Alâeddin Ali et-Tûsî'nin Tehâfütü'l-felâsife'leri (Tûsî'nin eseri eẕ-Ẕaḫîre [eẕ-Ẕuḫr] adıyla da anılır ve XVI. yüzyılda Hocazâde'nin eserine bir haşiye yazan İbn Kemal'in çalışmasıyla devam etmiştir. Ayrıca İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ ve en-Necât adlı eserleri kanalıyla da İslâm ulemâsı her dönemde Meşşâî felsefeyle olan ilişkilerini sürdürmüştür.

4. İhvân-ı Safâ. X. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde İslâm toplumunda İhvân-ı Safâ (temizlik kardeşleri) adlı yeni bir felsefî hareketin ortaya çıktığı görülmektedir. Basra merkezli gizli ve siyasî emeller taşıyan bu hareketin gerçek amacının ne olduğu bugüne kadar tam olarak ortaya

konulmuş değilse de Bâtınî-İsmâilî eğilimler taşıdığında şüphe yoktur. Düşüncelerini dört bölüm halinde elli bir risâleden oluşan Resâˀilü İḫvâni'ṣ-Ṣafâ adlı felsefe ve ilimler ansiklopedisi mahiyetindeki eserde toplayan İhvân-ı Safâ, her ne kadar isimlerini gizli tutmakta titizlik göstermişlerse de müellif, belki de başredaktör olarak bu kadro Ebû Süleyman Muhammed b. Maʻşer el-Büstî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed Muhammed el-Mihricânî ve Alevî ile Zeyd b. Rifâa'dan oluşmaktaydı (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, II, 4).

Dinin cehaletle kirletildiğini, ona bâtıl ve sapık fikirler karıştırıldığını iddia ederek yola çıkan İhvân-ı Safâ bunu temizlemenin ancak felsefe ile mümkün olacağını, bunun için de İslâm şeriatının Yunan felsefesiyle uzlaştırılması gerektiğini savunuyordu (a.g.e., II, 5). İnsanlığın huzur ve mutluluğunu felsefeleşmiş bir dinde gören bu topluluk, eklektik sistemleri gereği bütün din ve milletlerin mânevî ve ilmî mirasını bir araya toplamak istiyordu. Onlara göre şeriatın zâhiri cahil ve zayıf ruhlu avam için, bâtını ise yüksek derecede bilgi ve irfan sahipleri içindir. Bundan dolayı bilgiyle aydınlanmak ve teorik ilimler alanında belli bir düzeye çıkmak şarttır (Resâˀil, II, 19-20).

İlimleri matematik, fizik ve metafizik şeklinde üç ana grupta ele alan İhvân-ı Safâ, kendi dönemlerindeki bütün ilimleri kolay bir üslûpla vulgarize ederken

gnostik mülâhazaları daima ön planda tutmuştur. Bununla birlikte harf ve sayılar sembolizmini kullanarak bilgiye bir derinlik veya sihrî birtakım anlamlar yüklemek onların her zaman başvurdukları bir yöntemdir. Matematikte Bâtınîlikten gelen bir anlayışla sayılar mistisizmine varan Yeni Pisagorculuk hâkimken mantıkta Aristocu'durlar. Ontik varlığın meydana gelişi Fârâbî'de olduğu gibi sudûr teorisiyle açıklanır. Burada da Allah ile maddî kâinat arasında faal akıl aracılık görevi üstlenmiştir. Bundan dolayı ay altı âlemiyle ay üstü âlemi arasında hareketli hiyerarşik bir sistem mevcuttur.

İhvân-ı Safâ'nın tabiat felsefesi de sistemlerinin bütününde görülen eklektisizmi yansıtmakla birlikte genellikle Aristo'nun tabiat ilimleri alanındaki eserlerinin temel alındığı müşahede edilmektedir. Ahlâk

felsefeleri ise nefis tezkiye ve terbiyesini esas alan mistik karakterli bir ahlâk anlayışından ibarettir.

Rasyonel düşüncenin yanında birtakım hurafelere de yer veren, nasları keyfî bir şekilde bâtınî te'villere tâbi tutan bu ansiklopedist felsefe akımı, her dönemde bâtınî eğilimler taşıyan sûfî ve yarı aydın çevrelerin ilgisini çekmeye devam etmişse de İslâm düşünce ve biliminin gelişmesine olumlu katkıda bulunduğu söylenemez.

5. İşrâkīlik. XII. yüzyılın sonlarına doğru İslâm düşünce tarihinde Meşşâîliğe karşı İşrâkīlik adıyla yeni bir felsefe akımının doğduğu görülmektedir. "Maktûl" lakabıyla tanınan Şehâbeddin Yahyâ es-Sühreverdî, gerçek bilgiye ancak mistik tecrübe yöntemiyle ulaşılacağını, bu konuda mantıkî kanıtlama ve çıkarımların geçersiz olduğunu savunuyordu.

Sühreverdî'nin eserleri incelendiğinde görülür ki Meşşâî filozofların Aristo ile olan İlişkileri ne ise işrâk filozofunun Eflâtun felsefesiyle ilişkisi de aynı düzeydedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ adlı eserinin sonunda yer alan ve onun tasavvufî eğilimlerini yansıtan "Maḳāmâtü'l-ʿârifî" bölümü ile İbn Tufeyl'in aynı mahiyetteki düşüncelerini içeren ve alegorik bir tarzda kaleme alınan Ḥay b. Yaḳẓân adlı eseri de Sühreverdî'nin kaynakları arasında sayılmaktadır. Bu konuda eski İran hikmetiyle (irfan) Hermetik gnostisizmin de bu felsefenin şekillenmesinde pay sahibi olduğu göz ardı edilmemelidir.

Filozofun temel eseri sayılan Ḥikmetü'l-işrâḳ'ta rasyonel bilgi kanalıyla gerçeğe ulaşmanın imkânsızlığı savunulmakta, insanın ancak derunî tecrübe ve mükâşefe yoluyla iç aydınlığına (işrâk) ereceği, nihayet giderek artan bir ilâhî feyiz ve ilham sayesinde aracısız olarak gerçekle yüzyüze gelinebileceği anlatılmaktadır. Hatta Sühreverdî, uzun zaman uğraştığı halde bir türlü çözemediği bilgi problemini gece uyukladıgı bir sırada imdadına yetişen Aristo'nun yardımıyla çözer. Grek filozofu ona, çözümü objektif varlıklarda değil kendi sübjektif dünyasında aramasını yani özüne dönmesini tavsiye eder. Ayrıca İslâm filozofu olarak bilinenlerden hiçbirinin hakikat bilgisine (zuhurî bilgi) ulaşamadığını, bunu ancak Bâyezîd-i Bistâmî ve Sehl et-Tüsterî gibi mutasavvıfların başardığını,

gerçek anlamda hakîm ve filozofun da bunlar olduğunu Aristo'ya söyletir (Kitâbü't-Telvîḥât, I, 70-74). Böylece Sühreverdî, kendi İşrâkī fikirlerini sistemini eleştirdiği ve rasyonalist bir filozof olan Aristo'ya tasdik ettirirken ortaya çıkan çelişkiyi görmezlikten gelir. Zira bu noktada onun için önemli olan felsefeyle tasavvufu özleştirmek veya gerçek felsefenin derunî sezgiye ve teemmüle dayanan tasavvuf olduğunu vurgulamaktır.

Ontik varlığın yorumu ise Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr teorisindeki hiyerarşik sistemle açıklanır; şu farkla ki oradaki "akıllar"ın yerini İşrâkīlik'te "nurlar" almıştır. Mahiyetçe son derece açık ve belirgin olduğu için tarif edilemeyen nur, bütün eşyaya nüfuz eden bir hakikat olması itibariyle maddî ve mânevî her çeşit varlığın terkibinde bulunmaktadır. Varlığın zirvesinde Tanrı'ya tekabül eden ve "nurlar nuru, kutsal nur" diye nitelenen bir nur bulunur. Biricik ve zorunlu olan bu nurdan sudûr yöntemiyle aşağı düzeydeki nurlar (varlıklar) meydana gelmektedir.

Nur nazariyesini temel alan İşrâkīliğin felsefeyle olan ilişkisi tasavvufun kelâmla olan yakınlığı gibidir. Daha doğrusu o, geleneksel ve akademik felsefeye biraz uzak düştüğünden "teosofi" olarak telakki edilmektedir.

İşrâkīlik mistik zevk ve duyguları esas aldığı için Şark'ın ruhuna uygun düşmekteydi. Bu sebeple başta İran ve Hindistan olmak üzere İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde varlığını bugüne kadar sürdürmüştür. Sühreverdî'nin ölümünden sonra onun fikirleri Şehrezûrî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Celâleddin ed-Devvânî ve Molla Sadrâ tarafından devam ettirilmiştir. Özellikle Molla Sadrâ, ansiklopedik mahiyetteki el-Esfârü'l-erbaʿa adlı eserinde yer yer üstadını da eleştirerek bu akıma yeni bir yön ve dinamizm kazandırmıştır.

6. Bağımsız Düşünürler. İslâm düşünce tarihinde bu felsefe akımlarından başka hiçbir akıma bağlı olmayan, fakat ortaya koyduğu son derece dikkate değer fikirleriyle "bağımsız filozof" denebilecek birçok düşünce adamı vardır. Hiç şüphesiz bunların başında, genel anlamda felsefeye, özel olarak da Meşşâîliğe karşı yöneltmiş tutarlı eleştirileriyle tanınan İmam Gazzâlî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gelmektedir. Bu arada bilim felsefecisi olarak nitelendirilebilecek Ebû Reyhân el-Bîrûnî ve İbnü'l-Heysem'in yanı sıra tarih felsefecisi İbn Haldûn'u da anmak gerekir. Ayrıca felsefe ve kelâma ait

problemlerin bir arada işlenmeye başlandığı, Gazzâlî'den itibaren gelişip Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Adudüddin el-Îcî, Sa 'deddin et-Teftâzânî ve Celâleddin ed-Devvânî gibi müteahhirîn kelâmcılarının eserlerinde en olgun örneklerine rastlanan bu dönem XX. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Son yedi yüzyıllık döneminde İslâm felsefesi çoğunlukla bu kelâmcı filozoflar kanalıyla kesintiye uğramadan süregelmiştir. Bu dönemde yetişen düşünürlerin ne kadar başarılı oldukları, filozof olarak nitelendirilen Batı skolastikleriyle karşılaştırıldıklarında daha iyi anlaşılacaktır. Henüz bâkir sayılan bu dönem araştırmacılarını beklemektedir.

Burada şu hususu önemle belirtmek gerekir ki XIII-XX. yüzyıllar arasında felsefeyle bir arada yürütülen kelâm, esas itibariyle Eş'arî-Mâtürîdî bir çizgi takip ediyorsa da Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesi, aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan Sadreddin Konevî, Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Molla Lutfî ve İbn Kemal gibi ünlü müderrisler kanalıyla Osmanlı ilim ve kültür muhitinde yaygın haldeydi. Öte yandan eserleri uzun yıllar boyunca medreselerde okutulan ve İşrâkī eğilimler taşıyan Celâleddin ed-Devvânî gibi müellifler vasıtasıyla da İşrâkīlik aynı çevrelerce yakından tanınıyor, bu felsefeye yeni boyutlar katarak geliştiren Sadreddin eş-Şîrâzî ve talebeleri sayesinde ise İran'da en hâkim düşünce olarak varlığını devam ettiriyordu. Bundan dolayı felsefe ve kelâmın kısmen İşrâkī-tasavvufî motifler taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. XIX. yüzyılın sonlarına yaklaşırken İslâm düşüncesi

böyle bir genel görünüm arzetmekteydi.

Felsefeye Karşı Tavrın Sebepleri. On dört asırdan beri İslâm dünyasında felsefenin çeşitli akımlar halinde varlığını şu veya bu şekilde sürdürmesine, din ve bilimle iç içe yaşamasına rağmen İslâm toplumunda önemli bir kesim ona karşı çekimser davranmış veya olumsuz tavır koymuştur. Şüphesiz bunda dinî olduğu kadar siyasî, kültürel ve psikolojik sebeplerin de önemli rolü vardır. Bunların başlıcalarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Her şeyden önce felsefenin politeist Yunan toplumunda ortaya çıkması ve bu toplumun dünya görüşünü, değerler sistemini yansıtmış bulunması. b)

VIII. yüzyıldan itibaren Grekçe ve Süryânîce'den Arapça'ya yapılan tercüme işinde görev alan mütercimlerden bir kısmının putperest Sâbiîler'den, bir kısmının da hıristiyanlardan olması. c) İslâm toplumunda felsefî spekülasyonların başladığı tarihten itibaren Bâtınîler ve İsmâilîler'in Sünnî İslâm'a karşı felsefeyi bir silâh olarak kullanmaları, İhvân-ı Safâ akımının dinle felsefeyi uzlaştırarak felsefî bir din ortaya koymaya çalışması. d) İslâm dünyasında tıp, astronomi, matematik ve tabiat ilimleri alanında araştırma yapan ve tabîiyyûn (natüralistler) diye adlandırılan filozoflardan bir kısmının teist olmasına karşılık önemli bir kesimin deist veya ateist dünya görüşüne sahip bulunması. e) Âlemin zaman bakımından ezelîliğini, âhiret hayatının ruhanîliğini ve küllîler Allah'ın bilgisi kapsamında olduğu halde cüzîlerin onun bilgisine konu olmadığını savunan bazı Meşşâî filozofların bu görüşlerinin açıkça dinî naslarla çelişir olması. f) Genellikle tıp, astronomi, matematik vb. ilim dallarında birer otorite sayılan İslâm filozoflarının felsefî teorileri de ilmî birer hakikat gibi savunmaları. g) İslâm ilim, kültür ve medeniyetinin gelişip kurumlaşması aşamasında gereğinden fazla yabancı kültürlere açılmanın bir kültür krizine yol açacağı endişesi. h) Genellikle filozofların özel hayatlarında dinî emir ve yasaklara karşı yeterince duyarlı davranmamaları.

İslâm toplumunda başta hadis ve kelâm âlimleri olmak üzere muhafazakâr çevreler felsefeyi eleştirirken hedefleri materyalist-ateist felsefe ile (dehriyye-ilhâd) teorik felsefenin (nazarî hikmet) dinle çelişen bazı problemlerdir. Buna karşılık filozofların pratik felsefe (amelî hikmet), yani ahlâk ve siyaset alanlarında ortaya koyduğu görüşler genellikle bütün çevreler tarafından kabul görmüştür. Meselâ Eflâtun'un ahlâk felsefesinde faziletin temeli sayılan hikmet, şecaat, iffet ve adalet kavramlarının Gazzâlî başta olmak üzere Sünnî çizgiyi takip eden bütün ahlâkçıların eserlerinde yer aldığı görülmektedir. Öte yandan Aristo'nun ahlâk felsefesinde önemli bir ilke olan "altın orta", yani bir davranışın ahlâkî olabilmesi için onun "ifrat ve tefrit" denen iki aşırı ucun tam ortasında yer almasının gerekli olduğu şeklindeki görüşü, İslâm'ın bu konuda ortaya koyduğu ahlâk anlayışıyla tam bir uygunluk gösterdiği için benimsenmiştir. Bu konuda bir başka örnek de Fârâbî'nin devlet felsefesiyle ilgili ütopik görüşlerinin hiçbir zaman ciddi bir eleştiri konusu olmamasıdır.

İslâm dünyasında başlangıçtan beri felsefeye yöneltilen eleştiriler, her

şeyden önce onu dine karşı bir silâh olarak kullanmak isteyen materyalist-ateist çevrelerden ve teorik felsefenin alanına giren bazı problemlerin dinî akideyle bağdaşmamasından kaynaklanmaktadır. Buna karşılık varlığı daha derinden kavramak için yapılan her türlü çalışma, irdeleme, yorumlama ve temellendirme anlamındaki hikmet ve ilim şeklinde telakki edilen felsefe her zaman ve her dönemde İslâm toplumundan takdir ve teşvik görmüştür.

İslâm Felsefesinin Batı'ya, Tesirleri. Ortaçağ Avrupası bir yandan Haçlı seferleri, öte yandan 250 yıl süren Sicilya ve 700 yıl devam eden Endülüs İslâm devletleri kanalıyla İslâm medeniyetini tanıma imkânına kavuştuktan sonra bu medeniyetin temelini oluşturan bilim ve felsefeye karşı şiddetli bir iştiyak duyuyordu. Bu amaçla İslâm bilim ve felsefesinin klasik dönemine (VIII-XIII.) ait literatürün önemli bir kısmı X. yüzyıldan itibaren Sicilya ve Endülüs yoluyla Batı'ya intikal etmeye başladı. Rahiplerin öncülüğünde Leon, Reims, Chartres ve Paris gibi ünlü katedral okullarında başlayan bu hareket gelişerek devam etmiş, söz konusu okullar XIII. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlayan Batı üniversitelerinin çekirdeğini oluşturmuştur. Özellikle üç yıl Endülüs'te kalarak İslâm ilim, düşünce ve eğitim kurumlarını yakından tanıma imkânını bulan Gerbert, II. Sylverstre adıyla papa olunca âdeta Latin dünyasının kaderi değişti. Papanın teşvik ve desteğiyle İtalya ve Güney Fransa başta olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinden çok sayıda öğrenci felsefe, tıp, matematik ve astronomi tahsili görmek üzere Endülüs'e gidiyordu. O günün Avrupa'sında son derece orijinal sayılan bilgilerle donanmış olan bu öğrenciler, ülkelerine ileride kurulacak üniversiteler için birer profesör adayı olarak dönüyorlardı (Hitti, s. 672-675).

Şüphesiz Batı'nın uyanışını sağlayan en önemli etken Arapça'dan yapılan tercümelerdir. Müslümanlarla bir arada yaşayan yahudiler, İbrânîce'den başka Arapça ve Latince de bildiklerinden İslâm ilim ve düşünce ürünlerinin Batı'ya intikalinde bir katalizör vazifesi görmüşlerdir. Bazan Arapça metinler önce İbrânîce'ye, oradan da Latince'ye, bazan da doğrudan Latince'ye çevriliyordu. Tercümesi başarılı bulunmayan eser zaman içinde yeniden tercüme ediliyor ve bu sebeple aynı eserin birden fazla çevirisine rastlamak mümkün oluyordu. 200 yıl devam eden bu faaliyette Tuleytula (Toledo), Kurtuba (Cordova), Palermo, Paris, Napoli, Bolonya ve Padua gibi şehirlerde tercüme okulları veya tercüme merkezleri kurulmuştu.

Bunlardan Tuleytula ile Palermo'dakiler en büyük ve en verimli iki okuldu. Özellikle Tuleytula 1085 yılında Kastilya Kralı VI. Alfonso tarafından alındıktan sonra burada Arapça'dan İbrânîce'ye veya Katalanca'ya, ardından da Latince'ye çeviri yapan mütercimler ve onların tercümelerini gözden geçirip düzelten redaktörlerden oluşmuş geniş bir kadro çalışmaktaydı. Meselâ Dominik Gundisalvi, yahudi asıllı İbrâhim b. Dâvûd, Alman rahip Hermann ve İtalya'nın Cremone şehrinden olan Gerard bunların en ünlüleriydi. Özellikle Gerard doksan kadar eser tercüme etmiştir.

Sicilya'nın başşehri olan Palermo'da felsefenin yanı sıra daha çok tıp alanındaki eserlerin tercüme edildiği bir okul bulunuyordu. Sicilya 1091'de Normanlar'ın eline geçince yönetim şekli ve Arapça'nın resmî dil olarak kullanımı uzun süre devam ettirildi. Burada Afrikalı Kostantin yetmiş kadar eserin tercümesini gerçekleştirirken İngiliz asıllı Adelard of Bath ile Michael Scot da çeşitli alanlarda tercümeler yapıyorlardı. Sicilya 1194'te Alman Staufen hânedanının eline geçtikten sonra II. Friedrich zamanında (1212-1250) tercüme hareketi Batı'da

altın çağını yaşıyordu. Arapça bilen ve İslâm kültürüne hayran olan kral, ölümünün üstünden kısa bir zaman geçmiş bulunan İbn Rüşd'ün eserlerini temin ederek Latince'ye çevirtmişti. Ayrıca Endülüs, Mısır, Şam ve Irak bölgelerinde hüküm süren emirlere, felsefî sorular içeren mektuplar göndererek İslâm düşünürlerinin bunlara cevap vermesini rica etmişti. Bugün o cevaplardan sadece, Endülüslü düşünür İbn Seb'în'in el-Mesâ'ilü'ṣ-Ṣıḳılliyye adlı eseri elde mevcuttur. Böylece Ortaçağ Avrupası İslâm filozoflarını tanıdıktan yarım asır sonra Aristo'yu tanımış, daha doğrusu Grek filozofunu önce İslâm filozoflarının şerhleri kanalıyla öğrenmişti. Zira XII. yüzyıl sona ererken skolastikler Aristo'nun sadece birkaç mantık kitabıyla tanışmışlardı.

Batı'yı 500 yıllık uykusundan uyandıran bu olumlu gelişmelerin ilim ahlâkı açısından bir de olumsuz yanı vardı. Şöyle ki, bir kısım mütercim ve yazarlar İslâm bilginlerinin eserlerinden yaptıkları özetlere veya seçmelere kendi imzalarını koyuyor ve eserin gerçek müellifinden söz etmiyorlardı. Bugün çağdaş ilim tarihçilerinin kanıtlarıyla ortaya çıkardığı bu tür intihal olaylarına, ahlâkî zaafın yanında Doğu karşısında duyulan kompleksin veya

dinî otoritenin tepkisinin de sebep olduğu düşünülmektedir. Bu durum giderek öyle bir hal almıştır ki XVI. yüzyıldan sonra gelen Batılı yazarlar asırlarca faydalandıkları İslâm bilgin ve düşünürlerinin eserlerine en basit bir göndermede dahi bulunmamışlardır.

İslâm filozoflarına ait eserlerin Latince ve İbrânîce'ye yapılan tercümelerinin tam listesi bugüne kadar çıkarılmış değildir. Bilindiği kadarıyla Yaʻkūb b. İshak el-Kindî'nin Risale fi'l-ʿaḳl, Risâle fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rüʾyâ, Risâle fi'l-cevâhiri'l-ḫamse ve Risâle fî'l-burhâni'l-manṭıḳī adlı eserleri çevrilmiştir. Fârâbî'nin ilimlerin tasnifini konu alan İḥṣâʾü'l-ʿulûm'u ilk defa Gundlssalinus, daha sonra Cremoneli Gerard ve üçüncü olarak gerçekleştirilen tercüme de Avendauth'a mal edilerek yayımlanmıştır. Filozofun bilim ve metot anlayışını sergileyen bu eser, gerek İslâm gerekse skolastik filozoflar üzerinde derin izler bırakmıştır. Onun, bilgi teorisini temellendirmek üzere kaleme aldığı Meʿâni'l-ʿaḳl, mutluluk ahlâkını konu alan et-Tenbîh ʿala sebîli's-saʿâde ve Kitâbü'l-Ḫaṭâbe'si de Latince'ye çevrilmiştir. Bu konuda İbn Sînâ Fârâbî'den daha şanslı gözükmektedir. Zira onun ünlü eseri eş-Şifâʾın tabîiyyât (fizik), ilâhiyyât (metafizik) ve nefs (psikoloji) bölümlerinin tamamı Latince'ye çevrilmişti. Ayrıca mantık bölümünden iki kitap ile en-Necât, el-İşârât ve't-tenbîhât'tan yapılan seçmeler ve bazı küçük risâleleri de tercüme edilmişti. Endülüslü filozoflardan İbn Bâcce'nin Risâletü'l-ittiṣâl'i o dönemde tercüme edilirken İbn Tufeyl'in Ḥay b. Yaḳẓân'ı XVII. yüzyılı beklemek durumundaydı (İbrâhim Medkûr, II, 169-170).

İbn Rüşd'e gelince, dine ve edebiyata ait olanların dışındaki felsefî ve ilmî eserlerinin tamamına yakını Latince'ye, önemli bir kısmı da İbrânîce'ye çevrilmiştir. Batılılar'ın Averroes adıyla tanıdıkları bu filozof aynı zamanda Aristo şârihi olarak da ün yapmıştı. Çünkü İbn Rüşd Aristo külliyatının hepsini şerhetmiş, bunlardan temel sayılan beş tanesinin üzerine de büyük, orta ve küçük şeklinde üç tip şerh yazmıştı. Bunlar Fizika, Metafizika, De Anima, De Caelo ve Analitica Posteriora'dır. Eflâtun'un Devlet diyalogu ile Porphyrios'un Eisagoge'si (Îsâġūcî) dahil otuz sekizi bulan bu şerhler XIII ve XVI. yüzyıllarda iki defa Latince'ye çevrilmişti. Ayrıca din-felsefe ilişkileri konusunda Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife adlı eserine reddiye olarak kaleme aldığı Tehâfütü't-Tehâfüt de XIV. yüzyılda doğrudan Arapça'dan Latince ve İbrânîce'ye ayrı ayrı tercüme edilmişti. İbn Rüşd

külliyatının büyük bir kısmı İbrânîce'ye çevrildiğinden yahudi felsefesi önemli ölçüde İbn Rüşd damgasını taşımaktadır (Renan, I, 191 vd.; İbrâhim Medkûr, II, 172-173).

Bu arada İslâm Meşşâîleri'nin ve özellikle İbn Sînâ'nın mantık, fizik, metafizik, psikoloji alanlarındaki görüşlerinin başarılı bir özeti sayılan Gazzâlî'nin Maḳāṣıdü'l-felâsife adlı eseri de Gundissalinus tarafından Latince'ye çevrilmişti. Fakat kitabın önsözü tercüme edilmediğinden onun Aristo ve Meşşâîler'e yöneltti̇ği şiddetli eleştirilerden skolastikler haberdar olamadı; bu yüzden Gazzâlî Latin dünyasında Aristocu olarak tanındı. Her ne kadar sonradan önsözüyle birlikte yeniden çevrildiyse de bu metin herkesin eline geçmediği için onun hakkındaki yanlış kanaat devam etti. Bu eserin İbrânîce'ye üç ayrı tercümesiyle üzerine yapılan yedi şerhinin bulunduğu bilinmektedir. Tarih boyunca felsefeye yöneltilen en şiddetli eleştirileri içeren Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife adlı kitabı ise ancak XV. yüzyılın sonlarına doğru Latince'ye çevrilmiştir.

Felsefeden başka birçok İslâm âliminin Latince'ye çevrilen matematik, astronomi, kimya ve tıp alanındaki eserleri de dikkate alınacak olursa, Rönesans'ın hazırlanmasında Batı'nın İslâm bilim ve felsefesine neleri borçlu olduğu daha iyi anlaşılır. Nitekim XIII. yüzyıl Avrupa'sında İbn Sînâcılık (Avicenneism) ve İbn Rüşdcülük (Averroism) adıyla yaygın iki felsefî akım bulunmaktaydı. Önde gelen her düşünürün bu akımlardan biriyle veya her ikisiyle yakın ilişkisi vardır. Meselâ Siger de Brabant aşırı bir İbn Rüşdçü olarak tanınırken Roger Bacon İbn Sînâcı'dır. Öte yandan Albertus Magnus'u okuyan birinin, "İbn Sînâ'yı mı okuyorum" diye tereddüte kapılması mümkündü (İbrâhim Medkûr, II, 178). St. Thomas ise İbn Sînâ'dan ziyade eleştirdiği İbn Rüşd'ü âdeta adım adım takip etmektedir. Eğer Thomas, filozofun din-felsefe ilişkilerini konu alan Faṣlü'l-maḳāl ve Menâhicü'l-edille adlı Latince'ye çevrilmeyen eserlerini tanıma imkânını bulmuş olsaydı bu tür haksız eleştirilerde bulunmazdı. Bir başka ifadeyle İbn Sînâcılık Eflâtun, Yeni Eflâtunculuk ve Sn. Augustin'in etkisinde gelişen mistik eğilimli Fransisken tarikatı mensupları arasında yayılırken İbn Rüşdcülük Paris Üniversitesi muhitince savunuluyordu. Bazı problemlere yönelttikleri eleştirilere rağmen Dominiken tarikatı bu felsefeden fazlasıyla yararlanmıştır (Renan, I, 279 vd.).

Bu iki dünyanın karşılaşması sonucunda Ortaçağ skolastikleri, metafiziğin temel problemlerinden olan varlık, varlığın ezelîliği veya yaratılmışlığı, varlık-mahiyet ayırımı, bilgi teorisi ve bu arada küllîler meselesi, nefsin mahiyeti, Allah'ın sıfatları ve özellikle ilim ve irade sıfatı, ilâhî inâyet ve buna bağlı olarak hayır-şer kavramları üzerindeki tartışmaları bütün boyutlarıyla tanıma ve yeniden tartışma imkânına kavuştular. Bir yandan da eski Yunan felsefesinin klasikleriyle tanışırken Yunan-Roma edebiyat ve sanatına ulaşma fırsatını yakalamışlardı. Bütün bunlar Latin dünyasının önüne yeni ufuklar açarak ilim adamlarını yeni bir dünyanın eşiğine getirdi ve Rönesans olayı bu tür hareketlerin sonucunda gerçekleşti.

Modern Dönemde İslâm Düşüncesi. İslâm coğrafyasının önemli bir kısmı Batılı sömürgecilerin hegemonyası altında bulunduğu, müslümanların düşünce, bilim

ve teknoloji alanında bir varlık gösteremediği sırada Cemâleddîn-i Efgānî modernist görüşleriyle ortaya çıkarak bu topluma yeni bir dinamizm kazandırmak istemiştir. Doğu ve Batı toplumlarının güç ve zaaf noktalarını çok iyi tesbit eden düşünür, felsefî veya siyasî bir doktrine sahip değilse de bir yandan sömürgeciliğe karşı çıkarak İslâm birliğini (panislâmizm) savunmuş, bir yandan da XIX. yüzyıl natüralizm ve materyalizminin yol açtığı tahribatı önlemek için er-Red ʿale'd-dehriyyîn adlı eserini kaleme almıştır. Onun, en önemli öğrencisi ve dostu olan Muhammed Abduh ile birlikte yayımladıkları el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā dergisinde savunduğu bağımsızlık, özgürlük ve insan haklarıyla ilgili görüşleri İslâm toplumunda dalga dalga yayılarak bu toplumun siyasî, içtimaî ve kültürel açıdan yeniden yapılanma ve çağı yakalama yönünde bilinçlenmesine önemli katkıda bulunmuştur.

Özellikle asırlardan beri mahallî kültürlerin ve tasavvufu yanlış yorumlayan bazı çevrelerin etkisiyle dine sokulan bid'at ve hurafeleri temizleyerek Asr-ı saadetteki İslâmî akîdeye dönmenin gerekliliğini savunan Efgānî ile Abduh'un bu fikirleri Türkiye'de Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd dergilerinin kadrosu üzerinde etkili oldu. Bunlar, İslâm dünyasının geri kalışındaki kusurun İslâm'dan değil tam tersine dinlerini yanlış anlayan ve onun ortaya koyduğu idealleri gerçekleştirmeyen müslümanlardan kaynaklandığını ısrarla vurguluyorlardı.

Yine bu dönemde Hint yarımadasında modernist görüşleriyle tanınan Seyyid Ahmed Han, Emîr Ali ve Muhammed İkbal, İslâm toplumunun geri kalmışlık çemberini kırmak ve ona yeni bir dinamizm kazandırmak için dinî, felsefî, İçtimaî ve siyasî alanlarda ürettikleri projelerle dikkat çektiler. Bunlardan ilki, geleneksel İslâmî eğitimin yanı sıra Batı kültürüne de vâkıftı. İngiliz sömürge siyasetinin etkisinde kalarak İslâm ile Hıristiyanlık arasında bir tür yakınlaşma sağlamak amacıyla yola çıktı ve bu iki dinin temel esprisinin tabii bir ahlâk nizamını öngörmeleri olduğunu iddia etti. Ona göre dinî hakikatin geçerliliği aklın normlarına uygunluğu ile ölçülür. Bundan dolayı, yazdığı Kur'an tefsirinde mucizeleri natüralist açıdan yorumlamaya çalıştı ve savunduğu tabii ahlâka aykırı bulduğu için cihadı reddetti. Onun bu tavrı, Hindistan'da İngiliz sömürge yönetiminin emelleri doğrultusunda hareket ettiği yolunda şüpheler doğurdu. Seyyid Ahmed Han'ın bu aşırı, reformist düşünceleri Güney Doğu Asya'da "ney-çîriyye" (natüralizm) adıyla tanındı.

Başlangıçta Ahmed Han'ın liberalist görüşlerine ilgi duyan Emîr Ali İslâmî düşünceye bağlılık bakımından ondan çok ileridedir. Emîr Ali, insanlığın ahlâkî ve mânevî kemali için Hz. Peygamber'in en güzel örnek olduğunu söylüyor ve Batı biliminin temellerinin İslâm'da bulunduğunu savunuyordu. Emîr Ali içtihad ilkesine işlerlik kazandırılarak müslümanların kendi dinî, hukukî ve içtimaî problemlerini rahatlıkla çözebileceklerini ısrarla vurguluyordu. İslâm'ın öngördüğü doğru düşünme, doğru söyleme, doğru yapma, dürüstçe yaşama, bütün insanlığı kucaklayan adalet ve eşitlik, karşılıksız sevgi ve saygı gibi evrensel ilkeler toplumun kalkınma ve ilerlemesinin temel dinamikleridir. Esasen modernizm de insanlığa bundan farklı bir şey vaad etmemektedir. Diğer dinlere nisbetle İslâm'ın safiyet ve evrenselliğini her vesileyle vurgulayan Emîr Ali'nin İslâm'a bakışı ve tarihi yorumlayışı o günün müslüman entellektüelleri arasında çok geniş ilgi uyandırmıştır.

Muhammed İkbal'e gelince, İkbal âlim ve şair oluşunun yanında bir filozoftur. Zengin bilgi birikimi, engin iç dünyası ve geniş felsefe kültürüyle XX. yüzyılın başında İslâm'ın dünya görüşünü çağdaş felsefî kavramlarla yeniden ifade etmesi bakımından öncekilerden çok farklıdır. Onun asıl amacı, Kur'an'ın dünya görüşüyle Batı düşünce ve bilimi arasındaki uyumu

göstermektir. Bunu Hegel, Whitehead ve Bergson'dan aldığı kavramlarla ifade eder. İngiltere ve Almanya'da bulunduğu yıllarda Avrupa toplumlarının ulaştığı refah seviyesi ve sahip olduğu dinamizme karşılık kapitalizmin mânevî ve ahlâkî değerleri tahrip ederek insanı basit bir nesne haline getirdiğini görünce İslâm'a olan hayranlığı daha da arttı. Grek bilim ve felsefesinin deneye yer vermeyerek sadece teoriye ağırlık tanıyan yapısına rağmen İslâm'da deneye öncelik tanındığı gerçeğini ısrarla vurguladı. Ona göre bilimlerde yeni araştırma yöntemini Roger Bacon'ın geliştirdiğini savunan ilim tarihçileri yanılmaktadır: zira Batı bu yöntemi İslâm bilim ve düşüncesinin Latince'ye çevrilmesiyle tanımıştır.

Teşkîl-i Cedîd-i İlâhiyyât-ı İslâmiyye adlı eserinde varlık üzerinde düşünme ve araştırmayı emreden, onu daha derinden kavrayıp anlamayı öğütleyen Kur'ânî düşünceyle felsefenin bağdaşıp uzlaşacağını savundu. Ancak Grek menşeli felsefenin amacı orantı ve estetik olduğu halde İslâm düşüncesinin gayesi sonsuza ulaşmak ve ebedî hazzı onda tatmaktır. Din, felsefe, hukuk, tasavvuf ve topyekün medeniyet unsurlarıyla İslâm'ı Batı karşısında savunan ve onunla çetin bir hesaplaşmaya giren İkbal'in XX. yüzyıl İslâm toplumunun bilinçlenmesinde çok olumlu etkisi olmuştur.

Batı düşünce ve kültürünün hâkim olduğu bir çağda yaşadıkları ve modernist görüşleriyle tanındıkları halde bu düşünürler İslâmî dünya görüşünün ve hayat anlayışının üstünlüğünü her vesileyle savunmuşlardır.

XX. yüzyıla Batı'nın ağır siyasî, iktisadî ve kültürel hegemonyası altında giren İslâm toplumlarındaki fikir adamlarının Batı düşüncesi karşısındaki tavrını ona karşı çıkanlar, onu kabul edenler ve seçmecilikten (eklektisizm) yana olanlar şeklinde üç grupta değerlendirmek mümkündür. İlk grubu teşkil edenler, Batı'nın İslâm düşünce ve medeniyetini küçümseyen, görmezlikten gelen ve hatta bazan karalayan olumsuz tavrı karşısında İslâm felsefesini yeniden canlandırmak, orijinalitesini göstermek ve onun İslâm kültürünün ayrılmaz bir parçası olduğu gerçeğini ortaya koymak istiyorlardı. Bunlar bir yandan, İslâm felsefesi denen olayın eski Yunan felsefesi metinleri üzerine yazılmış şerhlerden ibaret olduğunu, dolayısıyla orijinaliteden yoksun bulunduğunu iddia eden bir kısım oryantalistlere cevap vermek, öte yandan felsefeyi bid'at sayan bazı ulemâya karşı onu savunmak durumundaydılar. Bu akımın başında Ezher eski şeyhlerinden

Mustafa Abdürrâzık bulunmaktadır. Mustafa Abdürrâzık, bu doğrultudaki görüşlerini temellendirmek üzere kaleme aldığı Temhîd li târiḫi'l-felsefeti'l-İslâmiyye adlı eserinde ortaya koymuş, bu konuda aleyhteki fikirlerin yanlış yöntem kullanmaktan ve İslâm felsefesinin özünü kavrayamamaktan ileri geldiğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre tarih metodu kullanıldığı takdirde, henüz Yunan felsefesiyle temasa geçmeden önce rasyonel İslâm felsefesinin kelâm ve fıkıh usulü şeklinde kurulmuş olduğu görülecek ve bilinenden bilinmeyene gitmek suretiyle metodik akıl yürütmenin başlangıçtan beri İslâm'da mevcut olduğu anlaşılaçaktır.

Talebesi Ali Sâmî en-Neşşâr onun bu görüşlerini geliştirdiyse de gerçek İslâm felsefesinin sadece kelâm ve fıkıh usulünden ibaret olduğunu iddia etmekle hocasından ayrılarak koyu bir Selefçi tavır benimsedi. Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm ve Menâhicü'l-baḥs̱ʿinde müfekkiri'l-İslâm adlı eserlerinde Ali Sâmî, İslâm toplumunun sahip olduğu zengin düşünce ve bilim mirasıyla kendisine yeterli olduğunu, bu sebeple ne geçmişte ne de gelecekte Yunan kaynaklı felsefeye ihtiyacı bulunmadığını savunmaktadır. Daha mutedil sayılan Mustafa Abdürrâzık'ın görüşleri, bugün özellikle Arap âlemindeki felsefe araştırmalarında bir ekol şeklinde devam etmektedir.

XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Türkiye'de hukuk reformu tartışmalarında, metot olarak fıkıh usulünü öneren ve bu konudaki görüşlerini temellendiren Said Halim Paşa'yı, yayımladığı Hikmet mecmuasında Batı felsefesine ciddi eleştiriler yönelten Filibeli Ahmed Hilmi'yi ve Yeni İlm-i Kelâm adlı eseriyle İzmirli İsmail Hakkı'yı da bu kategoride mütalaa etmek mümkündür.

İkinci grup İse Batı'da ortaya çıkan pozitivizm, materyalizm, liberalizm, sosyalizm, marksizm ve egzistansiyalizm gibi her çeşit düşünce hareketine açık olan, onları benimseyen, kendi toplumuna taşıyan ve sözcülüğünü yapan bir kısım entellektüellerden oluşmaktadır. Kendi milletlerinin tarihî misyonunu, mânevî, ahlâkî ve sosyal yapısını yeterince dikkate almadan, toplumsal ve kültürel bir krize yol açacağı endişesini taşımadan, âdeta, "Bir fikir Batı kaynaklıysa iyidir" ön yargısıyla hareket eden bu kesimin, toplumlarını çağdaş dünyadaki fikir hareketlerinden haberdar etmenin ötesinde şimdiye kadar özgün denebilecek bir düşünce geliştirdikleri

söylenemez. Bazan da katı bir ideolojik saplantı şeklinde sergilenen bu tavır, toplumun yeni fikir ve gelişmelere açılmasına engel olduğu için büyük sakıncalar taşımaktadır. Bugün İslâm toplumunun açmazını bir dereceye kadar bu noktada görmek gerekir.

Üçüncü kategoride yer alan seçmecilere gelince, bunlar kendi düşünce ve kültür değerleriyle felsefî veya modernist düşünce akımları arasında tesbit ettikleri benzerlik ya da paralellikten yola çıkarak yeni bir sistem kurmayı yahut yeni bir yorum getirmeyi amaçlayanlardır. Meselâ aynı zamanda bir felsefe tarihçisi olan Yûsuf Kerem, el-ʿAḳl ve'l-vücûd adlı eserinde Aristo ve İslâm Meşşâîleri'nden aldığı kavramlarla yeni bir bilgi teorisi, eṭ-Ṭabîʿa ve mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa'da ise fizik ve metafizik hakkındaki düşüncelerini temellendirmeye çalışır. Muhammed Azîz el-Habâbî'nin yeni bir kelâm ilmi geliştirmek amacıyla kaleme aldığı eş-Şaḫṣâniyyetü'l-İslâmiyye'sinde Kant başta olmak üzere Yeniçağ filozoflarından motiflere rastlamak mümkündür. Geleneksel anlayışla modernist telakkiler karşısında Kur'an ve Sünnet'i yeniden yorumlamak gerektiği düşüncesiyle yola çıkan ve bu doğrultuda kaleme aldığı eserler İslâm dünyasında çeşitli yankılara sebep olan Fazlurrahman da bu kategoride değerlendirilebilir. Bugünü geçmişin ışığında okumak gerektiği ilkesinden hareket ederek ortaya koyduğu Mine'l-ʿaḳīde ile'ṡ-ṡevre adlı hacimli eserinde Hasan Hanefî de yer yer eklektisizme başvurmuştur. Düşünce tarihiyle olduğu kadar bilim ve kültür tarihiyle de yakından ilgilenen, çalışmalarında İşrâkī-tasavvufî eğilimleri ağır basan Seyyid Hüseyin Nasr'ı da bu grupta değerlendirmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s. 4-5, 66-68, 113-114; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 47; Ebû Bekir er-Râzî, es-Sîretü'l-felsefiyye (nşr. P. Kraus, Resâʾil felsefiyye içinde), Kahire 1939 → Beyrut 1402/1982, s. 108; Ebû Hâtim er-Râzî, Aʿlâmü'n-nübüvve (nşr. Salâh es-Sâvî-Gulâm Rızâ A'vânî), Tahran 1397/1977, s. 12-13; Fârâbî, Risâle fî mâ yenbaġī en yüḳaddeme ḳable taʿallümi'l-felsefe, (el-Mecmuʿ içinde),

Kahire 1325/1907, s. 62; a.mlf., el-Cemʿ beyne reʾyeyi'l-ḥakîmeyn (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1968, s. 103-104; Ebû Süleyman es-Sicistânî, Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme (nşr. D. M. Dunlop), New York, ts., s. 5; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, el-Emed ʿale'l-ebed (nşr. E. K. Rowson), Beyrut 1979, s. 70; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 339-341; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-muʿânese (nşr. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1939, II, 4-5; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, I, 297, 427, 428; II, 10, 19-20, 450; III, 30, 143, 355, 371; Gazzâlî, el-Münḳıẕ mine'd-ḍalâl, Beyrut 1408/1987; a.mif., Fayṣalü't-tefriḳa, Dımaşk 1407/1986; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 45; Şehâbeddin es-Sühreverdî, Kitâbü't-Telvîḥât (nşr. H. Corbin), İstanbul 1945, I, 70-74, 111-113; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 1-7, 346-350; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 12, 18, 31-32; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Târîḫu'l-ḥukemâʾ (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, s. 37, 60-62; E. Gilson, Avicenne et le point de départ de Duns Scot, Paris 1929; A. M. Gichon, La Philoosophie d'Avicenne et son influence en Europe mediévale, Paris 1940; Abdurrahman Bedevî, el-Eflâṭûniyye'l-muḥdeṯe ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1955; a.mlf., Devrü'l-ʿArab fî tekvîni'l-fikri'l-Ûrûbî, Beyrut 1979; a.mlf., Felsefetü'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Beyrut 1979; a.mlf., Min Târîḫi'l-ilḥâd fi'l-İslâm, Beyrut 1980; E. Renan, İbn Rüşd ue'r-Rüşdiyye (trc. Âdil Zuaytır), Kahire 1957, I, 191 vd., 279 vd.; T. J. de Boer, İslâmda Felsefe Tarihi (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960; Muhammed İkbâl, Seyr-i Felsefe der Îrân (trc. A. H. Aryânpûr), Tahran 1968; De Lacy O'Leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (trc. Hüseyin Gazi Yurdaydın-Yaşar Kutluay), Ankara 1971; Sigrid Hunke, Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi (trc. Servet Sezgin), İstanbul 1972; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, Ankara 1976; Zekî Necîb Mahmûd, Tecdîdü'l-fikri'-ʿArabî, Beyrut 1400/1980; Hannâ el-Fâhûrî-Halîl el-Cer, Târîḫu'l-felsefeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1982, I-II; İbrâhim Medkûr, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1983, II. 169-170, 172-173, 178; W. Montgomery Watt, Fażlü'l-İslâm ʿale'l-ḥaḍâreti'l-ġarbiyye (trc. Hüseyin Ahmed Emîn), Beyrut 1403/1983; Zeyneb Mahmûd Hudayrî, Âṯâru İbn Rüşd fî felsefeti'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Kahire 1983; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983. s. 128-132, 282-303; Fuat Sezgin, Muḥâḍarât fî târîḫi'l-ʿulûm, Frankfurt 1404/1984; Filip Hitti, Târîḫu'l-ʿArab, Beyrut 1986, s. 672-675; H. Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986; Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987; Pierre Duhem, Meṣâdirü'l-

felsefeti'l-ʿArabiyye (trc. Ebû Ya'rub el-Merzûkī), Kartaca 1989; İslâm Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif-Mustafa Armağan), İstanbul 1990, II; Muhammed Âbid el-Câbirî, Bünyetü'l-ʿaḳli'l-ʿArabî, Beyrut 1991; a.mlf., Naḥnü ve't-türâs̱, Beyrut 1993; Hâmid Tâhir, el-Felsefetu'l-İslâmiyye fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Kahire 1991; Hasan Hanefî, et-Türâs̱ ve't-tecdîd, Beyrut 1412/1992; Muhammed Mâhir Hamâde, Riḥletü'l-kitâbi'l-ʿArabî ilâ diyâri'l-ġarb fikren ve mâddeten, Beyrut 1412/1992, I-II; Bekir Karlığa, İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri, İstanbul 1993.

Mahmut Kaya

Literatür.

İslâm dünyasındaki felsefe, çok geniş bir coğrafyayı, zaman zaman fikrî yönelişleri değişse de bugüne kadar kesintisiz devam eden bir geleneği, yüzlerce düşünür ve filozofu, müslüman olsun olmasın İslâm felsefesiyle ilgili eserler vermiş değişik milletlerden kişilerin katkılarını içine alır. Birçok felsefî faaliyette olduğu gibi İslâm felsefesinin de daha önceki felsefelerden etkilendiği, onlardan tercümeler yaparak zenginleştiği, öte yandan başta Avrupa düşüncesi olmak üzere başka kültürlerde ortaya çıkan felsefe ve düşünce ekolleri üzerinde derin etkilerde bulunduğu dikkate alındığında İslâm felsefesiyle ilgili literatürün daha da genişleyeceği tabiidir. Buna bağlı olarak Arapça başta

olmak özere Türkçe, Farsça, Urduca, İbrânîce, Latince, İngilizce, Fransızca, Almanca, İspanyolca, İtalyanca, Rusça ve bunların dışındaki birçok Batı ve Doğu dillerinde İslâm felsefesine dair zengin bir literatür oluşmuştur.

XIX. yüzyıldan önce İslâm dünyasında felsefe denilince genellikle mantık, metafizik, fizik, ahlâk, siyaset, astronomi, matematik, tıp ve kimya gibi bugün önemli bir kısmı felsefe dışında kalan birçok disiplini ihtiva eden bir bilimler bütünü akla gelirdi. Ayrıca bu dönemde felsefe literatürü arasında sayılmayan tarih, coğrafya ve edebiyat gibi ilimler çağdaş İslâm felsefesi incelemelerinin malzemelerini teşkil etmektedir. Öte yandan felsefe literatürünün muhtevası felsefe anlayışlarına göre de değişir. Klasik dönemde İslâm felsefesi içinde mütalaa edilmemesine rağmen kelâm, fıkıh usulü ve nazarî tasavvufun felsefî düşünce ürünleri olduğunu ileri süren

bazı çağdaş araştırmacıların bu görüşleri kabul edildiği takdirde felsefe literatürü daha da genişleyecektir. Bu kadar geniş bir literatürü vermenin pratikteki güçlüğü dikkate alınarak felsefenin XIX. yüzyıldan önce İslâm dünyasındaki kaynaklarının; mantık, metafizik, fizik, ahlâk, siyaset, matematik, astronomi vb. kollarının, problemlerinin, kendine has metodunun ağırlıklı olduğu eserler, felsefî sayılan konulara atıfta bulunan felsefecilerin dışındaki müelliflerin eserleri, İslâm felsefesinin etkisine dair yapılan çalışmalar ve konuyla ilgili çağdaş incelemeler göz önüne alınıp İslâm dünyasındaki bu geniş literatür başlıca özellikleri bakımından tanıtılarak örneklendirmelerde bulunulacaktır.

İslâm dininin doğuşundan bugüne kadar felsefe de dahil olmak üzere müslümanların ilgilendiği bütün ilimlerde, temel dinî kaynak olan Kur'ân-ı Kerîm'in yanı sıra hadislerin de doğrudan veya dolaylı etkileri görülür. Bu sebeple müslümanların felsefî ilimlere yönelişleri, bu ilimleri ele alışları ve ortaya koydukları ürünlerin önemli bir kısmı bu temel kaynakların derin izlerini taşır. Dolayısıyla felsefenin başlıca problemlerinden olan Tanrı, varlık, insan, bilgi, nefis, ahlâk ve siyaset gibi konularda felsefecilerin ortaya koyduğu görüşleri Kur'an ve hadisleri dışarıda tutarak anlamanın imkânı yoktur. Genel çerçeveyle ilgili olan bu etkilerin dışında, din anlayışı ve din-felsefe uzlaştırması hakkındaki görüşlerine ilâveten Fârâbî'nin nübüvvet nazariyesi ve vahiy anlayışı, İbn Sînâ'nın Kâfirûn, Nâs, Felak ve İhlâs sûrelerine yazdığı tefsirler, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh ve Molla Sadrâ gibi filozofların eserlerinde doğrudan Kur'an âyetlerine ve hadislere yaptıkları atıflar, Kur'ân-ı Kerîm ve hadis kitaplarının felsefenin en önemli kaynakları arasında bulunduğunu gösterir.

I. (VIII) yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan, diğer dillerden Arapça'ya felsefî metinleri aktarma faaliyetinin Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde tesis edilen Beytülhikme ile kurumlaşması üzerine daha önce başka kültürlerde ortaya çıkan Aristo, Eflâtun, Porphyrios, Proclus, İskender Afrodisi, Galen, Beydebâ gibi filozofların eserleri ve bunlar üzerine yapılan şerh, hâşiye vb. türlerdeki çalışmalar Huneyn b. İshak, İshak b. Huneyn, İbnü'l-Mukaffa', Yahyâ b. Bıtrîk, Kustâ b. Lûkā, Bişr b. Mattâ ve Yahyâ b. Adî gibi sayıları yetmişi bulan mütercimler tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Bu çevirilerden özellikle Aristo, Eflâtun, Plotin gibi önde gelen filozoflara nisbet edilen ve bugün elde bulunan bazı eserlerin yeni tahkik

yöntemleriyle neşirleri yapılmıştır. Öte yandan bu filozoflardan başka Themistius, Stoacılar vb. felsefecilerden yapılan çeviriler ve bu çevirilerin güvenilirliği, müslümanların bu metinleri kimlerin vasıtasıyla ve nasıl tanıdıkları hususu, çağdaş İslâm felsefesi araştırmalarının önemli tartışma konularından birini teşkil eder (İslâm dünyasındaki tercüme faaliyetiyle ilgili çalışmalar için Index Islamicus'un birçok cildinde "Grek İlminin Araplar'a Geçişi" başlığı altında yer alan incelemelerde gerekli bilgiler bulunmaktadır; ayrıca bk. Abdurrahman Bedevî, La Transmission de la philosophie grecque au mon-de arabe, Paris 1968; a.mlf., et-Türâs̱ü'l-Yûnâniyye fi'l-ḫaḍârati'l-İslâmiyye, Küveyt 1980; De Lacy O'leary, İntiḳāl-i ʿUlûm-i Yûnânî be ʿÂlem-i İslâm [trc. Ahmed Ârâm], Tahran 1352 hş.; A. E. Afîfî, "The Influence of Hermetic Literatüre on Müslim Thought", BSOAS, XIII [1951], s. 840-855; Ramazan Şeşen, "İslâm Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış [Başlangıçtan h. IV./m. X. Asrın Sonlarına Kadar]", İTED, VII/3-4 [1979], s. 3-29).

Yaklaşık 300 yıl devam eden tercüme döneminde sürdürülen bir başka faaliyet, bir yandan İlk İslâm filozofu Kindî'de görüldüğü gibi felsefenin çeşitli konularıyla ilgili eserler yazılırken öte yandan daha önceki filozofların eserlerine ait bibliyografyaların hazırlanmasıdır. Bunların yanında, yine önceki filozofların eserleri üzerine hem mütercimler hem de felsefeyle ilgilenenler tarafından şerh, hâşiye ve telhisler yazılmıştır. Geç dönemlerdeki felsefî faaliyetlerin dikkat çekici özelliklerinden biri haline gelen bu şerh ve hâşiye geleneği tercümeler devrinde önemle kaydedilmesi gereken bir husustur.

IX-XII. yüzyıllar arasında Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî, Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebü'l-Hasan el-Âmirî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, Bîrûnî, İhvân-ı Safâ, İbnü'l-Heysem, İbn Bâcce, İbn Seb'în, İbn Rüşd, İbn Tufeyl ve Sühreverdî el-Maktûl gibi filozoflar vasıtasıyla felsefe İslâm dünyasında geniş bir şekilde yayılmış ve tartışılmıştır. Bu dönemde İslâm felsefesinin klasik eserleri ortaya çıkmış ve bunlar günümüze kadar devam eden bir etkiye sahip olmuştur.

Filozoflar felsefe anlayışlarının bir gereği olarak sistemci bir yaklaşıma sahip olduklarından bir meseleyi ele alırken onunla ilgili birçok konuya da temas etmektedirler. Bununla birlikte felsefî eserleri belli bir konuya ayrılan

risâle veya kitaplar (Kindî'nin risâleleri, Fârâbî'nin el-Medînetü'l-fâżıla, es Siyâsetü'l-medeniyye ve Kitâbü'l-Mille, İbn Miskeveyh'in Tehẕîbü'l-aḫlâk adlı eserleri gibi); ansiklopedik olanlar (İbn Sînâ'nın eş Şifâ˒ adlı eseri ve İḫvân-ı Ṣafâ Risâleleri gibi); felsefe terminolojisine dair risâleler (Câbir b. Hayyân, Kindî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Seyfeddin el-Âmidî'nin bu konudaki risâleleri gibi); bir filozofun kendi felsefesinin ana unsurlarına yer verdiği eserler (İbn Sînâ'nın en-Necât, el-İşârât ve't-tenbîhât ve ˓uyûnü'l-ḥikme'sî ile Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâḳ ve Heyâkilü'n-nûr'u gibi); daha önceki filozofların eserleri üzerinde yapılan çalışmalar (Kindî, Fârâbî ve özellikle İbn Rüşd'ün Aristo'nun birçok eserine yazdıkları şerhler gibi); belirli bir ilimde ansiklopedik türde yazılan eserler (Ebû Bekir er-Râzî'nin el-Ḥâvî ve İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'u gibi); başka kültür ve medeniyetler üzerine yapılan çalışmalar (Bîrûnî'nin Kitâbü Taḥḳīki mâ li'l-Hind'i gibi); felsefeye giriş mahiyetindeki eserler (Fârâbî'nin Risâle fîmâ yenbaġī en yüḳaddem ḳable te˓allümi'l-felsefe'si gibi); daha önceki filozofların görüşlerini değerlendiren risâleler (Fârâbî'nin el-Cem˓ beyne re˒yeyi'l-ḥakîmeyn'i gibi); aklı konu

edinen risâleler (Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Rüşd ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin risâleleri); roman üslûbuyla felsefî konulara yer veren eserler (İbn Sînâ'nın Selâmân ve Ebsâl, Ḥay b. Yaḳẓân, İbn Tufeylin Ḥay b. Yaḳẓân, İbnü'n-Nefîs'in er-Risâletü'l-kâmiliyye fi's-sîreti'n-nebeviyye ve Sühreverdî el-Maktûl'ün Risâle fi'l-ġurbeti'l-ġarbiyye'si gibi); felsefî parçalardan meydana gelen eserler (Fârâbî'nin Fuṣûlü'l-medenî'si gibi); felsefî tefsirler (İbn Sînâ'nın İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerine, Molla Sadrâ'nın çeşitli sûrelere yazdıkları tefsirlerle Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb adlı eseri gibi); din-felsefe uzlaştırmasını konu edinen eserler (İbn Rüşd'ün el-Keşf˓an menâhici'l-edille ve Faṣlü'l-maḳāl adlı eserleriyle İbn Meymûn'un Delâletü'l-ḥâ˒irîn'i gibi); felsefecilere karşı yazılan reddiyelere cevap mahiyetindeki eserler (İbn Rüşd'ün Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife ve Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Müsâri˓u'l-Müsâri˓ adlı eseri gibi); ilimlerin tasnifini konu alan eserler (Fârâbî'nin, İḥṣâ˒ü'l-ulûm, Hârizmî'nin Mefâtîḥu'l-˓ulûm ve İbn Sînâ'nın Fî Aḳsâmi'l-˓ulûmi'l-˓aḳliyye adlı eserleri gibi); manzum eserler (İbn Sînâ'nın Ḳaṣîdetü'l-˓ayniyye'si ve Hâdî-i Sebzevârî'nin Manẓûmetün fi'l-ḥikme'si) şeklinde çeşitli gruplara ayırmak mümkündür.

İlk dönem filozoflarında görülen çeşitli türlerde eser verme geleneği daha sonraki dönemlerde de devam etmiş, ancak çalışmaların seyri ve kaynak alınan eser ve şahıslar değişmiştir. Bazı istisnaları bulunmakla birlikte, yaklaşık XII. yüzyıldan XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam eden bu felsefî gelenekte yukarıda adları geçen İslâm filozoflarının eserleri genellikle ana kaynak hüviyetine bürünmüş, Hint, Süryânî ve Yunan felsefesinden çevrilen eserlere ise daha az başvurulmuştur. Fahreddin er-Râzî'nin el-Muḥaṣṣal, Şerḥu'l-İşârât ve't-tenbîhât ve el-Mebâḥiṡü'l-meşriḳıyye adlı eserleri; Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Tecrîdü'l-kelâm ve Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'si; Ebherî'nin Îsâġūcî'si; Urmevî'nin Leṭâʾifü'l-ḥikme'si; Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Dürretü't-tâc ve Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ'ı; Molla Fenârî'nin Îsâġūcî'si; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Keşfü'l-murâd adlı Tecrîdü'l-kelâm şerhi; İbn Kemmûne'nin el-Cedîd fi'l-ḥikme'si; İbn Haldûn'un Muḳaddime'si; Mîr Dâmâd'ın el-Ḳabesât'ı; Devvânî'nin Ünmûẕecü'l-ʿlûm, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi't-Tecrîd ve Aḫlâḳ-ı Celâlî adlı eserleri; Sadreddîn-i Şîrâzî'nin Ḥaşiye ʿalâ Şerḥi't-Tecrîd'i; Gıyâseddin Mansûr eş-Şîrâzî'nin Muḥâkemât ʿale'l-Ḥavâşi't-Tecrîd ve Aḫlâḳ-ı Manṣûrî'si; Molla Sadrâ'nın el-Esfârü'l-erbaʿa, el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd ve el-Meşâʿir'i; Kınalızâde Ali'nin Ahlâk-ı Alâî'si; Celâlzâde Mustafa'nın Mevâhibü'l-hallâk fî merâtibi'l-ahlâk'ı; Bostanzâde Yahyâ'nın Mir'âtü'l-ahlâk'ı; Fuzûlî'nin Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād fî maʿrifeti'l-mebdeʾ ve'l-meʿâd'ı; Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Mârifetnâme'si bu dönemde yazılan belli başlı eserlerdendir.

XII. yüzyıl sonrası felsefe literatürünün en önemli özelliklerinden biri, daha önceki İslâm filozoflarının çeşitli konulardaki eserlerine şerh, hâşiye, ta'likat ve telhis yazma veya başka bir dile tercüme şeklindeki yazım yönteminin yaygın oluşudur. Bu çerçevede, İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât'ına Nasîrüddîn-i Tûsî, Fahreddin er-Râzî ve Kutbüddin er-Râzî tarafından yazılan şerh ve hâşiyeler; Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'nın ʿUyûnü'l-ḥikme adlı eserine yazdığı şerh; Sühreverdî'nin Hikmetü'l-işrâḳ'ına Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Neyrîzî'nin şerhleri; yine aynı filozofun Heyâkilü'n-nûr adlı eserine Devvânî ve Gıyâseddin Mansûr eş-Şîrâzî'nin yazdığı şerhler; Ebherî'nin Hidâyetü'l-ḥikme adlı eserine Kâdī Mîr Meybüdî ve Sadreddîn-i Şîrâzî'nin de içinde bulunduğu birçok âlim tarafından yazılan şerhler; Ebherî ve Molla Fenârî'nin Îsâġūcî'lerine yazılan şerhler; Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin eş-Şemsiyye adlı mantık kitabına Kutbüddin er-Râzî'nin yazdığı Taḥrîrü'l-

ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye adlı şerhi; Adudüddin el-Îcî'nin Risâle fi'l-aḫlâk adlı eserine yazılan şerhler ve Devvânî'nin çeşitli eserlerine şerh yazan çok sayıda âlimin eserleriyle Hâdî-i Sebzevârî'nin kendi eseri Manẓûmetün fi'l-ḥikme'ye yazdığı şerh örnek olarak zikredilebilir.

İslâm düşüncesinin doğuşuyla birlikte gelişmeye başlayan ve bugün felsefenin dışında incelenen tıp, kimya, matematik, fizik, astronomi vb. ilimlerle ilgili çok geniş bir literatür bulunmaktadır. Bu konulara dair ilk dönemde eser veren Câbir b. Hayyân, Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ ve Bîrûnî gibi filozoflardan sonra Çağmînî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Zekeriyyâ el-Kazvînî, Şemseddin Semerkandî, İbnü'l-Havvâm, Dâvûd-i Kayserî, Kadızâde-i Rûmî, Cildekî, Hacı Paşa, İbnü'l-Hâim, Ali Kuşçu, Mîrim Çelebi, Bircendî, Sinan Paşa, Matrakçı Nasuh, Takıyyüddin er-Râsıd, Dâvûd-i Antâkî, Bahâeddin Âmilî, Gelenbevî ve Başhoca İshak Efendi gibi yüzlerce âlim ve düşünür bu sahalarda çalışmalar yaparak büyük bir literatürün oluşmasına katkıda bulunmuşlardır (Hem ilk dönem içinde hem de XII. yüzyıldan sonra yazılan çeşitli ilimlere dair eserlerin geniş bir dökümü için bk. Ekmeleddin İnsanoğlu, Açıklamalı Türk Kimya Eserleri Bibliyografyası [Basmalar/1830-1923] ve Modern Kimya Biliminin Türkiye Cumhuriyetinin Kuruluşuna Kadar Olan Durumu ve Gelişmesi, İstanbul 1985; Ahmed Münzevî, Fihristi Nüsḫahâ-yı Ḫaṭṭî-yi Fârisî, Tahran 1348 hş., I, 132-695; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde Riyâzî ve Tabîî İlimlerin Eğitimi [doktora tezi, 1994], İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. XIX-LXII, 180-228, 340-452, 495-562, 574-602, 620-634, 639-642, 647-653, 674-676, 680-688, 709-736; İhsan Fazlıoğlu, İbn el-Havvâm (ö. 724/1324) ve Eseri el-Fevâʾid el-Bahâʾiyye fî el-Ḳavâʿid el-Ḥisâbiyye, Tenkidli Metin ve Tarihî Değerlendirme [yüksek lisans tezi, 1993], İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 38-52, 85-96; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, ez Sâde-i Sevvom tâ Sâde-i Yâzdehom-i Hicrî, Tahran 1365 hş.; Ramazan Şeşen - Cemil Akpınar - Cevat İzgi, Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Katalogu, İstanbul 1984; Aykut Kazancıgil - Vural Solak, Türk Bilim Tarihi Bibliyografyası (1850-1981), İstanbul 1981; Aykut Kazancıgil, "Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji", Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VII, 7-231; a.mlf., Türkiye'de Bilim ve Teknoloji (1789-1922), İstanbul 1995; David A King, Fihrisu'l-maḫṭûṭâti't-ʿilmiyyeti'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye, I-II, Kahire 1981-1986; Kadri Hafız Tokan, Türâs̱ü'l-ʿArabi'l-ʿilmî fi'r-

riyâżiyyât ve’l-felek, Beyrut, ts., [Dârü’ş-şürûk]; a.mlf., el-ʿUlûm ʿinde’l-ʿArab, Kahire 1960).

Bu kaynakların dışında felsefî konulara yer veren kelâm, tasavvuf, edebiyat ve fıkıh usulü sahalarında yazılmış eserlerde de felsefeyle ilgili malzeme bulunabilmektedir. Cüveynî ve Gazzâlî gibi âlimlerin eserlerinde felsefî konulara temas edilerek bunlar bazan benimsenmekte, yer yer de reddedilmektedir. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin el-Kâfiye fi’l-cedel’i ile Gazzâlî’nin Miʿyârü’l-ʿilm ve Miḥakkü’n-nazar adlı mantığa dair müstakil eserleri felsefe

literatürü arasında sayılmalıdır. Daha sonra Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Urmevî ve Ebherî gibi filozof-kelâmcılar ise hem felsefe hem de kelâm eserleri yazmışlar, çok defa bunları bir arada ele alıp işlemişlerdir. Sonraki dönemlerin temel kelâm metinlerinden olan Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Tecrîdü’l-ʿaḳāʾid’i, İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin Şerḥu Tecridi’l-kelâm’ı, Kādî Beyzâvî’nin Ṭavâliʿu’l-envâr’ı Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî’nin Şerḥu Tecridi’l-kelâm’ı, Sa’deddin et-Teftâzânî’nin Şerḥu’l-Maḳāṣıd ve Tehẕîbü’l-manṭıḳ’ı, Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin Şerḥu’l-Mevâḳıf’ı, Ali Kuşçu’nun Şerḥu Tecrîdi’l-kelâm’ı (eş-Şerḥu’l-Cedîd ʿale’t-Tecrîd), Devvânî’nin Şerḥu’l-ʿAḳāʾidi’l-ʿAḍudiyye, Ḥaşiye ʿalâ Şerḥi’l-cedîd li’t-Tecrîd ve er-Risâletü’l-ḳadîme fî is̱bâti’l-vâcib’i, Gelenbevî’nin Ḥâşiye ʿala Şerḥi’l-ʿAḳāʾidi’l-ʿAḍudiyye’si, Abdürrezzâk el-Lâhicî’nin Gevher-i Murâd’ı gibi temel kelâm metinleri ve bunlar üzerine Siyâlkûtî, Mercânî, Karabâğî gibi âlimlerin yazdıkları hâşiyeler XII. yüzyıl sonrası felsefî düşüncenin gelişme seyrinin takip edilebileceği kaynaklardır. Felsefî konulara yer veren Hüseyin el-Mersafî’nin el-Vesîletü’l-edebiyye’si (nşr. Abdülazîz ed-Desûkî, Kahire 1982, I, 47-59) ve Süyûtî’nin el-Müzhir fi ʿulûmi’l-luğa ve envâʿihâ’sı (nşr. Muhammed Ahmed Câdülmevlâ Beg-Muhammed Ebülfazl İbrâhim-Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire, ts. [Dâru İhyâi’l-kütübi’l-Arabiyye], I. 36-38; II. 352) gibi edebiyat eserlerinde de felsefe ve felsefecilerle ilgili konulara temas edilmektedir. İmâmü’İ-Haremeyn el-Cüveynî’nin el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb, I-II, Devha 1399), Fahreddin er-Râzî’nin el-Maḥṣûl fî ʿilmi uṣûli’l-fıḳh (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Alvânî, Riyad 1979-1980, I/1, s. 329; II/1, s. 325) adlı kitaplarında olduğu gibi fıkıh usulü sahasında yazılmış eserlerde de konuyla ilgili atıflar bulunmakta ve bazı problemler tartışılmaktadır.

Birçok tasavvuf metninde hem felsefî konulara yer verilmekte, hem de doğrudan doğruya filozoflara ve görüşlerine atıfta bulunulmaktadır. Bu konuda, filozofların aşk ve sevgiye dair düşüncelerine yer veren Ebü'l-Hasan ed-Deylemî'nin Kitâbü ʿAṭfi'l-elifi'l-meʾlûf ʿale'l-lâmi'l-maʿṭûf adlı eseri (nşr. J. C. Vadet, Kahire 1962, s. 40-41, 77-79) gibi birçok metin bulunmakla birlikte, İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği varlığın birliği ekolünün ortaya koyduğu literatür özellikle dikkat çekicidir. İbnü'l-Arabî'nin öteki eserleriyle kıyaslandığında el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye adlı kitabı bu konuda oldukça bol malzeme içerir (Nihat Keklik, İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futuhât el-Mekkiyye, I-II, İstanbul 1974-1980). Ancak onun Fuṣûṣü'l-ḥikem adlı eseri üzerine Abdürrezzâk el-Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî, Tâceddin Hüseyin Hârizmî ve Ahmed Avni Konuk'un yazdığı şerhlerde de felsefî konulara yer verilmektedir. İbnü'l-Arabî ekolünün ilk sistemleştiricisi olan Sadreddin Konevî'nin eserlerinde, İbnü'l-Arabî ekolüne mensup olan Sarı Abdullah Efendi gibi düşünürlerin Mevlânâ'nın Meṡnevî'sine yazdıkları şerhlerde de felsefî konulardan bahsedilmektedir. Vahdeti vücûd ekolü çerçevesinde cereyan eden varlık felsefesiyle ilgili tartışmalar da felsefî münakaşalar sayılabilir. Bu ekolün görüşlerini şiddetle reddeden İbn Teymiyye ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri gibi düşünürlerin ortaya koydukları fikirler de aynı mahiyetteki örneklerden kabul edilebilir.

Felsefî ilimlere dair en önemli kaynaklardan biri de ilimleri tasnif ederek hem bu ilimler hem de o sahadaki en meşhur kişiler hakkında bilgi veren çalışmalardır. Fârâbî'nin İḥṣâʾü'l-ulûm ve Hârizmî'nin Mefâtîḥu'l-ʿulûm adlı eserleriyle, İslâm dininin çeşitli alanlardaki üstünlüğünü ispat etmek üzere kaleme alınan, ilimleri "millî" ve "dinî" şeklinde ikiye ayırarak her iki gruba giren ilimler hakkında bilgi veren Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin Kitâbü'l-İʿlâm bi-menâḳıbi'l-İslâm (nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb, Riyad 1408/1988) adlı eseri bu alanda yazılan ilk örneklerdendir. Bu düşünürlerle çağdaş olan İbnü'n-Nedîm, çeşitli ilimler hakkında bilgi verdiği Fihristü'l-ʿulûm adlı temel başvuru kaynağının yedinci bölümünü felsefeye tahsis etmekle birlikte onuncu ve son bölümünü de İslâm öncesi filozoflar ile Câbir b. Hayyân ve Ebû Bekir er-Râzî gibi kimyacı filozoflara ve onların eserlerine ayırmıştır. Daha sonraki asırlarda bu sahada yazılan Fahreddin er-Râzî'nin Câmiʿu'l-ʿulûm'u, İbnü'l-Ekfânî'nin Kitâbü'l-

İrşâdi'l-ḳāṣıd ilâ esne'l-maḳāṣıd'ı (nşr. J. J. Witkam, Leiden 1989), Fenârîzâde Muhyiddin Mehmed Şah'ın Ünmûẕecü'l-ʿulûm'u gibi eserler ilimleri tasnif etme geleneğinin devam ettiğini göstermektedir. Altıncı bölümünde diğer ilimlerin yanı sıra tıp, ilâhiyat, hendese, hey'et, mantık, tabîiyyât gibi ilimlerden bahsederek bunlar hakkında bilgi veren İbn Haldûn'un Muḳaddime'si de (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, III, Kahire, ts. [Dâru Nehdati Mısr]) bu çerçevede değerlendirilebilir. XVII. yüzyılda kaleme alınan Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Mittâḥu's-saʿâde ve miṣbâḥu's-siyâde fî mevżûʿâti'l-ʿulûm'u (nşr. Kâmil Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebünnûr, I-II, Kahire 1968) ve bu eserin Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi tarafından yapılan Türkçe çevirisi Mevzûâtü'l-ulûm ile Molla Lutfî'nin Mevżûʿâtü'l-ʿulûm'u ve Saçaklızâde Mehmed'in Tertîbü'l-ʿulûm'u (nşr. Muhammed İsmâil es-Seyyid Ahmed, Beyrut 1988) Osmanlı döneminde yazılan bu türdeki başlıca eserlerdir. İlim tasnifi geleneğine çok yakın olan ve bibliyografik karakter taşıyan Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'u (nşr. Şerefeddin Yaltkaya, I-II, İstanbul 1943) ve bu esere Riyâzîzâde'nin yazdığı Esmaʾü'l-kütübi'l-mütemmim li-Keşfi'ẓ-ẓunûn (nşr. Muhammed Altuncu, Kahire 1975) adlı zeylin yanında XX. yüzyılda Bağdatlı İsmâil Paşa'nın kaleme aldığı îżâḥu'l-meknûn fi'ẕ-ẕeyl ʿalâ Keşfi'ẓ-ẓunûn adlı eki (nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge, I-II, İstanbul 1972) ve Âgā Büzürg-i Tahrânî'nin eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa'sı (I-XXVI, Beyrut 1983) gibi eserler de bu çerçevede mütalaa edilebilir.

İlk dönemden itibaren, felsefede kullanılan terimlerin anlamlarını tesbit edip açıklama gayesiyle bazı eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Câbir b. Hayyân, Hârizmî, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefî terimleri konu edinen risâleleri bu türün ilk örneklerinden sayılır. Daha sonraki yüzyıllarda Seyfeddin el-Âmidî'nin el-Mübîn fî şerḥi meʿâni'l-elfâẓi'l-ḥükemâʾ ve'l-mütekellimîn (nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, Kahire 1983); Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin et-Taʿrifât (nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1987); Tehânevî'nin Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn (nşr. Abdülbedî' Lutfî, I-II, Kahire 1963); Abdünnebî Nigerî'nin Düstûrü'l-ʿulemâʾ diye de bilinen Câmiʿu'l-ʿulûm fî ıṣṭılâḥâti'l-'fünûn (nşr. Kutbüddin Ali el-Haydarâbâdî, I-IV, Beyrut 1975); Sıddîk Hasan Han'ın Ebcedü'l-ʿulûm (I-III, Dımaşk 1978) adlı eserleri ve Salih Zeki'nin ilk cildi yayımlanan (I, İstanbul 1315), dokuz

cildi ise müsvedde halinde kalan Kāmûs-ı Riyâziyyât adlı çalışması bu konudaki belli başlı eserlerdendir

(Terimlerle ilgili olarak ayrıca bk. L. Massignon, Muḫâarât fî târîḫi'l-ıṣṭılâḥâti'l-felsefiyyeti'l-ʿArabiyye, nşr. Zeyneb Mahmûd el-Hudayrî, Kahire 1983; Şefîk Cebrî, "Muṣṭalaḥâtü İbn Ḫaldûn", MMİADm., XXVI/3 [1951], s. 370-376; Ahmet Subhi Furat, "Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler", İTED, VİI/1-2 [1978], s. 299-308; a.mlf., "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler [h. IV.-IX./m. X.-XV. Asırlar]", a.g.e., VII/3-4 [1979], s. 211-232; Ahmed Abdülhalîm Atıyye, "el-Üsüsü'l-felsefiyye li-taṣnîfi'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab", Mecelletü'l-Mektebât ve'l-maʿlûmâti'l-ʿArabiyye V/1 [London 1985], s. 47-75; V/2, s. 33-77; VI/1 [1986], s. 73-94). Ayrıca tasavvuf terimlerini içine alan Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin İṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye (nşr. Muhammed Kemal İbrâhim Ca'fer, Kahire 1981) adlı eseri gibi sözlüklerde de felsefî terimlere yer verilmektedir. Bunların yanında botanik, zooloji, tıp vb. ilimlerle ilgili olarak çeşitli sözlükler hazırlanmıştır (meselâ bk. Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim [nşr. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli], İstanbul 1982, s. 117, 128, 188).

İslâm felsefesi literatürünün en önemli kaynaklarından biri de biyografi literatürü içinde filozofların hayatları, eserleri ve görüşleri hakkında bilgi veren kitaplardır. Bu gruba giren eserleri tamamen felsefecilere ve ilim adamlarına ait olanlar ve genel hal tercümesi mahiyetindeki kitaplar olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Üstadı İbn Sînâ'nın imlâ ettirmesiyle kaleme alınan Cûzcânî'nin risâlesi, Ebû Bekir er-Râzî'nin kendini ve felsefeyi savunmak üzere kaleme aldığı es-Sîretü'l-felsefiyye'si, Bîrûnî'nin Ebû Bekir er-Râzî'nin eserleriyle ilgili bibliyografyası, Gazzâlî'nin kendi fikrî gelişimini anlattığı el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl adlı eseriyle, öğrenimini tamamlayan talebelere hocalarının verdiği, ilmî silsileyi ve okunan eserleri gösteren icâzetnâmeler birinci derecede kaynak hüviyetine sahiptirler. Tamamen filozoflara ve ilim adamlarına hasredilen birinci tür kaynaklardan sayılan ve İslâm öncesi filozoflardan bahseden ilk eserlerden biri İshak b. Huneyn'in Târîḫu'l-eṭıbbâʾ ve'l-ḥükemâʾ adlı risâlesidir (nşr. Fuâd Seyyid, Beyrut 1405/1985, s. 139-146). İbn Cülcül'ün Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʿ ve'l-ḥükemâʾ (nşr. Fuâd Seyyid, Beyrut 1405/1985, s. 1-138) adlı kitabı İse aynı türün Endülüs'te yazılan ilk örneklerindendir. İbn Cülcül eserinde, İslâm

öncesi ve sonrası filozofları hakkında bilgi vermesinin yanı sıra Mağrib ve Endülüs'te yetişen filozof ve tabipleri de konu edinmektedir. Bunun yanında Kādî Sâid el-Endelüsî'nin, çeşitli milletlerden ve onların yetiştirdiği âlim ve filozoflarından bahseden Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. Hayât el-İyâd Bû Alevân, Beyrut 1985) adlı muhtasar eseri de yine ilk çalışmalardandır. Sicistânî'nin (Ebû Süleyman el-Mantıkī), aslı kaybolan ve günümüze muhtasarı ulaşan Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme'siyle (Muntakhab Siwān al-hikmah (nşr. D. M. Dunlop), Paris 1979) bu esere Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin yazdığı Tetimmetü Ṣıvâni'l-ḥikme (Târîḫu'l-ḥükemâʾ el-müsemmâ bi-"Dürretü'l-aḫbâr ve lemʾatü'l-envâr": Terceme-i Tetimme-i Ṣıvânü'l-Ḥikme [nşr. Muhammed Şefî'], Lahor 1351) adlı kitabı da tamamen filozof ve ilim adamlarına ayrılmış eserlerdendir. Beyhakī'nin eseri 111 İslâm filozofu hakkında bilgi vermekte ve Huneyn b. İshak ile başlayıp Zeynüddin el-Cürcânî ile sona ermektedir. Daha sonra yazılan İbnü'l-Kıftî'nin İḫbârü'l-ʾulemâ bi-aḫbâri'l-ḥükemâ (Kahire 1326) adlı eseri ise alfabetik sıraya göre hem İslâm öncesi hem de İslâmî dönem filozofları hakkında bilgi vermektedir.

Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî'nin Nüzhetü'l-ervâḥ'ı (Târîḫu'l-ḥükemâʾ) (trc. Maksûd Ali Tebrîzî [nşr. Muhammed Takî Dâniş Pejoh-Muhammed Server Mevlâî], Tahran 1365 hş.), yazarının İşrâkī oluşu ve içerdiği bilgiler dolayısıyla önemi kabul edilmektedir. Nüzhetü'l-ervâḥ'ta Sühreverdî el-Maktûl geniş olarak anlatılmaktadır. Ziyâeddin Dürrî'nin Kenzü'l-ḥikme adıyla da bilinen Terceme-i Târîḫu'l-ḥükemâʾ-i Şehrezûrî (Tahran 1316 hş./1938) adlı kitabı bu gruba giren eserler arasındadır. İbn Ebû Usaybia'nın ʿUyûnü'l-enbâʾ fî ṭabaḳāti'l-eṭıbbâʾ (nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut, ts. [Dâru Mektebeti'l-hayât]) adlı eseri, tamamen felsefeyi ve ilim adamlarını konu alan kaynaklar arasında bulunmaktadır. İbn Fazlullah el-Öme-rî'nin Mesâlikü'l-ebṣâr fî memâliki'l-emṣâr adlı yirmi yedi ciltlik geniş külliyatının pek çok yerinde felsefeye yer verilmekteyse de özellikle dokuzuncu kitabı (ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1988) tamamen filozoflara ayrılmıştır. Eserde hem İslâm öncesi hem de İslâmî dönem filozofları hakkında bilgi verilmektedir.

Filozoflara dair genel biyografi eserleri özel biyografi kitaplarına göre oldukça çoktur. Bu eserler ilk asırlardan itibaren kaleme alınmış olup alfabetik veya kronolojik sıraya göre düzenlenmiştir. İbn Hallikân'ın

Vefeyâtü’l-aʿyân’ı ile (nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut 1978) bu esere ek olarak yazılan Muhammed b. Şâkir el-Kütübî’nin Fevâtü’l-Vefeyât’ı (nşr. İhsan Abbas, I-V, Beyrut 1973-1974) alfabetik olarak yazılmıştır. Taşköprizâde Ahmed Efendi’nin eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye’si ve bu eserin tercüme ve zeyilleri (Şakāik-ı Nu‘mâniyye ve Zeyilleri [nşr. Abdülkadir Özcan], I-V, İstanbul 1989), XII. yüzyıl sonrası düşünürlerinin hayatı, eserleri ve görüşleri için en önemli kaynaklar arasındadır. Sehâvî’nin eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ (Kahire 1353-1355); İbnü’l-İmâd’ın Şeẕerâtü’ẕ-ẕeheb (I-VIII, Beyrut, ts.); Kâtib Çelebi’nin Süllemü’l-vüṣûl (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887); Nûrullah et-Tüsterî’nin Mecâlisü’l-müʾminîn (I-II, Tahran 1356 hş.); Şevkânî’nin el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ (I-II, Kahire 1348); Âkifzâde Amâsî’nin Kitâbü’l-Mecmûʿ fi’l-meşhûd ve’l-mesmûʿ (Millet Ktp., Ali Emîrî, Arapça, nr. 2527); Hânsârî’nin Ravzżâtü’l-cennât (I-VIII, Tahran 1391 hş.); bir heyet tarafından yazılan Nâme-i Dânişverân-ı Nâsırî (I-IX, Kum, ts. [Müessese-i Matbûâtî-yi Dârü’l-fikr]); Şemseddin Sâmî’nin Kāmûsü’l-a‘lâm (I-VI, İstanbul 1306-1316/1889-1898); Bursalı Mehmed Tâhir’in Osmanlı Müellifleri (I-III, İstanbul 1333-1342); Bağdatlı İsmail Paşa’nın Hediyyetü’l-ʿârifîn (nşr. Kilisli Rıfat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal İnal, I-II, İstanbul 1951-1955); Mehmed Süreyya’nın Sicilli Osmânî (I-IV, İstanbul 1308-1315); Ziriklî’nin el-Aʿlâm (nşr. Züheyr Fethullah, I-VIII, Beyrut 1984) ve Ömer Rıza el-Kehhâle’nin Muʿcemü’l-müʾellifîn (I-XV, Dımaşk 1376-1380/1957-1961) adlı eserleri, İslâm dünyasındaki felsefeciler hakkında bilgi veren ve felsefî faaliyetlerin hiç kesintisiz devam ettiğini gösteren başlıca kaynaklardır.

Coğrafya, tarih, seyahatler ve belirli bir mezhebe mensup kişiler hakkında bilgi verme gibi gayelerle yazılan eserlerde de filozoflara dair bilgi bulunmaktadır. Bunlar arasında Yâkūt’un Muʿcemü’l-büldân’ı (nşr. Ferîd Abdülazîz Cündî, I-VII, Beyrut 1990), Muhammed Hasan Han’ın Maṭlaʿu’ş-şems’i (I-III, Tahran 1301-1303 hş.) ve Fursatüddevle Şî-râzî’nin Âs̱âr-ı ʿAcem’i (baskı yeri yok,

1362 hş.) gibi coğrafya eserlerinde ve Sübkî’nin Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyyeti’l-kübrâ adlı eseriyle (nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettâh el-Hulv, I-X, Kahire 1964) İbn Kutluboğa’nın Tâcü’t-terâcim’i (Bağdad 1962), Leknevî’nin el-Fevâʾidü’l-behiyye’si (Kahire 1324), Muhsin el-Emîn’in Aʿyânü’ş-Şîʿa’sı (nşr. Hasan el-Emîn, I-XI, Beyrut 1403/1983) gibi belirli

bir mezhebe mensup olan âlim ve düşünürleri içine alan tabakat kitaplarında felsefe ve felsefeciler hakkında bilgi bulunabilmektedir. Bunların yanında şair ve edipleri konu alan Yâkūt'un Muʿcemu'l-üdebaʾ (I-XX, Beyrut, ts.); Hakîm Şah el-Kazvînî'nin Terceme-i Mecâlisü'n-nefâʾis'i (Mecalisü'n-nefâʾis der Teẕkire-i Şuʿarâʾ-i Ḳarn-ı nehom-i Hicrî içinde, Tahran 1323 hş., s. 180-409); Heratî'nin Leṭāʾifnâme adlı tezkiresinde (a.e. içinde, s. 1-178); Âşık Çelebi'nin Meşâirü'ş-şuarâ adlı eseri (nşr. G. M. Meredith-Owens, London 1971) ve Emîn-i Ahmed-i Râzî'nin Heft İḳlîm'inde felsefecilerden de bahsedilmektedir. İlk dönem tarihçilerinden Ya'kūbî'nin İslâm öncesi filozoflarla ilgili geniş bilgi verdiği Târîḫu'l-Yaʿḳūbî adlı kitabı (I-II, Beyrut, ts. [Dâru Sâdır]), Hint filozofları, Batlamyus, Diojen, Huneyn b. İshak, Ya'kūb b. İshak el-Kindî ve İbnü't-Tayyib es-Serahsî gibi düşünürlerin yanı sıra birçok felsefe problemine yer veren Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire 1964) adlı eseriyle yine aynı yazara ait olan ve Eflâtun, Aristo, Kindî, Fârâbî, Yuhannâ b. Bıtrîk, İshak b. Huneyn gibi şahsiyetlerin yanında önemli miktarda felsefe problemini içeren et-Tenbîh ve'l-işrâf (nşr. M. J. de Goeje, Frankfurt 1992) adlı kitabı felsefeyle ilgili bol miktarda malzeme ihtiva etmektedir.

Daha sonraki asırlarda yazılan tarih kaynaklarından İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîḫ (I-XIII, Beyrut 1979); Hândmîr'in Ḥabîbü's-siyer (I-III, Bombay 1857); Hoca Sâdeddin'in Tâcü't-tevârîh (I-II, İstanbul 1280); Muslihuddîn-i Lârî'nin Mirʾâtü'l-edvâr (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3156); Hasan-ı Rûmlû'nun Aḥsenü't-tevârîḫ (nşr. Ch. N. Seddon, Baroda 1931); Abdülkādir b. Şeyh el-Ayderûs'un en-Nûrü's-sâfir (Beyrut 1405/1985) ve Ahmed Cevdet Paşa'nın Târîh-i Cevdet'i (I-XII, İstanbul 1309 [1891]) gibi eserlerin vefeyat bahislerinde veya başka vesilelerle felsefe ve felsefecilerden bahsedilmektedir. Bu geleneğin bir devamı olarak, söz konusu edilen tarih diliminin ilmî ve felsefî durumunu aksettirmek amacıyla E. G. Browne, C. A. Storey, Zebihullah Safâ, Saîd-i Nefîsî, C. Brockelmann ve Fuat Sezgin gibi çağdaş edebiyat ve kültür tarihçilerinin eserlerinde ve genel tarih kitaplarında felsefe ve ilimle ilgili konulara yer verilmektedir (İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Ankara 1977-1982, I, 518-545; II, 647-677; III/2, s. 502-519, 532-549; The Cambridge History of Iran, ed. R. N. Frye, Cambridge 1993, IV, 378-441; a.e., ed. J. A. Boyle, Cambridge 1968, V, 659-676; a.e., ed. P. Jackson, VI, 568-609, 656-697).

İslâm dünyasında felsefenin doğuşundan itibaren taraftarları bulunduğu gibi ona karşı çıkanlar da olmuş, felsefe ve felsefecilere reddiye yazan veya çeşitli felsefî görüşleri tenkit eden müstakil eserler yazılmıştır. Ayrıca çeşitli bölümlerinde felsefecilerin tenkit edildiği eserler de kaleme alınmıştır. Özellikle kelâmla ilgili eserlerde bu konuda bol miktarda örnek bulmak mümkündür (Devvânî'nin Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'l'l-ʿAḍudiyye'si; İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm'ı gibi). Tenkit türünde yazılan müstakil eserler arasında, Ebû Bekir er-Râzî'nin görüşlerinin eleştirildiği Ebû Hatim er-Râzî'nin Aʿlâmü'n-nübüvve'si (Mahmut Kaya, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hatim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", İslâm Tetkikleri Dergisi, IX, İstanbul 1995, s. 52-68); Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'si ve bunun tesiriyle daha sonra Hocazâde Muslihuddin, Ali et-Tûsî, Kemalpaşazâde, Karabâğî vb. âlimlerin yazdıkları eserler başlı başına bir literatür oluşturmaktadır. İbn Teymiyye'nin Derʾütʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl adlı eserinde Gazzâlî ile İbn Rüşd arasında cereyan eden tartışma değerlendirilmekte, böylece yeni bir "tehâfüt" örneği verilmektedir (Mustafa Çağrıcı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", İslâm Tetkikleri Dergisi, IX, İstanbul 1995, s. 77-126). İbn Teymiyye'nin Kitâbü Cehdi'l-ḳarîḥa fî tecridi'n-naṣîḥa (nşr. Ali Sâmî en-Neşşar, Kahire 1970, s. 201-343), Naḳdü'l-manṭıḳ (nşr. Muhammed b. Abdürrâzık Hamza-Süleyman b. Abdurrahman es-Sanî, Kahire 1951) ve er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn (Lahor 1976) adlı eserleri; Ebû Bekir er-Râzî'nin eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî'sine reddiye yazan Hamîdüddin el-Kirmânî'nin el-Aḳvâlü'ẕ-ẕehebiyye adlı kitabı; Celâleddin es-Süyûtî'nin Ṣavnü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm ʿan fenni'l-manṭıḳ ve'l-kelâm'ı (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Kahire 1970, s. 1-220); Şehristânî'nin Kitâbü Muṣârâʿati'l-felâsife'si (nşr. Süheyr Muhammed Muhtâr, Kahire 1976); Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin Reşfü'n-neṣâʾiḥi'l-îmâniyye ve keşfü'l-feḍâʾihi'l-Yûnâniyye adlı eseri (trc. Muallimi Yezdî [nşr. Necîb Mayil Herevî], baskı yeri yok, 1365 hş.); Miklâtî'nin Lübâbü'l-ʿuḳūl fi'r-red ʿale'l-felâsife fî ʿilmi'l-uṣûl'ü (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, Kahire 1977); Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin el-ʿAvâṣım mine'l-ḳavâṣım'ı (Ârâʾü Ebî Bekr İbni'l-ʿArabî el-Kelâmiyye ve naḳdühû li'l-felsefeti'l-Yûnâniyye, nşr. Ammâr Tâlibî, II, Cezayir 1974) gibi tamamen bu konuya ayrılmış eserlerin yanında Saçaklızâde'nin Tertîbü'l-ʿulûm adlı eseri gibi (Beyrut 1988, s. 227-240) belirli bir bölümü felsefecilerin reddine ayrılmış olanlar da vardır. Bütün bunlara, hadisçi

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin mantık ve felsefe aleyhindeki meşhur fetvası da eklendiğinde (bk. Mustafa Abdürrâzık, Temhîd li-târîḫi'l-felsefeti'l-islâmiyye, Kahire, ts., s. 84-86; Tevfik et-Tavîl, Ḳıṣṣatü'ṣ-ṣırâʿ beyne'd-dîn ve'l-felsefe, Kahire 1979, s. 115-158) bu konuda oldukça geniş bir literatürün bulunduğu söylenebilir.

Felsefî düşüncenin ortaya konuluş şekline ve ileri sürülen bazı görüşlere karşı çıkan bu âlimlerin yanında, felsefeyi benimsediği halde kendi görüşleri gelenekleşmiş felsefî düşüncelerle farklılık gösteren bazı filozof düşünürler de başka filozofları tenkit etmişlerdir. Bu türden eserlerin en önemlilerinden biri Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin el-Muʿteber fi'l-ḥikme adlı kitabıdır. Bunun yanında İbn Rüşd, Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife adlı eserini tenkit etmek için yazdığı Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife'de hem Gazzâlî'yi hem de onun tenkitlerinin hedeflerinden biri olan İbn Sînâ'yı eleştirmiştir (Bu konuda ayrıca bk. Ahmed Muhammed et-Tayyib, Mevḳıfü Ebi'l-Berekât el-Baġdâdî mine'l-felsefeti'l-Meşşâʾiyye [doktora tezi, ts.], Câmiatü'l-Ezher Kûlliyyetü usûliddîn Ktp., nr. 861; M. Ali Ebû Reyyân, "Naḳdü Ebi'l-Berakât li-felsefeti İbn Sînâ", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XII, İskenderiye 1958, s. 17-48).

Esas olarak dinler ve mezhepler tarihini konu edinen ve İslâm dünyasında ilk dönemlerden itibaren yaygınlık kazanmaya başlayan "makālât" ve "milel ve niha" türü eserler de felsefe literatüründen sayılmalıdır. Bunlar arasında, özellikle felsefî problemlerle ilgili olarak Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin

el-Farḳ beyne'l-fıraḳ adlı eseriyle (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1964). Eş'arî'nin Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn'i (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-II, Kahire 1389/1969) zikredilebilir. Çeşitli felsefî problem ve akımların yanında Sokrat öncesi ve sonrası filozoflarla Kindî, Huneyn b. İshak, Fârâbî, İbn Miskeveyh ve özellikle geniş bir şekilde İbn Sînâ ve felsefesi hakkında bilgi veren Şehristânî'nin el-Milel ve'n-niḥal'i (nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, I-II, Beyrut 1975); felsefe problemleri, akımları ve bazı filozofların çeşitli konulardaki görüşlerine atıfta bulunan İbn Hazm'ın el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâʾ ve'n-niḥal (nşr. Muhammed İbrâhim Nasîr-Abdurrahman Umeyre, I-V, Cidde 1402/1982) felsefe literatürü açısından temel kaynaklar arasında sayılır.

Felsefe problemleri yanında Eflâtun, Aristo, Stoa filozofları, Meşşâîler ve İşrâkīler ile İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarından bahseden, ayrıca kendi yaşadığı XI. (XVII.) yüzyıldaki filozoflar hakkında bilgi veren Keyhusrev-i İsfendiyâr'ın Debistân-ı Meẕâhib adlı kitabı da (nşr. Rahîm Rızâzâde Melik, I-II, Tahran 1362 hş.) bu gruba giren eserlerdendir.

Filozofların çeşitli konulardaki sözlerini içermesi dolayısıyla birçok felsefî problem hakkındaki görüşlerini yansıtması bakımından hikemiyat literatürü de incelenmeye değer bir alandır. Aristo, Eflâtun, Batlamyus gibi sadece İslâm öncesi filozof ve âlimlerinin sözlerine yer veren İbn Hindû'nun el-Kelimü'r-rûḥâniyye fi'1-ḥikemi'l-Yûnâniyye'sinin yanı sıra (nşr. Mustafa el-Kabanî ed-Dımaşkī, Kahire 1318/1900) İslâm öncesi dönemde yaşayan Hint, İran, Yunan, Rum, Arap vb. milletler arasında ortaya çıkan filozof ve âlimlere ilâveten İslâmî dönemde yetişen İbn Sînâ, Fârâbî, Kindî gibi filozofların çeşitli konulardaki sözlerine yer veren, İbn Miskeveyh'in Câvîdân-ḥıred diye bilinen el-Ḥikmetü'l-ḫâlide (nşr. Abdurrahman Bedevî, Tahran 1331 hş./1952) adlı eserinin bunlar arasında özel bir yeri vardır. Mübeşşir b. Fâtik'in Muḫtârü'l-ḥikem ve meḥâsinü'l-kelim'i (nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1980); Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin es-Saʿâde ve'l-isʿâd'ı (nşr. Ahmed Abdülhalîm Atıyye, Kahire, ts. [Dârü's-Sekāfe]) ve Nasîrüddîn-i Tûsî'nin biraz daha genel olan Aḫlâḳ-ı Muḥteşemî'si de (nşr. M. T. Dâniş Pejoh, Tahran 1361 hş.) aynı türdeki eserlerdendir.

Siyâsetnâme, pendnâme vb. türlerde yazılan pek çok eser hem genel hem de özel anlamda İslâm felsefesinin kaynakları arasında sayılabilir. Bütün bunlara sözlü veya yazılı olarak nakledilen filozoflarla ilgili hikâye ve fıkraları da eklemek gerekir (meselâ bk. Ahmet Ateş, "Türk Halk Hikâyelerinde İbn Sînâ", TM, XI, [1954], s. 33-40; Ali Haydar Bayat, "Türk-İslâm Toplumlarında İbn Sînâ Hikâye ve Fıkraları", Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1984, s. 575-585).

İslâm felsefesiyle ilgili klasik usulde yazılan biyografi, bibliyografi, şerh, hâşiye şeklindeki eserlerle daha önceki konuları klasik usulde ele alan çalışmalar XIX ve XX. yüzyıllarda da devam etmekle birlikte, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasının yoğun olarak Batı felsefesini tanımaya başlaması ve çeşitli Batı dillerinden yapılan felsefeyle ilgili çevirilerle İslâm dünyasındaki felsefî faaliyetlerin çeşitlilik arzetmeye

başladığı görülür. Bu faaliyetleri klasik İslâm felsefesi geleneğini devam ettirenler, tamamen Batı felsefesiyle ilgili olanlar, Batı felsefesine reddiye mahiyetinde kaleme alınanlar ve klasik İslâm felsefesi konularıyla Batı felsefesinin konu ve problemleri arasında senteze gitmeye çalışanlar olmak üzere çeşitli gruplara ayırmak mümkündür. Bunların her birinin son 150 yılda kitap, makale, ansiklopedi, sözlük gibi zengin bir literatürü bulunmaktadır. Bu literatür sadece İslâm dünyasında değil birçok Batı ve Doğu dillerinde de oluşmuştur. Yeni yazım ve araştırma yöntemleriyle kaleme alınan çalışmalar tahkik, tercüme, araştırma, makale, ansiklopedik bilgiler sunma, İslâm felsefesinin özgünlüğünü tartışma, kaynaklarını ortaya koyma ve Batı'ya etkisini inceleme, yazma ve matbu eserleri içine alan bibliyografyalar hazırlama ve nihayet son yıllarda görüldüğü gibi klasik İslâm felsefesi literatürünün bugün ifade ettiği anlam üzerinde düşünme gibi konularda yoğunlaşır.

İslâm felsefesiyle ilgili olarak gerçekleştirilen bu yeni çalışmaların önemli bir kısmı İslâm filozoflarının eserlerini tahkik ve neşretme şeklinde olmuştur. Bunların içinde kayda değer olanlardan bazıları şunlardır: G. Flügel, İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'i ve Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'u; R. Walzer, Fârâbî'nin bir kısım eserleri; P. Kraus, Ebû Bekir er-Râzî'nin risâleleri: Ebû Rîde, Kindî'nin risâleleri; Süleyman Dünyâ, İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât'ı, Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'si ve İbn Rüşd'ün Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife'si: İbrâhim Medkûr, Mahmûd Muhammed Hudayrî, Mahmûd Kāsım, Anawati ve Saîd Zâyed gibi âlimler, İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾı; H. Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr, Sühreverdî el-Maktûl'ün eserleri; Hilmi Ziya Ülken, İbn Sînâ'nın bazı risâleleri; Seyyid Celâleddin Aştiyânî, Molla Sadrâ, Feyz-i Kâşânî ve Molla Ahmed Zenûzî gibi İranlı âlimlerin eserleri, yine aynı yazar ile H. Corbin, İran'da yetişen düşünürlerden seçmeler (Münteḫabâtî ez Âṣâr-ı Ḥükemâ-yı İlâhî-yi Îrân); Abdurrahman Bedevî, Aristo, Eflâtun ve Plotin'in bazı eserleri; Muhsin Mehdî, Fârâbî'nin Kitâbü'l-Ḥurûf'u; Mahmûd Kāsım, G. C. Anawati, Osman Emîn, Abdurrahman Bedevî ve Mourice Bouyges gibi âlimler, İbn Rüşd'ün eserleri; Mübahat Türker Küyel, Fârâbî ve Yahyâ en-Nahvî'nin bazı risâleleri; Hüseyin Atay, Fahreddin er-Râzî'nin el-Muḥaṣṣal'ı ve Mûsâ b. Meymûn'un Delâletü'l-ḥâʾirîn'i; Mehdî Muhakkik, Mîr Dâmâd, Muhammed Mehdî Nerâkī ve Hâdî-i Sebzevârî'nin bazı eserleri. Bunların dışında tahkikli veya tahkiksiz birçok kitap ve risâle neşredilmiştir (İslâm

dünyasında basılan eserler için ülkelerin milllî bibliyografyalarının dışında şu eserlere bakılabilir: A. El-lis, Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books, I-II, London 1926; a.mlf., Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, I-II, London 1967; Yûsuf İlyân Serkîs, Muʿcemü'l-maṭbûʿâti'l-ʿArabiyye ve'l-muʿarrebe, I-II, Kahire 1928; a.mlf., Câmiʿu't-teṣânîfi'l-ḥadîs̱e, I-II, Kahire, ts. [Matbaatû Serkîs]; Fehmi Edhem Karatay, İstanbul Üniversitesi Farsça Basmalar Katalogu, İstanbul 1949; a.mlf., İstanbul Üniversitesi Arapça Basmalar Alfabe Katalogu, İstanbul 1953; a.mlf., İstanbul Üniuersitesi Kütüphanesi Türkçe Basmalar Katalogu, I-II, İstanbul 1956; M. Orhan Durusoy, İstanbul Belediye Kütüphanesi Matbu Eserler Katalogu, I-II, İstanbul 1953-1954; Elexander S.Vulton - Manin Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959; Hânbâbâ Muşâr, Fihristi Nüsḫahâ-yı Çâpî-yi ʿArabî, baskı yeri yok, 1344 hş.; a.mlf., Fihristi Nüsḫahâ-yı Çâpî-yi Fârisî, I-V, Tahran 1351 hş.; Ali Bayram - Lutfi Bayraktutan - M. Sadi Çöğenli v.dğr., Seyfettin Özege Bağış Kitapları Katalogu, I-VI, Erzurum 1973-1989; Martin Lings - Yasin Hamid Safadi,

Third Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Library 1958-1969, I-IV, London 1977; Seyyid Ârif Nevşâhî, Fihristi Kitâbhâ-yı Fârisî-yi Çâp-ı Sengî ve Kemyâb-ı Kitâbḫâne-i Genc-i Baḫş-ı Merkezi Taḥḳīḳāt-ı Fârisî-yi Îrân ve Pâkistân, I-II, İslâmâbâd 1989).

İslâm filozoflarının eserlerinin bir kısmı bu neşirlerle kullanılabilecek hale gelmekle birlikte bu konudaki literatürün büyük bir bölümü henüz yazma halindedir. Bundan dolayı XX. yüzyıldaki felsefe faaliyetlerinin önemli bir kısmı yazma kütüphanelerinin kataloglarının hazırlanmasına hasredilmiştir. Batı'da ve Doğu'da yazmalarla ilgili çalışmalar felsefe literatürüne daha kolay ulaşmayı sağlamaktadır. Yayımlanmış olan Topkapı Sarayı Yazmalar Katalogu, Millî Kütüphane Yazmalar Katalogu ve henüz tamamlanmayan Türkiye Yazmaları Toplu Katalogu Türkiye'deki belli başlı katologlardır. İran'daki Meclis, Millî Kütüphane, Tahran Üniversitesi, Âsitân-ı Kuds-i Rızâvî ile Mısır Millî Kü-tühanesi ve Pakistan, Afganistan, Suriye, Rusya, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa ülkelerindeki birçok yazma kütüphanelerinin kataloglarında, bunların bazılarını yeniden tasnife tâbi tutan Ahmed Münzevî'nin Fihristi Nüsḫahâ-yı Ḫaṭṭî-yi Fârisî (Tahran 1349 hş., II/1-2, s. 721-1731) adlı katalogunda ve Ramazan Şeşen'in Nevâdirü'l-

maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fî mektebâti Türkiyye (I-III, Beyrut 1975-1982) adlı eserinde felsefe yazmaları hakkında bilgi bulunmaktadır. Brockelmann (GAL, I-II, Leiden 1943-1949; a.mlf., GAL Suppl., I-III, Leiden 1937-1942) ve Fuat Sezgin'in (GAS, I-VIII, Leiden 1967-1982) eserleri de bu konudaki temel kaynaklardandır.

Çağdaş felsefe çalışmalarının bir başka grubunu, belirli bir filozofun eserlerini topluca ele alarak o konudaki yazma nüshalar, basılan eserler, yazılış tarihleri vb. hususlarla ilgili bilgi veren bibliyografik çalışmalar oluşturmaktadır. Osman Ergin, Yahyâ Mehdevî, Jules L. Janssens, Süheyl M. Afnan, Saîd-i Nefîsî, Anawati ve Müjgân Cunbur'un İbn Sînâ: Helmut Ritter'in Sühreverdî el-Maktûl; Mahmûd Necmâbâdî'nin Ebû Bekir er-Râzî: Ahmed Saîd Han'ın Bîrûnî; Müjgân Cunbur, İsmet Binark ve Nejat Sefercioğlu'nun Fârâbî; Müjgân Cunbur'un Ali Kuşçu: Anawati'nin İbn Rüşd; Nihal Atsız'ın Kemalpaşazâde; İsmet Binark'ın Erzurumlu İbrâhim Hakkı; Abdurrahman Bedevî'nin Gazzâlî ve İbn Haldûn; Cemâleddin Alevî'nin İbn Bâcce; Seyyid Hüseyin Nasr'ın Molla Sadrâ; Nicholas Rescher'in Kindî ve Fârâbî hakkındaki çalışmaları kayda değer bibliyografyalardan bazılarıdır (bk. bibl.).

XX. yüzyılda yapılan incelemeler arasında, bir veya birden fazla konuyu ihtiva eden tez ve makale türündeki çalışmalar özel bir önem taşır. Burada, konuyla ilgili olarak yayımlanan makaleler hakkında felsefeye ve çeşitli ilimlere dair başlıkların dışında ülkeler ve edebiyatla ilgili başlıklarında da bilgi bulunan Index Islamicus özellikle zikredilmelidir. Ayrıca Türkiye'de yayımlanan makaleler için Türkiye Makaleler Bibliyografyası'na, İran için Îrec Efşâr'ın Fihristi Maḳālât-ı Fârisî'sine (I-II, Tahran 1340-1348), Arap dünyası için Bibliyoǧrâfya'l-vaḥdeti'l-ʿArabiyye 1908-1980 (I-III, Beyrut 1983) adlı esere, Almanya'da yapılan çalışmalar için Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin, V, Frankfurt 1991) adlı kitaba başvurulabilir. Arap ülkelerinde ve İran'da felsefeyle ilgili tezlerin önemli bir kısmını içine alan bazı fihristler hazırlanmıştır (Bk. İnâyetullah Mecîdî, Fihrist'i Pâyennâmehâ-yı Fâriġu't-taḥṣîlân-ı Dânişkede-i İlâhiyyât ve Maʿârif-i İslâmî, Doktorî vü Fevḳ-ı Lisans, 1334-1365 hş., Tahran 1366 hş.; Delîlü'r-resâʾili'l-ʿArabiyye, derecâtü'd-duḳtûra ve'l-mâcestîr elletî meneḥathâ el-câmiʿâtü'l-ʿArabiyye münẕü 1930 ḥattâ nihayeti 1970, Kuveyt 1972; ed-Delîlü'l-bibliyûcrâfîli'r-resâʾili'l-câmiʿiyye

fî Mıṣr 1922-1974, I/1-2, Kahire 1976). İngilizce olarak hazırlanan tezler için ise Muhammed Âdil Usmânî ve H. Sıddîkī Ahtar'ın hazırladığı A Bibliography of Doctoral Dissertations on Islam (Karachi 1985) adlı eserde bilgi bulunmaktadır. Türkiye'de yapılan tezler hakkında ise Yüksek Öğretim Kurumu ile İstanbul, Ankara, Kayseri, Erzurum, Bursa vb. şehirlerdeki üniversitelerin yayımladıkları tez bibliyografyalarında gerekli bilgiler verilmektedir.

Filozofların doğum veya ölüm yıldönümlerinde yahut diğer bazı vesilelerle yapılan felsefeyle ilgili sempozyum, kongre ve seminer gibi faaliyetlerin bildirilerinden meydana gelen eserler, ayrıca bir veya birkaç filozof için hazırlanan anma kitapları bu yüzyılın en önemli felsefî eser türlerinden olup bunlardan bazıları şunlardır: Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sînâ, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler (İstanbul 1937); Mihricânü'l-Ġazzâlî; Ebû Hâmid el-Ġazzâlî, fi'ẕ-ẕikrâ et-tâsiʿa li-mîlâdih (Kahire 1962); Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (Ankara 1984); Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (Ankara 1990); Beyrûnî'ye Armağan (Ankara 1974); İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (der. Aydın Sayılı, Ankara 1984); Aʿmâlü nedveti İbni Rüşd ve medresetüh fi'l-ġarbi'l-İslâmî (Dârülbeydâ 1979); el-Kitâbuẕ-Ẕehebî li'l-mihricâni'l-elfîli-ẕikrâ İbn Sînâ (Kahire 1952); Felsefe ve Sosyal İlimler Kongresi, Bildiriler, 7-11 Mayıs 1984 (Erzurum 1989); Yâdnâme-i Feylesûf-i İlâhî-yi ʿAllâme-i Ṭabaṭabâʾî (Tahran 1361 hş.); Devvomîn Yâdnâme-i Feylesûf-i İlâhî-yi ʿAllâme-i Ṭabaṭabâʾî (Tahran 1363 hş.); Yâdnâme-i ʿAllâme-i Ṭabaṭabâʾî (I-II, Tebriz 1368-1370 hş.); International Symposium on the Observatories in Islam, 19-23 September 1977 (ed. Muammer Dizer, İstanbul 1980); I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, 14-18 Eylül 1981 (I-V, İstanbul 1981); Yâdnâme-i H̱âce Naṣîrüddîn-i Ṭûsî (ed. Zebîhullah Safâ, I, Tahran 1336 hş.); İbn Sînâ (980-1030) Anma ve Tanıtma Toplantıları 1984-1985-1986 (Ankara 1987); Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World, Proceedings of the International Symposium on "Modern Science and the Muslim World" (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1992); Research in Islamic Civilisation, Outlook for the Corning Decade, Proceedings of the International Seminar held on 26-29 September 1988 at IRCICA (ed. Ekmeleddin ihsanoğlu, İstanbul 1992); Şeyhülislâm İbn Kemal, Tebliğler ve Tartışmalar (Haz. S. Hayri Bolay-Bahaeddin

Yediyıldız-Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Ankara 1986); Bīrūnī Symposium (ed. Ehsan Yarshater-D. Bishop, New York 1976); Türkiye I. Felsefe, Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri (Haz. Kenan Gürsoy-Alparslan Açıkgenç, Ankara 1986); II. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, Seminer, VI (İzmir 1989).

İslâm felsefesinde kullanılan terimlerin anlamlarını tesbite yönelik olarak ilk dönemden itibaren görülen sözlük çalışmaları XX. yüzyılda da devam etmiştir. Bunlardan bir kısmı sadece İslâm felsefesine ayrılmış olup bazıları genel felsefe veya genel bilgi sözlükleri mahiyetindedir. M. Saîd Şeyh'in

A Dictionary of Muslim Philosophy (Lahore 1981); Seyyid Ca'fer Seccâdî'nin Muṣṭalaḥât-ı Felsefî-yi Ṣadreddîn-i Şîrâzî (Tahran 1340 hş./1961); A. M. Goichon'un Introduction à Avicenna, son épître des définitions (Paris 1933), Lexique de la langue philosopique d'Ibn Sînâ (Paris 1937) ve Vocobulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sînâ (Paris 1940); Ca'fer Âl-i Yâsîn'in el-Fârâbî fî ḥudûdih ve rüsûmih (Beyrut 1405/1985) adlı çalışmaları sadece İslâm felsefesine has terimleri tesbit ve açıklamayı gaye edinen eserlerdir. Süheyl Efnân'ın, İslâm felsefesi kaynaklarını taramak suretiyle birçok terimi tesbit edip bunların Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca, Pehlevîce, Yunanca ve Latince karşılıklarını verdiği Vâjenâme-i Felsefî adlı eseri de (Tahran 1364 hş.) bu tür sözlüklerden sayılmalıdır. Gazzâlî'nin kullandığı terimleri ve bunların anlamlarını tesbit etmek için Tehâfütül-felâsife dışındaki önemli eserlerini tarayarak Essai sur le lexique de Ghazali (Beyrut 1985) adlı çalışmayı ortaya koyan Ferîd Cebr'in (Farid Jabre) eseri ise, Gazzâlî'nin çok yönlülüğüyle paralel olarak felsefenin alanına girmeyen terimlere de yer verdiğinden bir genel sözlük kabul edilebilir. Bunların dışında Seyyid Ca'fer Seccâdî'nin Ferhengi Maʿârif-i İslâmî (I-IV, Tahran 1357-1363 hş.); Cemîl Salîbâ'nın el-Muʿcemu'l-felsefî (I-II, Beyrut 1982); İsmail Fennî Ertuğrul'un Lugatçe-i Felsefe (İstanbul 1341); Rıza Tevfik'in Mufassal Kāmûs-ı Felsefe (I, İstanbul 1332-1335); Mustafa Namık Çankı'nın Büyük Felsefe Lügati (I-III, İstanbul 1954-1958); Ali İlmî Erdebîlî'nin Ferhengi Felsefe veAʿlâm-ı Vâbeste (I-V, Meşhed 1360-1363 hş./1982-1985) ve Süleyman Hayri Bolay'ın Felsefî Doktrinler Sözlüğü (İstanbul 1981) adlı eserleri genel felsefe sözlükleri niteliğinde olmakla birlikte azımsanmayacak sayıda İslâm felsefesi terimine de yer vermektedirler.

Bedia Akarsu'nun Felsefe Terimleri Sözlüğü ile (Ankara 1984) Teo Gürünberg ve Adnan Onart'ın Mantık Terimleri Sözlüğü ise (İstanbul 1989) Batı felsefesi esas alınarak hazırlanmıştır.

İslâm filozofları ile onların eserleri ve görüşleri hakkında toplu bilgi veren, değerlendirmeler yapan İslâm felsefesi tarihi ve İslâm felsefesine giriş mahiyetindeki çalışmalarla sistematik olarak felsefe tarihini anlatan eserler de son 150 yılın önemli faaliyetlerindendir. Bu türden felsefe tarihi yazmanın müslümanlar arasında çok eski dönemlere giden bir geleneği vardır. Klasik dönemde yazılan ve sadece felsefecilerden bahseden "târîhu'l-hükemâ" türündeki eserler bio-bibliyografik felsefe tarihleri sayılabilir. Bunların yanında Gazzâlî'nin Maḳāṣıdü'l-felâsife'si ve Fahreddin er-Râzî'nin el-Muḥaṣṣal'ı gibi eserlerle sistematik felsefe tarihi mahiyetindeki eserler arasında büyük benzerlik vardır. XX. yüzyılda bu tür çalışmalar büyük bir yoğunluk kazanmıştır. Muhammed İkbal, İzmirli İsmail Hakkı, Hilmi Ziya Ülken, Muhammed Lutfî Cum'a, Mustafa Abdürrâzık, Ali Sâmî en-Neşşâr, M. M. Şerîf, Mâcid Fahrî, Minûçihr Sadûkī Sühâ, Nihat Keklik, Muhammed Âtıf el-Irâkî, Ali Asgar Halebî, Murtazâ Müderrisî, İbrâhim Medkûr, Mehmet Bayraktar, M. Saîd Şeyh, S. Munk, Richard Walzer, Parviz Morewedge, Michael E. Marmura, George F. Hourani, Georges Anawati, De Lacy O'leary, T. J. de Boer, Henry Corbin, A. Gonzâles Palencia, Louis Gardet, M. Watt, Carra de Vaux gibi çok sayıda araştırmacının bu konuda eserleri bulunmaktadır. Öte yandan Sâlih Zeki'nin matematik; Dwight M. Donaldson, George F. Hourani, Mâcid Fahrî, Ahmed Mahmûd Subhî ve Mustafa Çağrıcı'nın ahlâk; Mehmet S. Aydın ve Necip Taylan'ın din felsefesi; Erwin I. J. Rosenthal'in siyaset; Nihat Keklik ve Nicholas Recher'in mantık tarihi; Aydın Sayılı ve Sevim Tekeli'nin astronomi; Seyyid Hüseyin Nasr'ın kozmoloji ve Fazluh Şehâde'nin (Fadlou A. Shehadi) metafizik sahasında yaptığı çalışmalar da çeşitli felsefe problemleriyle ilgili eserlerdir.

Çağdaş İslâm felsefesi faaliyetlerinin bir başka önemli grubunu da İslâm filozoflarının kendilerinden önceki felsefî mirası ne kadar tanıdıklarına dair yapılan çalışmalar oluşturur. Yunanca, Süryânîce, Pehlevîce vb. dillerden Arapça'ya çevrilen eserlerden bugüne ulaşanlarının neşredilmesi de böyle bir amaca hizmet etmektedir. Abdurrahman Bedevî'nin Aristo, Eflâtun ve Plotin hakkındaki çalışmaları bu tür neşirlerin örnekleridir. Aynı konuda

daha sistematik çalışmalar arasında Mahmut Kaya'nın Aristo, Bekir Karlığa'nın Pre-Sokratik filozoflar, Fahreddin Olguner'in Eflâtun, Osman Emin ve Fehmî Ced'ân'ın (Fahmi Jadaane) Stoa felsefesi, Nâcî et-Tikrîtî'nin Eflâtuncu ahlâk anlayışları, M. Erol Ki-lıç'ın Hermes hakkındaki incelemeleri anılabilir.

Mubahat Türker Küyel'in Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri (Ankara 1969) ve Süleyman Hayri Bolay'ın Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Mukayesesi (İstanbul 1986) adlı tezleri gibi İslâm felsefesiyle ilgili incelemelerin bir kısmında İslâm filozoflarıyla onlardan önce gelen filozoflar karşılaştırılmıştır. Bir kısım incelemelerde ise İslâm filozofları kendilerinden sonra yaşayan Batılı filozoflarla mukayese edilmiştir (meselâ bk. Alparslan Açıkgenç, Being and Existence in Sadra and Heidegger. Kuala Lumpur 1993).

İslâm felsefesinin çeşitli kanllarla Batı düşüncesine tesiri modern çalışmaların ağırlık noktalarından birini teşkil eder. Bu incelemeler için Index Islamicus'un çeşitli ciltlerinde bulunan "Arap İlminin Batı'ya Geçişi" adlı bölümlerine bakılabilir. Bunun dışında Ernest Renan'ın Averroes et Averroisme (Frankfurt 1985); Zeyneb Mahmûd el-Hudayrî'nin Es̱eru İbni Rüşd fî felsefeti'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ (Kahire 1983); aynı yazarın İbn Sînâ ve telâmîẕühü'l-Lâtin (Kahire 1986); A. M. Goichon'un İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri (trc. İsmail Yakıt, İstanbul 1993) ve Halep'te düzenlenen ilim tarihi sempozyumunun bir bahsinin ayrıldığı bildiriler (ed. Hâlid Mâġūt-Sâmî Şelhûb v.dğr., Ebḥâs̱ü'n-nedveti'l-ʿâlemiyyeti'r-râbiʿa li-târîḫi'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab, Haleb 1993, II, 219-326) bu konuda önemli çalışmalardır. İslâm düşüncesinin Batı'ya etkisi ve Batı dillerine çevrilen eserlerle mütercimlerin geniş bir dökümü hususunda Muhammed Mâhir Hamâde'nin Riḥletü'l-kitâbi'l-ʿArabî ilâ diyâri'l-ġarb fikren ve maddeten I-II, Beyrut 1412/1991 adlı eseriyle Anawati'nin konuyla ilgili makalesi ("el-Fârâbî fi'l-fikri'l-Lâtînî ebbâne'l-ḳurûni'l-vüsṭâ", Ebû Naṣr el-Fârâbî fi'ẕ-ẕikrâ el-elfiyye, ed. İbrâhim Medkûr, Kahire 1403/1983, s. 317-344) zikre değer mahiyettedir. Türkçe'de Nihat Keklik'in metin karşılaştırmasına dayanan iki makalesiyle ("Türk-İslâm Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri", Felsefe Arkivi, XXIV, İstanbul 1984, s. 1-25; a.mlf., "Türk-İslâm Filozoflarının Avrupa Filozoflarına Etkileri Konusunda Yeni Örnekler", a.e., XXVI, İstanbul 1987, s. 1-18) Bekir Karlığa'nın İslâm

Düşün-cesi’nin Batı Düşüncesi’ne Etkileri (İstanbul 1993) adlı eserinde gerekli bilgiler verilmektedir (Bu konuda ayrıca bk. Ahmed Şehlân, “Devrü’l-luġati’l-ʿİberiyye fi’n-naḳl beyne’s̱-s̱eḳāfeteyn el-ʿArabiyye ve’l-Lâtîniyye”,

Ḥalḳatü vaslin beyne’ş-Şarḳ ve’l-Ġarb: Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî ve Mûsâ b. Meymûn, Rabat 1406/1986, s. 257-284; Fuat Sezgin, “Naḳlü’l-fikri’l-ʿArabî ilâ Avrubbâ el-Lâtîniyye ve devru İbn Meymûn fi ẕâlik”, a.e. içinde, s. 285-297; Franz Rosenthal, “Avicenna’s Influence on Jewish Thought”, Avicenna: Scientist and Philiosopher, ed. G. M. Wickens, London 1952, s. 66-83; A. C. Crombie, “Avicenna’s Influence on Mediaeval Scientific Tradition”, a.e. içinde, s. 84-107; Kenelm Foster, “Avicenna and Western Thought in the 13th Century”, a.e. içinde, s. 108-123; F. Gabrieli, “İlmî ve Edebî Tesirlerin Batı Avrupa’ya İntikali” [trc. İlhan Kutluer], İslâm Tarihi, Kültür ve Medeniyeti, ed. P. M. Holt, A. K. S. Lambton -B. Lewis, İstanbul 1989, IV, 423-461).

Son 150 yıldan beri Batı felsefesinin İslâm dünyasına girişi ve etkisi sonucunda bu felsefeyle ilgili eserler de geniş bir literatür oluşturacak sayıya ulaşmıştır. Bu çerçevede gerek telif gerekse tercüme şeklinde yayımlanan eserlerin bazıları şunlardır: Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri (I, İstanbul 1330); Mehmet Emin Erişirgil, Kant ve Felsefesi (İstanbul 1339); Paul Janetve Gabriel Sealles, Tahlîlî Târîh-i Felsefe -Metâlib ve Mezâhib: Mâ ba’de’t-tabîa ve Felsefe-i İlâhiyye (trc. Elmalılı Hamdi, İstanbul 1341); Carl Vorlander, Felsefe Tarihi (trc. Mehmed İzzet-Orhan Sâdeddin, I-lI, İstanbul 1928); Muhammed Ali Fürûgī, Seyr-i Hikmet der Orubbâ (I-III, Tahran 1317 hş.) Bertrand Russel, Târîẖu’l-felsefeti’l-ġarbiyye (trc. Zeki Necîb Mahmûd, Kahire 1954); Hilmi Ziya Ülken, Yirminci Asır Filozofları (baskı yeri ve yılı yok [Kanaat Kitabevi]); a.mlf., Varlık ve Oluş (Ankara 1968); Emile Bréhier, Felsefe Tarihi (trc. Miraç Katırcıoğlu, I, İstanbul 1969); Mehmet S. Aydın, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi (İstanbul 1981); Şafak Ural, Pozitif Bilimde Basitlik İlkesi’nin Belirlenmesi Yolunda Bir Deneme (İstanbul 1981); Yûsuf Kerem, Târîẖu’l-felsefeti’l-ḥadîs̱e (Kahire 1986); Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe Akımları (İstanbul 1987); Süleyman Hayri Bolay, Emile Boutrox’da Zorunsuzluk Doktrini (İstanbul 1989); S. W. Sahakan, Felsefe Tarihi (trc. Aziz Yardımlı, İstanbul 1990); Alfred Weber, Felsefe Tarihi (İstanbul 1991); Teoman

Duralı, Biyoloji Felsefesi (Ankara 1992).

Batı felsefesinin tesiriyle çağdaş İslâm dünyasında ortaya çıkan materyalizm ve pozitivizm gibi felsefî görüşlerin bu coğrafyadaki durumunu tesbit eden, bu akımların temsilcilerine yer veren çalışmalar da yapılmıştır. Söz konusu akımların temsilcilerinin kendi eserleri için çeşitli ülkelerde hazırlanan ve bir kısmı yukarıda zikredilen bibliyografyalarda bilgi bulunmaktadır. Bunların dışında Hilmi Ziya Ülken'in Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (I-II, Konya 1966); Niyazi Berkes'in Türkiye'de Çağdaşlaşma (İstanbul, ts.); Süleyman Hayri Bolay'ın, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi (İstanbul 1966); Murtaza Korlaelçi'nin Türkiye'ye Pozitivizmin Girişi ve İlk Etkileri (İstanbul 1986); Mehmet Akgün'ün Türkiye'ye Materyalizmin Girişi ve İlk Etkileri (Ankara 1988); Muammer Muşta'nın Konya Enerjetizm Felsefe Okulu (Ankara 1990); Orhan Okay'ın Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi (Ankara 1975); aynı yazarın İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad (İstanbul 1969); M. Şükrü Hanioğlu'nun Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi (İstanbul 1981) adlı eserlerle ontoloji, Schopenhauer ve estetikle ilgili Türkiye'de yapılan çalışmalar hakkında bilgi veren Ömer Naci Soykan'ın Türkiye'den Felsefe Manzaraları adlı eseri (İstanbul 1993, s. 45-85) kayda değer mahiyettedir.

İslâm düşüncesi ve felsefesinin XIX ve XX. yüzyıllardaki temsilcileri ve tartışılan konularla ilgili olarak Doğu ve Batı dillerinde zengin bir literatür bulunmaktadır. Seyyid Ahmed Han, Nâmık Kemal, Ziya Paşa, Şinâsi, Ahmed Cevdet Paşa, Tunuslu Hayreddin Paşa, Ali Suâvi, Said Halim Paşa, Rifâa et-Tahtâvî, Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh, Mûsâ Cârullah Bigi, Reşîd Rızâ, Muhammed İkbal, Ziya Gökalp, Mehmed İzzet, Hilmi Ziya Ülken, İzmirli İsmail Hakkı, Filibeli Ahmed Hilmi, Mustafa Abdürrâzık, Mustafa Şekip Tunç, Seyyid Kutub, Murtaza Mutahharî, Ali Şerîatî, Seyyid Muhammed Tabâtabâî, Muhammed Azîz el-Lahbâbî, Mâlik b. Nebî, Mevdûdî, Fazlurrahman, Seyyid Hüseyin Nasr, René Guénon (Abdülvâhid Yahyâ), Frithjof Schuon, Hasan Hanefî, Muhammed Âbid el-Câbirî, Zeki Necîb Mahmûd ve Muhammed Arkoun gibi son iki asırda yaşayan araştırmacı ve düşünürlerin eserleri ve görüşleri hakkındaki tartışmalar halen devam etmekte olduğundan konuyla ilgili literatür de gittikçe genişlemektedir (Çağdaş İslâm dünyasındaki fikir hareketleri ve

felsefe faaliyetleri hakkında genel bibliyografyaların dışında şu eserlere bakılabilir: Ahmed Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, ts.; Issa, J. Boullata, Trends and Issues in Contemporary Arab Thought, Albany 1990, s. 195-211; Religion and Politics in Iran, ed. Nikki R. Keddie, New Haven 1983, s. 237-243; Nikki R. Keddie, Roots of Revolution, An Interpretive History of Iran, Binghamton 1981, s. 299-307; Hisham Sharabi, Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914, London 1970; Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, Cambridge 1984, s. 374-395; Contemporary Arab Political Thought, ed. Anouar Abdel-Malek, London 1983, s. 246-253; Hâmid İnâyet, Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri, trc. Hicabi Kırlangıç, İstanbul 1991, s. 295-301; a.mlf., el-Fikru's-siyâsî el-İslâmî el-muʿâṣır, trc. İbrâhim Desûkī Şita, Kahire 1988; Luis Ivad, Târîḫu'l-fikri'l-Mıṣrî el-ḥadîs̱, min ʿaṣri İsmâʿîl ilâ ṣevreti 1919, I-II, Kahire 1983-1986; a.mlf., Târîḫu'l-fikri'l-Mıṣrî el-ḥadîs̱, min ḥamleti'l-Fransiyye ilâ ʿaṣri İsmâʿîl, Kahire 1987; Ahmed Abdülhalim Atıyye, el-Aḫlâk fi'l-fikri'l-ʿArabî el-muʿâṣır, Kahire 1410/1990, s. 213-226; Abdusselâm Ben Abd el-Âlî, Dirâsât fi't-fikri'l-felsefî fi'l-Maġrib, Beyrut 1983; Abdülbâsıt Seydâ, el-Vaḍʿiyyetü'l-manṭıḳıyye ve't-türâs̱i'l-ʿArabî, nemûẕecü fikri Zekî Necîb Maḥmûd el-felsefî, Beyrut 1990, s. 297-303; Azîz Ahmed, Târîḫ-i Tefekkür-i İslâmî der Hind, trc. Nakī Lutfî - Muhammed Ca'fer Yâ Hakkı, Tahran 1967, a.mlf., Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964, London 1970; Malcolm H. Kerr, Islamic reform, The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashīd Rıdā, California 1966, s. 227-237; Mümtaz'er Türköne, Cemâleddin Efgânî, Ankara 1994; a.mlf., Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İstanbul 1991; İsmail Kara, İslâmcıların Siyasî Görüşleri, İstanbul 1994; a.mlf., Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, I-III, İstanbul 1986-1994).

İslâm filozoflarının hayatı, eserleri, görüşleri ve kullandıkları terimleri içeren ve XX. yüzyılda hazırlanan yahut hazırlanmakta olan ansiklopediler de çağdaş İslâm felsefesindeki literatürün en önemli türlerinden birini teşkil eder. Encyclopaedia of Islam, Encyclopaedia of Islam (new edition), İslâm Ansiklopedisi, Encyclopaedia of Iranica,

Encyclopaedia of Religion and Ethics, Dictionary of Scientific Biography, Türk Ansiklopedisi, İslâm - Türk Ansiklopedisi, Dâ'iretü'l-maʿârif-i

Bozorg-i İslâmî, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi gibi ansiklopedilerde konuyla ilgili bilgiler bulunmaktadır.

İslâm dünyasında felsefeyle ilgili olarak makale türünde pek çok neşriyat yapılmış olup bu makalelerin yer aldığı, çeşitli dillerde yayımlanan dergilerden bazıları şunlardır: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ve diğer ilahiyat fakülteleri dergileri, İslâm Tetkikleri Dergisi, Şarkiyat Mecmuası, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi tarafından çıkarılan Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Felsefe Arkivi, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Felsefe Dünyası, Câvîdân-ẖıred, Neşr-i Dâniş, Maʿârif, Kiyân, Keyhân-ı Ferhengî, Tahran, Tebriz, Kahire ve İskenderiye edebiyat fakülteleri dergileri, Ezher Üniversitesi Dârü'l-ulûm Fakültesi dergisi, el-Fikrü'l-ʿArabî, Mecelletü'1-Cemʿiyyeti'l-felsefiyyeti'1-Mıṣriyye, Mecelletü't-Târîẖi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye, Pakistan Philosophical Journal, Journal of the Pakistan Historical Society, Muslim World, Hamdard Islamicus, The Islamic Quarterly, Islamic Culture, International Studies in Philosophie, Oriens, Studia Islamica, Arabica, Der Islam, American Journal of Asiatic Societies, Journal of the American Oriental Society, Arabic Science and Philosophy, Bulletin de Philosophie Medievale, Bulletin of the School of Oriental and Afrikan Studies, Mélanges de la Faculte Orientale de Beyrouth, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (bk. Ingeborg Bloss - Marianne Schmidt Dumont, union List of Middle East Periodicals up to 1979, Hamburg 1980).

İslâm dünyasındaki felsefe literatürünü tanıtan, konuyla ilgili çalışmaların büyük kısmına ulaşmayı sağlayacak özel bibliyografya ve incelemeler de yapılmıştır. İslâm düşüncesinin ilk döneminde yazılan klasik kaynaklar için Nihat Keklik (Felsefe: Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar, İstanbul 1978, s. 305-320) ve Mehmet Bayraktar'ın (İslâm Felsefesine Giriş, Ankara 1988, s. 8-23) eserlerinin ilgili bölümlerine bakılabilir. İslâm dünyasındaki felsefe tarihi yazımının geçmişi hakkında Muhammed Takī Dânişpejûh'un makalesinde geniş bilgi mevcuttur "Sergūzeşt ve Pendâr u Güftâr-ı Feylesûfân-ı Nâmver-i Rüzgâr u Târîẖ-i Ân", Şemseddin Şehrezûrî'nin, Nüzhetü'l-ervâh ve ravżatü'-efrâḥ [Târîhu'l-ḥükemâʾ] içinde, Tahran 1365 hş., 233 sayfa).

Gerek İslâm felsefesine gerekse Batı felsefesine dair çalışmalar için özel

bibliyografyalar da hazırlanmıştır. Hasan Sacit Keseroğlu'nun tezi (1928-1978 Açıklamalı Felsefe Bibliyografyası [lisans tezi, 1980], İ Ü Ed. Fak., bu tez makaleler halinde 1986-1989 yılları arasında Felsefe Dergisi'nde yayımlanmıştır) ve aynı yazarın Hegel hakkındaki kaynakçası ile ("Felsefe Yayınları Kaynakçası Hegel", Felsefe Dergisi, sy. 1, İstanbul 1990, s. 192-193) harf devriminden önce basılan Türkçe felsefe eserlerini konu edinen Kadir Yerci'nin makaleleri ("Arap Harfli Türkçe Felsefe Kitapları", Günümüzde Kitaplar, sy. 19-20, 22, İstanbul 1985; "Arap Harfli Türkçe Felsefe Kitapları Kaynakçası [1849-1928]", Felsefe Dergisi, sy. 2, İstanbul 1987, s. 157-169; sy. 3 [1987], s. 157-164) Türkiye'deki matbu felsefe eserleri hakkında bilgi veren çalışmalardır. Bunların yanı sıra Seyyid Hasan İftihârzâde'nin denemeleriyle (Fihristi Maḳālât ü Kütüb-i Felsefî der Sâl-ı 1353 hş./1973-1974, Tahran 1353 hş./1975; Fihristi Maḳālât ü Kütüb-i Felsefî der Sâl-ı 1396 hş./1975-1976, Tahran 1398/1977) Y. M. Nawabi'nin A Bibliography of Iran adlı eserinde de (Tahran 1984, VI, 373-493) konuyla ilgili bibliyografik bilgiler bulunmaktadır. Sadece İslâm felsefesi ve bilimini konu edinen bibliyografyalar arasında, Seyyid Hüseyin Nasr ve arkadaşlarının hazırladığı An Annotated Bibliography of Islamic Science adlı eser (I-II, Tahran 1975-1978), Anawati'nin 1959-1969 yılı arasındaki çalışmalara yer veren makalesi ("Philosophie arabe et islamique. Bibliographie de la philosophie mediévale en terre d'Islam pour les années 1959-1969", Bulletin de Philosophie Mediévale, X-XII, Lauven 1970, s. 316-369) ve Charles E. Butterworth'un 1987'ye kadar yapılan İslâm felsefesi çalışmalarını içine alan makalesi ("The Study of Arabic Philosophy Today", Arabic Philosophy and the West, Continuity and Interaction, Washington 1988, s. 60-140) anılabilir. Şarkiyatçıların İslâm dünyasındaki felsefe faaliyetlerine dair çalışmaları için bu bibliyografyaların dışında Index Islamicus büyük oranda yardımcı olmaktadır. Ayrıca Necîb el-Akīkī'nin el-Müsteşriḳūn (I-III, Kahire 1980), Abdurrahman Bedevî'nin Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn (Beyrut 1984) ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin felsefeci müsteşriklere tahsis edilen maddelerinde gerekli bilgiler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İshak b. Huneyn, Târîḥu'l-eṭıbbâ˒ (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985, nâşirin girişi, s. 139-146; İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâ˒ (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985, nâşirin girişi, s. 1-42; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâ˓ ve'l-mü˒'ânese (nşr. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn), I-III, Kahire 1939-44; İbn Sînâ, "Fî Aḳsâmi'l-˓ulûmi'l-˓akliyye" (Tis˓u Resâ˒il fi'l-ḥikme ve'ṭ-ṭabî˓iyyât içinde), İstanbul 1298, s. 71-80; Bîrûnî, Fihristü kütübi Muḥammed b. Zekeriyyâ er-Râzî (Fihristi Kitâbhây-ı Râzî ve Nâmhây-ı Kıtâbhây-ı Bîrûnî içinde, nşr Mehdî Muhakkık), Tahran 1366 hş., s. 1-42; Şehâbeddin es-Sühreverdî, Mecmû˓a-i Âs̱âr-ı Fârsîy-i Şeyḫ-i İşrâḳ (nşr. Seyyid Hüseyin Nasr), Tahran 1348 hş./1970; a.mlf., Mecmû˓a fi'l-ḥikmeti'l-ilâhiye (nşr. H. Corbin, I, İstanbul 1945; II, Tahran 1953; İbnü'l-Kıftî, Târîḫu'l-ḥükemâ˒ (nşr. Behîn-i Dârâî), Tahran 1371 hş., nâşirin girişi, s. 49-60; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Kitâbü Şerḥ ˓alâ Fuṣûsi'l-ḥikem, Kahire 1321; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, III; Sarı Abdullah Efendi, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, İstanbul 1287-88, I, 15-23, 437; II, 79-80; III, 144, 405; IV, 51; Muhammed b. Ali, Muḫtaṣarü'z-Zenûzî, Leipzig 1953; S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859; Salih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, III, İstanbul 1329; İzmirli İsmail Hakkı, Felsefe-i İslâmiyye Tarihi, İstanbul 1338; Browne, Persian Literatüre, I-IV; L. Gauthier, Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, Paris 1923; D. Campbell, Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages, London 1926; M. Lutfî Cum'a, Târîḫu felâsifeti'l-İslâm fi'l-Meşrıḳ ve'l-Maġrib, Kahire 1345/1927; İbrâhim Medkûr, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, I-II, Kahire, ts. Dârü -Maârif); Mehmed Ali Ayni, Türk Ahlâkçıları, I, İstanbul 1939; Ahmed Îsâ, Mu˓cemü'l-eṭıbba˒, Kahire 1942; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri, İstanbul 1947; Abdurrahman Bedevî, Arisṭo ˓inde'l-˓Arab, Kahire 1947: a.mlf., Mü ˒ellefâtü'l-Ġazzâlî, Küveyt 1977; a.mlf., Devrü'l-˓Arab fî tekvîni'l-fikri'l-Ûrûbî, Beyrut 1979; a.mlf., Mü˒ellefâtü İbn Ḥaldûn, Trablus 1399/1979; a.mlf., Dirâsât ve nuṣûṣ fi'l-felsefe ve˓ulûm ˓inde'l-˓Arab, Beyrut 1981; a.mlf., Eflâṭûn fi'l-İslâm, Beyrut 1402/1982; a.mlf., "Fenn-i Terceme ve İntiḳāl-i Felsefe-i Yûnânî be Cihân-ı İslâm" (trc. İsmâil Saâdet), Neşr-i Dâniş, III/3, Tahran 1362 hş., s. 10-21; G. C. Anawati, Mü˒ellefâtü İbn Sînâ: Essai de bibliographie avicennienne, Kahire 1950; a.mlf., Etudes de philosophie musulmane, Paris 1974; a.mlf., Mü˒ellefâtü İbn Rüşd, Cezayir 1978; a.mlf., "Bilim" (trc. Turan Koç), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, IV, 315-352;

S. Pines, “Felsefe” (trc. İlhan Kutluer, a.e., IV, 353-397; Zekeriyyâ Yûsuf, Müʾellefâtü’l-Kindî el-mûsîḳıyye, Bağdad 1952; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u neṣr, I-II; a.mlf., Bibliographie des principaux travaux européens sur Avicenne,

Teheran 1953; Yahyâ Mehdevî, Fihristi Nüsḫahâ-yı Muṣannefât-ı İbn Sînâ, Tahran 1954; Storey, Persian Literatüre, I-II; Osman Ergin, İbn Sînâ Bibliyografyası, İstanbul 1956; a.mlf., “Sadraddin al-Qunawi ve Eserleri”, ŞM, II (1957), s. 63-90; Mohammad lqbal, “Bibliography of Works on al-Mas‘udi”, At-Mas‘udi Millenary Commemoration Volume, Calcutta 1960, s. 113-116; Ali Sâmi en-Nessâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, I-II, Kahire 1962-78; R. Walzer, Greek İnto Arabic: Essays on Islamic Philosophy, London 1962, s. 60-113, 175-205, 236-252; a.mlf., “A Survey of Works on Medieval Philosophy”, IQ, III (1951), s. 175-181; N. Rescher, Al-Fārābī: An Annotated Bibliography, Pittsburgh 1962; a.mlf., Studies in the History of Arabic Logic, Pittsburgh 1963; a.mlf., Al-Kindî; An Annotated Bibliography, Pittsburgh 1964; Mahmûd Necmâbâdî, Müʾellefât ue müṣannefât-ı Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ Râzî, Tahran 1339 hş.; M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Nigâreşhây-ı Ṣadrây-ı Şîrazî Tahran 1340 hş.; a.mlf., “Neḫostîn Kitabhây-ı Felsefe ve ʿUlûm-i Cedîd der Îrân”, Neşri Dâniş, II/2, Tahran 1360 hş., s. 88-101; Fahmi Jadaane, L’lnfluence du Stoicisme sur la pensée musulmane, Beyrut 1968; Albert A. Kudsizadeh, Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: An Annotated Bibliography, Leiden 1970; Asgar Kâzımî, Fihristi Kitabıhây-ı Almânî der Bâre-i Îrân, Tahran 1970, s. 12-13, 106-116; Ulmann, Die Medizin, Leiden 1970; Seyyid Hüseyin Nasr, Islamic Philosophy in Contemporary Persia, Salt Lake City 1972; a.mlf., İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş (trc. Nazife Şişman), İstanbul 1985; Müjgân Cunbur v.dğr., Fârâbî Bibliyografyası, Kitap-Makale, Ankara 1973; Müjgân Cunbur, Ali Kuşçu Bibliyografyası, Ankara 1974; a.mlf., “İbn Sînâ’yla İlgili Son Yayınlar”, İbn Sînâ (980-1030): Anma ve Tanıtma Toplantıları 1984 1986, Ankara 1987, s. 19-29; Âmir Reşîd es-Sâmerrâî - Abdülhamîd el-Alûçî, Âs̱âru Ḥuneyn b. İsḥaḳ, Bağdad 1974; G. Endress, The Works of Yahyâ İbn ‘Adī, Wiesbaden 1977; İsmet Binark, Erzurumlu İbrahim Hakkı Bibliyografyası, Ankara 1977; Minûçehr Sadûkī, Târîḫ-i Ḥükemâʾ ve ʿUrefâ-i Müteʾaḫḫirîn-i Ṣadrü’l-müteʾellihîn, Tahran 1359 hş.; Sâmî Halef Hamârneh, Delîlü’l bâḥis̱în fî târîḫi’l-ʿulûm ʿinde’l-ʿArab ve’l-müslimîn, Haleb 1980; Mehmet Kaplan v.dğr., Atatürk Devri Fikir Hayatı,

Ankara 1981, II, 199-232, 317-363; M. Yûsuf Mûsâ, el-Ḳurʾân ve'l-felsefe, Kahire 1982; Ahmad Saeed Khan, A Bibliography of the Works of Abu'l-Raihan al-Bīrūnī, New Delhi 1982; a.mlf., "Proposal for a New Edition of Qādī Sa'id alAndalūsī: Tabaqāt al-Umam", IQ, XII/3 (1968), s. 125-139; a.mlf., "The Ta'rikh al-Hukama of al-Qıftī an Arabic Dıctionary of Scientific Biography", HI, VI/4 (1983), s. 85-96; a.mlf., "Qādī Sa'id alAndalūsi's Tabaqat al-Umam: The First World History of Science", IS, XXX/4 (1991), s. 517-540; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983; a.mlf., "Muhtaru'l-Hikem ve Mahâsinu'l-Kelim'de Aristoteles'e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları", Felsefe Arkivi, sy. 26, İstanbul 1987, s. 247-296; Ebû Naṣr el-Fârâbî fi'ẕ-ẕîkrâ el-elfiyye li vefâtihi 950 h., Kahire 1983; Cemâleddin Alevî, Müʾellefâtü İbn Bâcce, Beyrut 1983; M. Ali ez-Zerkân, "Huneyn b. İshaḳ şeyḫu'l-mütercimîn el-ʿArab", Ebḥâs̱ü'l-muʾtemeri's-seneviyyeti's-sâdis litârîḫi'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab, Haleb 1984, s. 169-184; Maḫṭûṭâtü İbn Haldûn fî mektebâti Türkiyye, Tunus 1985; Mehmet Bayrakdar, İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi, Ankara 1985; Yves Marquet, "İslâm Felsefesi ile İlgili Fransızca Etüdlere Umumi Bir Bakış" (trc Mehmet Demirci), Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, İzmir 1985, s. 275-286; Ali el-Fâzıl el-Kāînî en-Necefî, Muʿcemü müʾellifi'ş-Şîʿa, Kum 1405; Hüsameddin Erdem, Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk (doktora tezi, 1985), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Suzan Köksal, "İbn Sînâ Bibliyografyası", İbn Sînâ (980-1030): Anma ue Tanıtma Toplantıları 1984-1986, Ankara 1987, s. 154-165; et-Türâs̱ü'l-feisefiyyü'l-İslâmî fî ebḥâs̱i Sofyâtiyye (nşr. Muhammed Hilâl), Beyrut 1987; İzzet Yâsin Ebû Heybe, el-Maḫṭûṭâtü'l-ʿArabiyye, fehârisühâ ve fihristühâ ve mevâṭınühâ fî Cumhûriyyeti Mıṣr el-ʿArabiyye, Kahire 1989, s. 87-206; Mehdî Muhakkik, Devvûmîn Bist Goftâr der Mebâḥis̱-i Edebî ve Târîḫî ve Kelâmî ve Târîḫ-i ʿUlûm der İslâm, Tahran 1369 hş., s. 367-434; a.mlf. "Risâle-i Ḥuneyn, Köhenterîn Fihristi İslâmî-yi Mevcûd", Neşriyye-i Mâʿârif-i İslâmî, XII, Tahran 1350 hş., s. 48-57; Abdurrahim Güzel, Karabâğî ve Tehâfütü, İstanbul 1991, s. 238-243; J. L. Janssens, An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā (1970-1989), Leuven 1991; F. Rosenthal, The Classical Heritage in Islam (trc. E. Marmorstein-Marmorstein), London 1992, s. 28-52; a.mlf., "lshaq b. Hunayn's Tarih al-Atıbba'", Oriens, VII (1954), s. 55-71; Hâlid Mâgût v.dğr., Ebḥâṣü'n-nedveti'l-ʿâlemiyyeti'r-râbiʿa li-târîḫi'l-ʿulûm ʿinde'ʿArab, I-II, Haleb

1992-93; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Haleb 1992, I, 35-114, 245-257; et-Türâs̱ü'l-ḥaḍârî el-müşterek beyn İsbânyâ ve'l-Maġrib, Rabat 1993; Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara 1993; Arslan Kaynardağ, Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumunun Tarihi, Ankara 1994; a.mlf., "Türkiye'de Felsefenin Evrimi", CDTA, III, 762-774; Harun Anay, Cclâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 12-24, 111-185, 215-228, 398-425; I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu (Bildiriler-Tartısmalar) (haz. Mehmet Bekâroğlu), İstanbul 1995; W. Iwanow, "An Ismailitic Work by Nasiru'd-din Tusi", JRAS, III (1931), s. 527-564; Muhammad Shafi, "The Author of the Oldest Biographical Notice of Umar Khayyam and the Notice in Question", IC, VI (1932), s. 587-600; H. Ritter, "Philologika IX. Die vier Suhrawardi, Ihre Werke in Stambuler Handschriften", Isl., XXIV (1937), s. 270-286; XXV (1939), s. 35-86; E. E. Calverley, "A Brief Bibliography of Arabic Philosophy", MW, XXXII (1942), s. 60-68; Ahmed Ateş, "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası", TTK Belleten, XV/57 (1951), s. 175-192; Robert Miller, "An Aspect of Averroes' Influence on St. Albert", Medieval Studies, XVI, Toronto 1954, s. 57-71; Qari Sayyid Kalimullah Husaini, "Life and Works of Zahiru'd-din al-Bayhaqi, The Author of the Tarikh-i Bayhaq", IC, XXVIII/I1 (1954), s. 297-318; a.mlf., "Contribution of Zahiru'd-Din al-Bayhaqi to Arabic and Persian Literatüre", a.e., XXXIV/1 (1960), s. 49-59; D. M. Dunlop, "Biographical Material from the Siwān al-Hikmah", JRAS (1957), s. 82-89; George F. Hourani, "The Chronology of Ghazālī's Writings", JAOS, LXXIX/4 (1959), s. 225-233; Muhammed Kazvînî, "Ebû Süleyman el-Sicistânî ve kitâbühü Ṣıvanü'l-Ḥikme", ed-Dirâsâtü'l-edebiyye, II/3, Beyrut 1960, s. 249-274; Âgah Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", TDAY Belleten (1964), s. 89-115; Nihal Atsız, "Kemalpaşa Oğlunun Eserleri", ŞM, VI (1966), s. 71-112; VII, 83-135; A. Cortabarria Beitia, "A Partir de guelles sources étudier al-Kindi?", MIDEO, X (1970), s. 83-108; Hakim Abdul Hameed, "Gerard's Latin Translation of Ibn Sīnā's al-Qānūn", Studies in Islam, VIII/1-4, New Delhi 1971, s. 1-7; F. W. Zimmermann, "The Chronology of Ishaq Ibn Hunayn's Tarih al-Atıbba'", Arabica, XXI/3, Leiden 1974, s. 324-330; Fuad Kazancı, "Meṣâdirü'd-dirâse ʿani'l-ḥakîm Ḥuneyn b. İsḥaḳ el-İbâḍî el-müteveffâ sene 260 hicrî", el-Mevrid, IV/4, Bağdad 1975, s. 297-301; Ferâh Emîr Feryâr, "Kitâb-şinâsîy-i Tavṣifîy-i Târîḫ-i ʿUlûm", Neşri Dâniş, II/1,

Tahran 1360 hş., s. 56-66; II/3 (1361 hş.), s. 72-77; Emilo Platti, “Yahyâ b. ‘Adi, philosophe et theologién”, MIDEO, XIV (1980), s. 167-184; Wadad al-Qadi, “Kitāb Siwān al-Hikma: Structure, Composition, Autorship and Sources”, Isl. (1981), s. 87-124; Dimitri Gutas, “Classical Arabic Wisdom Literatüre: Nature and Scope”, JAOS, CI/l (1981), s. 49-95; R. C. Taylor, “Neoplatunic Texts in Turkey: Two Manuscripts Containing Ibn Tufayl’s ‘Hayy Ibn Yaqzan’, Ibn al-Sīd’s Kitāb al-Hadā’iq’, Ibn Bājja’s ‘Ittiāl al-ʿAkl bi-1-Insan’, the Liber de Causis and an Anonymous Neoplatonic Treatise on Motion”, MIDEO, XV (1982), s. 251-264; Ferîd Cuhâ, “Meṣâdiru dirâsâti’l-Ḥârezmî”, et-Türâs̱ü’l-ʿArabî, III/10, Dımaşk 1983, s. 177-186; Ali Abdullah el-Difâ‘, “İbn Cülcül”, Fayṣal, XCIII, Riyad 1984, s. 73-76; Ahmed Şa‘bânî, “Kitabşinâsîy-i İbn Sînâ: Fihristi Âs̱âr-ı Fârsî”, Neşri Dâniş, V/5, Tahran 1364 hş., s. 51-53; Süleyman Tülücü, “Fârâbî Bibliyografyası’na Bazı İlâveler”, TDA, XLVIII (1987), s. 191-208; Muhsin Mehdi, “Orientalism and the Study of Islamic Philosophy”, Journal of Islamic Studies, I, Oxford 1990, s. 73-98; Bedr el-Kāsımî, “Keşşâfu ıṣṭılâḥâti’l-fünûn”, Mecelletü’l-müslimi’l-muʿâṣır, XV/57, Küveyt 1990, s. 217-222; Murtazâ Es’adî, “Vefeyâtü’l-aʿyân, Neẖostîn Ferhengi Zindegînâmeî-yi ʿÂm ve Elifbâʿî”, Taḥḳīḳāt-ı İslâmî, V/l-2, Tahran 1990, s. 37-75; Sevim Tekeli, “Hocamız Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı’yı Uğurlarken”, DTCF Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, XIII, Ankara 1991, s. 1-11; “Hocamız Prof. Dr. Sevim Tekeli’nin Ardından”, a.e., XIV, Ankara 1992, s. 7-11; “Hocamız Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel”, Bilim ve Felsefe Metinleri, I/1, Ankara 1992, s. 3-14; “Kârnâme-i Seyyid Hüseyin Nasr”, Mâhnâme-i Kilk, sy. 43-44, Tahran 1372 hş./1993, s. 157-197; “Bibliographie du Père Anawati”, MIDEO, XXII (1995), s. 26-56; TCTA, I, 45-66, 153-196; II, 341-386.

Harun Anay

FELSEFE-i ÛLÂ

الفلسفة الأولى

Teorik felsefeninvarlığı varlık olarak ele alan, Tanrı ve diğer fizik ötesi varlıkları ve tabii ilimlerin ilkelerini araştıran bölümü; ilk felsefe, metafizik.

Terim ilk defa Aristo'nun Metafizika adlı eserinde kullanılmış ve bu eserin Arapça'ya tercüme edilmesiyle İslâm dünyasında yaygınlık kazanmıştır. Filozof bu eserinde teorik ilimleri matematik, fizik ve metafizik şeklinde sınıflandırırken metafizik yerine "ilk felsefe" (prote philosophia) tabirini kullanmış, bu disiplini ayrıca hikmet (sophia), felsefe (philosophia) ve ilâhiyyât (theologia) terimleriyle de ifade etmiştir. Gerçekte ise metafizik terimine Aristo'da rastlanmamaktadır; bu terimin ilk defa, Aristo'nun eserlerini sınıflandıran Rodoslu Andronikos (m. I. yüzyıl) adlı bir editör tarafından kullanıldığı yaygın bir kanaat olarak belirtilmektedir. Andronikos filozofun eserlerini tasnif ederken bu disipline ait metinleri "fizikten (fiziğe dair kitaplardan) sonra gelen" anlamında "meta ta physika" başlığıyla düzenlemiştir. Bu kelime grubunun "fizik ötesi" şeklinde bir terime dönüşmesi işi sonraları gerçekleşmiş ve metafizik tabiri Aristo'nun "ilk felsefe" dediği disiplinin adı olmuştur.

Bizzat filozofun belirttiğine göre, fiziğin konusuna giren değişken maddî cevherlerin ötesinde hareket etmeyen, madde ile ilişkisi bulunmayan, fakat hareketin ilkesi sayılan bir cevher kabul ediliyorsa düşünce olarak bu fizikten önce gelmeli, ancak öğretimde buna Andronikos'un tasnifinde olduğu gibi fizikten sonra yer verilmelidir. Bu açıdan bakıldığında gerçekten de fizik bir "ilk ilim" olamaz; ondan önce varlığın varlık olarak ele alınıp bütün ortak ilkeleriyle incelendiği felsefî bir disiplin gelmelidir ki o da "ilk felsefe"dir (felsefe-i ûlâ, el-felsefetü'l-ûlâ).

Şu halde hareket eden maddi varlıkların teorik ilmi olarak fizik ve maddeden bağımsızlıkları tartışmalı olan, yani maddesinden ancak zihinde ayrılabilen varlıkların teorik ilmi olarak matematikle kıyaslandığında ilk felsefe, hareket etmeyen ve maddeden tamamen bağımsız varlıkların teorik

ilmi olmaktadır. Daha özelleştirilmiş bir tanımla, varlığın ilkesi olarak Tanrı ve ilâhî varlıklar ilk felsefenin konusunu teşkil etmektedir; bu açıdan bakıldığında disiplin "ilâhiyyât" adını alır (Aristoteles, s. 301-303 [1026a, 5-30]).

İslâm dünyasında ilk felsefe terimi etrafında geliştirilen tanım ve açıklamalar bu ana fikrin belirlediği yönde olmuştur. İlk İslâm filozofu Kindî'nin siparişiyle tamamı Astât (Eustât) tarafından Arapça'ya tercüme edilen Metafizika İslâm dünyasında genellikle "mâ ba'de't-tabîa" olarak, bazan da "mâ fevka't-tabîa, mâ verâe't-tabîa" ve bölümleri Grek alfabesinden birer harfle ayrıldığı için "kitâbü'l-hurûf" gibi adlarla anılmıştır. Ancak kelime, Andronikos'un tasnifiyle kazandığı anlamda değil teknik bir terim olarak "fizik ötesi varlıkların ilmi" anlamında kullanılmıştır. Aristo'nun bu disipline verdiği ilk felsefe adının daha başında hangi gayeye yönelik olarak kullanıldığını farkeden Kindî'nin metafizik konulu bir risâlesine bu adı verdiği bilinmektedir. Kindî'nin Aristo'nun eserlerine dair kaydettiği listede Metafizika'yı "Mâ ba'de't-tabīiyyât" olarak zikretmesine rağmen (Resâʾil, s. 368) kendi eserine e-Felsefetü'l-ûlâ adını vermesi bu şuurlu tercihe işaret etmektedir. Kindî'ye göre bu disiplin ilk hakikatin, ilk illetin bilgisiyle uğraştığı için ilk felsefe adını almıştır. Dolayısıyla ilk felsefe teoloji ağırlıklı bir disiplindir. Felsefî disiplinlerin en soylusu ve yücesi konusunun Tanrı oluşu itibariyle ilk felsefedir. Şu halde gerçek bir filozofun metafizikçi olması gerekmektedir. Bir şeyi bilmek onun illetini yani varlık sebebini bilmek demek olduğuna göre, sebepli varlıkların oluşturduğu kâinat hakkındaki fizik seviyedeki bilgi metafizik bir temele oturtulmadıkça yeterli olmayacaktır. Varlığın ilk ve hakiki illeti hakkındaki bilgi, bu illet sebebiyle var kılınmış (ma'lûl) nesneler hakkındaki bilginin bütünleyici ilkesi olduğu için yüce ve soyludur. Sonuç olarak Kindî'ye göre ilk illet olan Tanrı hakkındaki bilginin ilk felsefe diye adlandırılması uygundur. Bu bilgi eşyanın temel ilkesine ait küllî bir bilgi olacağına göre felsefenin öteki disiplinlerini de özünde barındırmış olur (a.g.e., s. 97-101).

Aristo'nun Metafizika'sı için el-ibâne ʿan ġarażi Arisṭoṭâlîs fî Kitâbi Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa (fî Aġrâżi'l-ḥakîm) adıyla bir giriş yazan Fârâbî de "mâ ba'de't-tabîa" tamlamasını "fizik ötesi" şeklinde anlamış ve varlığın ilâhî ilkesinin bilgisini konu edindiği için bu disipline "el-ilmü'l-ilâhî" dendiğini

vurgulamıştır. Ancak Fârâbî'ye göre ilâhiyyât ile (ilmü't-tevhîd) metafiziğin aynı sınırlara sahip olduğunu iddia edenler yanılmaktadır; zira ilâhiyyât Aristo'nun eserinin yalnızca bir makalesinin adıdır ve tabii ki bir ontoloji olarak metafizik alanı daha geniş olan küllî bir ilimdir (el-İbâne, s. 40-41).

Nitekim İslâm dünyasında Ḥarfü'l-Lâm olarak tanınan Metafizika'nın "Lambda" kitabı, Aristo'nun özellikle teolojik fikirlerini ortaya koyduğu bir metindir. Fârâbî Metafizika'nın bir bütün olarak varlık, cevher-araz, madde-sûret, oluşun ilkeleri, kuvve-fiil gibi soyut konularla örülü olduğunu biliyordu ve bu hususta yazdığı risâle, halefi İbn Sînâ'nın metafizik konuların anlam ve önemini kavrayıp bu disipline yönelmesini sağlamıştır (İbnü'l-Kıftî, s. 415-416). İlk felsefe Fârâbî'nin ünlü ilimler tasnifinde fizikle yanyana, fakat müstakil bir disiplin olarak yer alır. Bu tasnifte "el-ilmü'l-ilâhî" şeklinde geçen metafiziğin Yunanlı filozofa ait Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa adlı eserdeki konuları ihtiva ettiğini belirten Fârâbî bu disiplini üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölüm varlık ve varlığa ilişkin şeyler (mevcûdât), ikinci bölüm ilimlerin ilkeleri (mebâdî), üçüncü bölüm ise başta varlığın ilkesi (elevvel) olarak "Allah azze ve celle" bulunmak üzere öteki teolojik konuları ihtiva etmektedir (İḥṣâʾü'l-ʿulûm, s. 60-62).

İbn Sînâ'da ise metafiziğin bir felsefe disiplini olarak adı daha ziyade "ilâhiyyât"tır. Bu filozofa göre de ilâhiyyâtın konusu ve sınırları varlık olması bakımından varlıktır. Varlığın ilk sebebi olması açısından Allah hakkındaki bilgiyi konu edindiği için metafiziğe "hikmet" ve "ilk felsefe" adını da vermiş olan filozofa göre bu disiplinin konusunu fizik ötesi kılan husus, onun cisimden bağımsız (soyut) cevherlerin bilgisiyle uğraşmasıdır (eş-Şifâʾ, I, 5-6). Metafizik varlık mertebesiyle fizik varlık mertebesi arasındaki ulvî-süflî âlemler ayrımının bir gelenek halini aldığı felsefî anlayış içinde metafiziğin bir disiplin olarak üstün, şerefli ve yüce sayılması tabiidir. Nitekim İbn Sînâ da nazarî felsefeyi bölümlerine ayırırken fiziği "el-ilmü'l-esfel", matematiği "el-ilmü'l-evsat", metafiziği de "el-ilmü'l-a'lâ" olarak adlandırmış, ayrıca bu sonuncusuna "el-ilmü'l-ilâhî" adını da vermiştir (Fî Aḳsâmi'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye, s. 72). Burada aşağıdan yukarıya dereceleniște maddî alandan başlayarak maddeden zihinde soyutlanabilen ve maddeden tamamen bağımsız varlık tabakaları esas alınmıştır. İlk felsefe teriminin kullanımının "mâ ba'de't-tabîa"dan

çok “mâ kable’t-tabîa” terimiyle bağlantılı olduğunu İbn Sînâ esasen açıkça belirtmiştir (eş-Şifâʾ, I, 22). Bu anlayışın farkında olan Gazzâlî de aynı tasnifi tekrarlamış ve el-felsefetü’l-ûlânın metafizik disipliniyle özdeşliğini vurgulamıştır (Maḳāṣıdü’l-felâsife, s. 76). Aynı tasnifin daha sonraki dönemlerde bir İslâmîleştirme gayreti içinde yeniden ele alındığı ve ana hatlarıyla tekrar edildiği bilinmektedir. Meselâ Taşköprizâde, teorik felsefeyi yukarıdaki anlayış ve şekle bağlı kalarak alt bölümlerine ayırdıktan sonra bu ilimlerin şer’î ilimlere asla aykırı olmadığını, ihtilâfların ayrıntıdan ibaret kaldığını belirtmekte (Miftâḥu’s-saʿâde, I, 320) ve metafiziğin ilimler arasındaki üstün yerini din bakımından da muhafaza etmektedir. Metafizik teriminin karşılığı olarak “el-felsefetü’l-ûlâ”, “el-ilmü’l-a’lâ” ve nâdiren de “mâ kable’t-tabîa” tabirlerinin kullanıldığına, daha geç dönemin yazarı olan ve Taşköprizâde’yi takip eden Kâtib Çelebi de dikkat çekmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 160).

İbn Sînâ’nın ilâhiyyâta dair yazdığı metinlerden sonra Aristo metafiziğinin olgun şekilde yeniden ele alınması, İbn Rüşd’ün Tefsîru Mâ bade’ṭ-ṭabîʿa adlı eseriyle sağlanmıştır. Yunan filozofunun Metafizika’da ilk felsefe, ilâhiyyât ve hikmet terimlerini kullanarak metafizik bilginin alan ve değeriyle ilgili yaptığı açıklamalara İbn Rüşd tarafından getirilen yorumlar, o döneme kadar gelen İslâm felsefe geleneğindeki Aristocu tavrın bir ifadesinden ibarettir. Bu yorumlardaki ana fikir, ilk felsefenin varlığı varlık olmak bakımından incelediği, bu en küllî kavrama ait bilginin de küllî olduğu ve bir ilm-i ilâhî olarak, hareket etmeyen cevheri konu edindiği için de ilk ilim olma şerefinin fiziğe değil metafiziğe verilmesi gerektiğidir. İbn Rüşd, mâ ba’de’t-tabîa teriminin kullanımını pedagojik bir esasa bağlayarak öğretimde önce fizik, sonra ilk felsefe okutulması gerektiği için ilk felsefeye bu adın verildiğini ileri sürmektedir (Tefsîru Mâ baʿde’ṭ-ṭabîʿa, II, 714).

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], Metafizik, I (A-Z) (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, s. 301-303 (1026a, 5-301; Kindî, Resâʿil, s. 97-101, 368; Fârâbî, el-İbâne (el-

Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 40-44; a.mlf., İḥṣâʿü'l-ʿulûm, s. 60-63; İbn Sînâ, eş-Şifaʿ el-İlâhiyyât (1), I, 3-9, 22; a.mlf., Fî Aķsâmi'l-ʿulûmi'l-ʿaķliyye (Tisʿu resâʾil içinde), Kostantiniyye 1298, s. 72; Gazzâlî, Maķāṣıdü'l-felâsife (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire 1331, s. 76; İbn Rüşd, Tefsîru Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa, II, 705-714; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 415-416; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 313-320; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 159-161; İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe-i Ûlâ, İstanbul 1329; Mehmed Şemşeddin [Günaltay], Felsefe-i Ûlâ, İstanbul 1339-41, s. 303 vd.; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 203-208; Hayrani Altıntaş, İbn Sînâ Metafiziği, Ankara 1985, s. 25-29.

Mahmut Kaya

FELSEFE-i ÛLÂ

فلسفهء أولى

M. Şemsettin Günaltay'ın (ö. 1961) Allah'ın varlığını ispat için kullanılan çeşitli delillerle ruh konusundaki muhtelif nazariyelere dair eseri.

Genellikle Felsefe-i Ûlâ olarak tanınan eserin alt başlığı İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri'dir. Bir girişle iki ana bölüm ve bir sonuçtan oluşan eser, Türk ve Batılı yazarlar arasında dinî düşünce aleyhine gelişen materyalist ve pozitivist akımlara karşı özellikle İslâmcı kesim tarafından müdafaa ve ispat türünde pek çok eserin yazıldığı bir dönemde kaleme alınmıştır. M. Şemsettin Günaltay kitabın önsözünde, felsefe ve metafiziğin çok önemli, ancak son derece muğlak iki meselesi olan isbât-ı vâcib delilleriyle ruh hakkındaki teorileri kolay anlaşılabilecek bir dille anlatacağını belirtmekte ve amacının, bu meselelerde yanılmaya ve yanıltılmaya çok müsait ve henüz ilimle faraziyeyi farkedemeyecek durumda bulunan genç nesli uyarmak olduğunu ifade etmektedir. Eserin giriş bölümünde önce bilgi bahsi özetlenmiş, ardından ilim ve felsefe arasındaki ilişki ve farklarla bunların alan ve metotları hakkında bilgi verilmiş, bu arada İslâm açısından bir ilim-din çatışmasından söz edilemeyeceği vurgulanmıştır. Müellif bundan sonra, isbât-ı vâcib konusuna hazırlık niteliğinde olmak üzere, müsbet ilimde kaydedilen gelişmelerin materyalist ve inkarcı zihniyetin madde, kuvvet ve enerji gibi temel konulardaki düşüncelerini geçersiz kıldığını çeşitli örneklerle ortaya koymaya çalışmaktadır.

Eserin birinci bölümü isbât-ı vâcib konusuna ayrılmıştır. Burada Allah'a iman etmenin insana ait fıtrî bir özellik olduğu belirtildikten sonra isbât-ı vâcib için felsefî delillerin bulunup bulunmadığı hususu tartışılmış, ardından tabiatta hâkim olan düzenin Allah'ın varlığının en açık delilini oluşturacağı ifade edilmiş ve bu meselede materyalizm ile pozitivizmin ileri sürdüğü görüşlerin temelsiz olduğu belirtilmiştir. Bu bölümün devamında İslâm düşünürleriyle Batı düşünürlerinin isbât-ı vâcib konusunda kullandıkları önemli delillerin sayısının yirmi beş civarında bulunduğu, ancak bunların dış âleme bakış yapmaya dayalı kozmolojik, akla dayalı

metafizik ve insan tabiatına dayalı ahlâkî deliller olmak üzere üç ana gruba ayrılabileceği kaydedilir. Kozmolojik karakter taşıyan delillerden imkân, hudûs, hareket, illet-i gāiyye üzerinde durulur. Metafizik mahiyetteki delillerden ezelî gerçekler delili, sonsuzluk ve ayrıca kemal tasavvuruna dayalı delillere kısaca temas edilirken ahlâkî deliller kabûl-i âmme ve vazife delili şeklinde ikiye ayrılarak açıklanır.

Felsefe-i Ûlâ'nın hacim ve muhteva bakımından en geniş kısmını "Hayat ve Ruh Nazariyeleri" başlıklı ikinci bölüm oluşturmaktadır. Müellif bu bölüme, inorganik ve organik varlıkları ele alıp

hayatla ruh arasındaki münasebet konusunu işlediği bir girişle başlamakta, ardından düşünce tarihi boyunca ruh hakkında ileri sürülen muhtelif telakkileri belirli sistemlere oturtabilmek için hayatın mahiyet ve menşei ile ilgili nazariyeleri değişik gruplara ayırarak incelemekte, ilk bakışta doğru gibi görünen, fakat dikkat edildiği takdirde hiçbir ilmî dayanağı bulunmadığı anlaşılan materyalist hayat teorileri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmakta, materyalizmin bu konudaki görüşlerine ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Eserde daha sonra insan topluluklarında ruh düşüncesinin kaynağı araştırılırken ilkel kavimlerin ruhla ilgili inançları incelenmekte, bu telakkilerin ayrıntıları ve bunlardan doğan çeşitli hurafeler hakkında müellifin Târîh-i Edyân adlı eserinin "Animizm" bölümüne atıfta bulunulmaktadır. Ayrıca burada yer alan "Tenâsüh-i Ervah Akîdesi ve Safahatı" başlıklı kısım eserin en ilgi çekici konularından birini teşkil etmektedir. Aynı bölümün devamında, ruh konusundaki ilk felsefî telakkilerin incelenmesinden sonra Eflâtun ve Aristo'nun ruhla ilgili teorileri ele alınıp ardından Epikuros ve Zenon ekolleriyle İskenderiye mektebinin Neo-Platonist ruh telakkilerine yer verilmektedir. Yine bu bölümde İslâm mütefekkirlerinin ruh hakkındaki düşüncelerine önce genel bir bakış yapılmakta, daha sonra İbn Sînâ, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi düşünürlerin ruh ve meâd görüşleri ayrıntılı biçimde incelenmektedir. Müellif, mutasavvifenin ruh nazariyeleriyle vahdeti vücûd konusunu da bu bölümde özel bir başlık altında ele almıştır. Skolastik felsefî anlayışın yıkılmasından sonra yeni şekillenen materyalizm, paralelizm, idealizm gibi felsefî akımların ruh konusundaki görüşleri "Müteahhirîn-i Felâsifenin Ruh Nazariyeleri" başlığı altında incelenmiş ve tenkide tâbi tutulmuştur. Aynı bölümde önce panteizm ile monizmin (vahdeti mevcûd) ruh görüşleri

verilmiş, daha sonra da spiritüalizm bu açıdan incelenmiştir.

M. Şemsettin Günaltay eserin sonuç kısmında, atomdan en büyük sisteme kadar tabiattaki her şeyin ezelî ve ebedî bir yaratıcının varlığına şahitlik ettiğinin kolayca anlaşılabileceğini belirtmektedir. Öte yandan insandaki şuur hallerinin, hatta uzvî faaliyetin bile bedenden ayrı bir ruh realitesine delil teşkil ettiğini, düşünce tarihi boyunca bu iki konuda fikir ileri süren bütün teist sistemlerin bu sonuca ulaştığını ifade etmektedir.

II. Meşrutiyetten sonra Türkiye'de görülen fikir hareketlerinin başında yer alan materyalizm - spiritüalizm mücadelesinin felsefî zeminde yapılmış yayın ve tartışmalarının örneklerinden birini teşkil eden Felsefe-i Ûlâ, müellifinin de bir süre üyeliğini yaptığı Tedkîkat ve Te'lîfât-ı İslâmiyye Heyeti neşriyatı arasında yayımlanmıştır (İstanbul 1339 r./1341 h.). Eser daha sonra Nuri Çolak tarafından Latin harflerine çevrilerek aynı adla neşredilmiştir (İstanbul 1994).

Felsefe-i Ûlâ'nın muhtevası ile müellifin Sırât-ı Müstakîm, Sebîlürreşâd ve Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası gibi dergilerde neşredilen makalelerinin karşılaştırılmasından anlaşıldığına göre M. Şemsettin bu konularla uzun süre yoğun bir şekilde ilgilenmiştir (Ceyhan, s. 136, 413-417, 576; Koca v.dğr., s. 137-138). Eser, bir yanda Bahâ Tevfik ve arkadaşları ile Celâl Nuri ve Abdullah Cevdet, öte yanda Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, İsmail Fennî Ertuğrul ve arkadaşları olmak üzere o dönemde sürdürülen fikir mücadelelerinin önemli örneklerinden birini teşkil eder. Ancak yayımlandığı yıllarda gerektiği ölçüde yankı uyandırmadığı anlaşılan eserin Günaltay'a yer verilen bazı ansiklopedilerde bile müellifin yayın listesinde bulunmaması dikkat çekicidir (meselâ bk. TA, XVIII, 175; TDEA, III, 405). Bu durumun, medrese öğrenimi gördükten sonra Batı'yı da tanıma fırsatı bulan, ancak ardından ciddi denilebilecek ölçüde fikrî değişiklikler sergileyen müellifin Cumhuriyet devrinde daha önce savunduğu İslâmcı çizgiden ayrılarak Türkçülük, modernizm ve devrimciliği ön plana çıkaran fikrî ve siyasî şahsiyetiyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

M. Semseddin [Günaltay], Felsefe-i Ûlâ, İstanbul 1339/41; Süleyman Hayri Bolay, Türkiyede Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücâdelesi, İstanbul 1967, s. 20; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 388; Ahmet Koca v.dğr., Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları Bibliyografyası (1949-1975), Ankara 1978, s. 137-138; Bekir Topaloğlu, İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib), Ankara, ts., s. 162; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1987, II, 404; Abdullah Ceyhan, Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad Mecmuaları Fihristi, Ankara 1991, s. 136, 413-417, 576; "Günaltay, Şemseddin", TA, XVIII, 174-175; S. Hayri Bolay, "Günaltay, Mehmed Şemseddin", TDEA, III, 404-405.

Hüsameddin Erdem

FEN

(bk. İLİM; SANAT).

FENÂ

الفناء

Kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fâni olup gerçek kul olma noktasına ulaşması anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "geçici olmak, yok olmak, ölmek" gibi mânalara gelen Arapça fenâ kelimesi, genellikle "var olmak, sürekli olmak" anlamındaki bekā kelimesiyle birlikte kullanılagelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu iki terimin türevleri geçmektedir (bk. en-Nahl 16/96; er-Rahmân 55/ 26-27).

Tasavvufî hayata giren mürid bir mürşidin gözetim ve denetimi altında, kabiliyetine göre değişen bir süre içinde çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle nefsini terbiye eder. Bu terbiye ve tezkiye sonucunda ulaşılan noktaya "fenâ-bekā" adı verilmiştir. Taşavvufî hayatın son merhalesine başka isimler veren sûfîler varsa da fenâ-bekāyı bu yolculuğun son durağı olarak görenler çoğunluktadır. Bu terimleri "sekr-sahv", "cem'-tefrika" ve "gaybet-huzûr" terimleriyle aynı anlamda kullanan sûfîler de vardır (Kelâbâzî, s. 187). Fenâ-bekānın bir hal mi yoksa bir makam mı olduğu konusu sûfîler arasında tartışılmıştır.

"Müridin kötü huy ve vasıflarını yok edip onların yerine iyi hasletler kazanması" anlamında kullanılan fenâ terimi özellikle ilk dönemlerde cehaletin yerine ilmin, gafletin yerine zikrin, zulmün yerine adaletin, nankörlüğün yerine şükrün, mâsiyet ve günahın yerine taat ve ibadetin geçmesi şeklinde anlaşılmıştır. Sûfîlerin yaşadıkları tasavvufî hallerle ilgili görüş ve tesbitleri zenginleştikçe fenâ ve bekā kavramları da değişik ve zengin boyutlar kazanmıştır.

Tasavvufî kaynakların ortaklaşa verdikleri bilgilerden, fenâ-bekā kelimelerini kullanarak bunları tarif eden ilk sûfînin Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]) olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre fenâ kulun kulluğunu görmekten fâni olması, bekā ise ilâhî tecellileri temaşa etmekle bâki

olmasıdır. Kulluğu görmek demek yapılan ibadetleri kendine nisbet etmek, onlara güvenmek demektir. Sûfîler, bu tavrın kişinin ruhî gelişmesini

engelleyen bir durum olduğunu söyler. Kul kendi fiil ve davranışlarını görmediği zaman gerçek kul olma noktasına ulaşmış demektir. Kelâbâzî'nin ifadesine göre Ebû Saîd fenâ halini üçlü bir derecelendirmeye tâbi tutmuştur. Mürid önce dünya ve âhiretle ilgili bütün haz ve duygularını kaybeder. Sonra Allah'ın kudretinin tecelli etmesi sebebiyle O'na duyduğu saygıdan dolayı Allah'la ilgili hazzını da yitirir. Son tecelli ile bu hazzını yitirdiğini dahi bilemeyecek bir noktaya ulaşır. Allah'ın hakikatinin bütün benlik ve şuurunu istilâ ettiği bu durumda (et-Taʿarruf, s. 153; Serrâc, s. 285-286) dışarıdan gelen herhangi bir uyarıcıyı idrak edemediği ve kendi varlığının da farkında olmadığı için "fenâü'l-fenâ" halini yaşar. Çünkü fenâ halini yaşadığının farkında olmak demek mutlak hakikatten (Allah) başka bir şeyi idrak etmek demektir. Fenânın son noktasında bu idrakten de yoksun kalan sûfîlerin söylediği bazı sözler şeriata aykırı olabilmektedir ki bunlara "şathiye" denir.

Tasavvufu "Allah'ın seni sende öldürmesi, kendisinde diriltmesi" şeklinde tarif eden Cüneyd-i Bağdâdî, fenâ halini yaşayan sûfînin ruh hallerini Harrâz'a benzer bir şekilde üç kademede incelemiştir. Son merhalede bulunan dervişin saflık, sükûnet ve teslimiyetiyle elest bezmi arasında kurduğu benzerliği daha sonra Kelâbâzî tekrar edecektir. Bu mutasavvıflara göre Allah'ın, fenâ halini yaşayan sûfîyi günah işlemekten koruduğuna Buhârî'de yer alan ("Riḳāḳ", 38) "Ben onun gözü, kulağı... olurum" meâlindeki kudsî hadis işaret etmektedir. Sûfîler bu konunun gereği gibi anlaşılabilmesi için tasavvufî terimlerin iyi bilinmesi gerektiğine de işaret etmişlerdir. Fenânın yaygın olan bir tarifi de Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî'ye aittir. Ona göre fena, "Allah'a nisbetle kulun kendi varlık ve fiillerini görme duyusunun yok olması", bekā ise "kulun dinî hükümlerde Allah'ın iradesini gözetmesi"dir (Serrâc, s. 284), Nehrecûrî sıhhatli bir kulluğun fenâ ve bekā ile olabileceğini, bunu gerçekleştiremeyen sûfînin kuru bir iddiacı olmaktan öteye geçemeyeceğini söyler.

Nehrecûrî'nin tarifini benimseyen Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kitâbü'l-Fenâʾ adlı eserinde, bir hadiste "Allah'a O'nu görüyormuş gibi ibadet etme" şeklinde tarif edilen "ihsan" kavramını fenâ ile aynı anlamda kabul etmiştir.

el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de ise fenâyı yedili bir tasnife tâbi tutarak bunları günahın, fiillerin, sıfatların, zâtın, âlemin, Allah'tan başka her şeyin, nihayet Allah'ın bütün sıfatlarının ve bunlar arasındaki münasebetlerin yok olması tarzında sıralamıştır. Seyyid Şerîf el-Cürcânî fenâyı "kötü huyların yok olması", bekāyı da "iyi vasıfların kazanılması" olarak ahlâkî anlamda tarif ettikten sonra fenâyı ikiye ayırmıştır. Bunlardan birincisi tarifte belirtilen ahlâkî mânadaki fenâ olup mücâhede ve riyâzet yoluyla elde edilebilir. Dünya ile ilgili algıların yok olmasından ibaret olan ikincisi ise müşâhede ve istiğrak ile gerçekleşir.

Sûfîler istiğrak ve müşâhede halinde olan kişinin kendini kaybetmesine ve dünyaya dair idraklerinin yok olabileceğine delil olarak Hz. Mûsâ ve Yûsuf'la ilgili bazı âyetleri örnek göstermişlerdir. Hz. Mûsâ dağda Allah'ın tecellisini gördüğü zaman kendinden geçmiş (el-A'râf 7/143), Hz. Yûsuf'u gören kadınlar ise meyve yerine ellerini kestikleri halde bunun farkında olamamışlardır (Yûsuf 12/31). Kuşeyrî, iki insan arasında böyle bir hal cereyan ettiğine göre kul ile Allah arasında daha mükemmel hallerin vuku bulabileceğine şaşmamak gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu noktada sûfîlerce ateş-demir benzetmesi de kullanılmıştır. Ateş siyah ve soğuk demiri nasıl kırmızı ve kızgın hale getirirse Allah aşkı da insanın bazı özelliklerini değiştirir. Konuya başka tasavvuf terimlerinin yardımıyla açıklık getirmeye çalışan sûfîler de vardır. Meselâ Ebü'l-Hasan Harakānî'ye göre mürid kendisini Allah ile beraber hissederse buna vefâ, Allah'ı kendisiyle birlikte bilirse buna da fenâ denir. Sûfînin kendisinde Allah'a muhalefetten eser görülmemesini "fenâ ani'l-muhâlefe", Allah'a tazim hali ile bâki olmasını "fenâ fi'l-muvâfaka" şeklinde ifade eden mutasavvıflar da vardır (Kelâbâzî, s. 152).

Vahdeti vücûd anlayışının yaygınlaşmasıyla birlikte fenâ kavramı yeni terimlerle genişlemiştir. "Fenâ fi'l-kusûd" (maksat ve iradenin Allah'ın iradesinde yok olması), "fenâ fi'ş-şühûd" (kâinatta Allah'tan başka bir varlığın müşâhede edilmemesi), "fenâ fi'l-vücûd" (Allah'ın dışında hiçbir varlığın tanınmaması) şeklindeki üçlü tasnif bunların en meşhurudur.

Fenâyı "ferdaniyyette fenâ, vahdâniyyette fenâ" olarak ikiye ayıran Necmeddîn-i Kübrâ irfanın muhabbeti, muhabbetin de fenâyı doğurduğu kanaatindedir. Ona göre Hallâc'ın "enelhak" dediği noktada helâk ile fenâ

aynı anlamdadır (Tasauvufî Hayat, s. 119).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın Uṣûl-i ʿAşere adlı eserini şerheden İsmâil Hakkı Bursevî ölümü kırmızı, beyaz, yeşil ve siyah diye dörde ayırmış, birinciyi nefsin arzularını yerine getirmemek, ikinciyi aç kalarak mideyi öldürmek, üçüncüyü yamalı hırka giymek, dördüncüyü de halkın eza ve cefasına tahammül etmek şeklinde açıkladıktan sonra bu son halin fenâ fillâh olduğunu, çünkü bütün fiillerin sevgilinin fiilinde yok olduğunu söylemiştir.

Tarikatların kurulup gelişmesinden sonra fenâ kavramı insan-Allah ilişkisinin dışına taşarak yeni boyutlar kazanmıştır. Bunların en meşhurları fenâ fi'ş-şeyh, fenâ fi'l-pîr, fenâ fi'r-resûl, fenâ fıllâhtır. Bir şeyhe intisap eden mürid onun öğütlerine kayıtsız şartsız bağlı kalmak ve onu sevmekle ilk merhaleyi tamamlayınca mürşidi ona tarikatın kurucu pîrini tanıtır, anlatır ve sevdirir. Pîrin mânevî tesirine terkedilen mürid düşüncesini onun tavsiye, fikir ve görüşleri üzerinde yoğunlaştırır. Üçüncü merhalede müridin Hz. Peygamber'in sevgisinde fâni olması söz konusudur. Fenâ fı'r-resûl fenâ fillâh makamının eşiğidir. Çünkü Hz. Peygamber'i sevmek Allah'ı sevmenin ön şartıdır (Âl-i İmrân 3/31). Fenâ fillâh kişide sevinç ve mutlulukla birlikte güven duygusu meydana getirir; mürid bu halin manevî sarhoşluğuyla huzura kavuşur.

Fenâ halini yaşayan sûfîler, başka insanlara tasavvufî hayatla ilgili olarak rehberlik yapabilmeleri açısından da ikiye ayrılmışlardır. Birinci zümre sürekli cezbe halinde bulunduğu için mürşid olamaz; ikinci zümre normal haldedir ve rehberlik yapma yetkisine sahiptir. Fenâ halinin sürekli olmadığını savunan sûfîlere göre ise kişi bekā haline geçmeden irşadla görevlendirilemez.

Fenâ-bekā tasavvuf tarihinin en çok tartışılan terimlerindendir. "Allah'ta fâni olma" ifadesinin zaman zaman dini esasları zorlayacak ve ahlâk kurallarının ihlâline yol açacak şekilde yorumlanması zahir ulemâsı yanında mutedil sûfîleri de rahatsız etmiş ve onları meselenin bu yönü üzerinde önemle durmaya sevketmiştir. Sûfîler fenâ-bekānın bazı özellikleri

hususunda farklı kanaatlere sahip oldukları gibi konunun dinî sınırları meselesi üzerine de eğilmişlerdir.

Süfîler arasında farklı biçimde değerlendirilen hususlardan biri de fenâ halinin sürekli olup olmadığı meselesidir. Kelâbâzî, isim vermeden bazı sûfîlerin fenâ halinin sürekli olmaması gerektiği kanaatinde olduklarını söylemiş ve Ebü'l-Abbas b. Atâ'nın bu konuyla ilgili Kitâbü ʿAvdeti'ṣ-ṣıfât ve bedʾihâ adıyla bir eser kaleme aldığını ifade etmiştir. Bu kanaati paylaşan sûfîlere göre fenâ halinin sürekli olması durumunda sûfî ibadetlerini yapamayacak, dünya ve âhiret işleri aksayacaktır. Şu halde asıl ve sürekli olan, bu halin sona ermesiyle başlayan bekā halidir. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Saîd el-Harrâz, Nûrî gibi bir grup sûfî ise bu görüşe katılmamıştır. Bunlara göre fâni fenâdan önceki vasıflarına iade edilemez. Çünkü bu hali yaşayan insanı Allah korur. Sûfîler fenânın çalışarak elde edilen bir hal mi (kesbî), yoksa Allah'ın bir lutfu mu (vehbî) olduğu konusunu da tartışmışlardır. Bu halin vehbî olduğunu savunanlar fenânın sürekli olması gerektiğini söyleyen sûfîlerdir. Çünkü Allah kullarını aldatmaz, onlara lutfettiği bir şeyi geri almaz. Kelâbâzî bu konuyu da karşı delillerle birlikte tartışmış ve fenânın kesbî olmasının mümkün olmadığı kanaatine varmıştır. Serrâc ise Bağdatlı bazı sûfîlerin fenâ-bekā konusunda yanlış görüşlere sahip olduklarını, kulun kendi sıfatlarından çıkıp Hakk'ın sıfatlarına girmesini iradesinden çıkıp Hakk'ın iradesine tâbi olması şeklinde anlamak gerektiğini, aksi halde Hulûliyye mensupları ve hıristiyanlar gibi yanlışa düşüleceğini belirtmiştir. Hakk'ın vasıflarını Hak zannetmenin küfür olacağını söyleyen Serrâc'a göre kalbe giren Allah değil O'na olan iman, tevhid ve hürmet duygusudur. Fenâ, ittihad (Allah ile birleşme) değil Allah'ın mutlak irade ve kudretinin tam olarak tanınmasından ibarettir.

Hücvîrî, Allah'ta fâni olma konusunu hem sûfîler hem de zâhir ulemâsı açısından ele almıştır. Ona göre Müşebbihe, Mücessime, Haşviyye gibi akımların Allah hakkındaki görüşleri Nestûrîler ve Nasrânîler'in görüşüne benzemektedir ve yanlıştır. Bunlar muhdesle kadîmi, yani insanla Allah'ı birbirine karıştırmışlardır. Küllî fenâyı benimseyen cahil mutasavvıflarla Hindistan'da bizzat konuyu tartıştığını ifade eden Hücvîrî, onların fenâ ile bekāyı anlayamadıklarını ve yanlışta ısrar ettiklerini söyler. Bu müellife göre fenâ ile ilgili çok değişik ifadeler kullanılsa bile hepsinin ulaştığı nokta şudur: Kulun fâni olması demek Hakk'ın celâl ve azametini temaşa etmesi, O'nun celâlinde dünya ve âhireti unutması, bu hali yaşadığının bile farkına

varmaması demektir. Bu durumda sûfînin dili Hak ile konuşur, bedeni huşû halinde bulunur, ruhu saf ve duru hale gelir (Keşfü'l-mahcûb, s. 365-368).

Sûfîlerin dikkat çektiği bu noktalar, başta Takıyyüddin İbn Teymiyye olmak üzere zâhir âlimleri tarafından da tenkit edilmiştir (Mecmûʿu fetâvâ, VIII, 348). Konu tartışılırken bütünüyle yok oluşu ifade eden Budizm'deki Nirvana ile fenâ arasındaki benzerlikler üzerinde de durulmuştur. H. Ritter bu iki terim arasında bir benzerliğin olmadığını söylerken (M, IV, 547) Nichoison Nirvana'nın menfi bir tavrı ifade ettiği (bk. BUDİZM), fenânın ise sürekli olarak bekā ile birlikte ele alındığı gerçeğine işaret etmiştir (İslâm Sûfîleri, s. 14, 15, 126, 127).

BİBLİYOGRAFYA

et-Tʿarîfât, "fena" md.; Buhârî, "Riḳāḳ", 38; Serrâc, el-Lümaʾ, s. 284-286, 543, 552; Kelâbâzî, et-Taʿarruf (Nevâvîl, s. 152-154, 187; Sülemî, ṭabaḳāt, s. 228; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 213; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 365-368, 370; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trcc Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 706; Necmeddîn-i Kübrâ, Tasavvufî Hayat (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 41, 43-44, 119; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire 1293, II, 675; İbn Haldûn, Tasavvufun Mahiyeti (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1977, s. 140, 336; Câmî, Nefeḥât, s. 125, 126; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VIII, 348; F. Jabre, La Notion de certitude selon Ghazali, Paris 1958, s. 157, 175; İzmirli, Yeni İlmi Kelâm, s. 152; L. Massignon, Lexique, Paris 1968, s. 93, 116; H. Corbin, Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn ʿArabī, Princeton 1969, s. 202, 211, 227; P. Nwyia, Exégés coranique et langage mystique, Beyrut 1970, s. 179, 180; L. Gardet, L'Islam, Paris 1970, s. 103-104, 241; Süleyman Ateş, Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı Eserleri ve Mektupları, İstanbul 1970, s. 136; Ebü'l-Alâ Afîfî, Muhyiddîn İbnû'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 124 vd.; R. Nicholson, İslâm Sûfîleri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı v. dğr.), İstanbul 1978, s. 14, 15, 126, 127; Hifnî, Muṣṭalaḥât, s. 207; T. Izutsu, Unicité de 'extance et création perpetuelle en mystique Islamique, Paris 1980, s, 19; S. de Laugier de Beaurecueil O. P., Khwādja Abdullāh Anṣārī, Beyrut, ts., s. 194;

M. K. Gaafar, “The Sūfī Doctrine of fana”, Câmiʿatü’l-ḥavliyyâtu Külliyyetü Dâri’l-ʿUlûm, Kahire 1968-69, s. 13-28; Mustafa Kara, “Tasavvufta Fena-Beka Nazariyesi”, Hareket, sy. 14, İstanbul 1980, s. 3; H. Ritter, “Fenâ”, İA, IV, 546-547; F. Rahman, “Baḳā waFanā”, El2 (Fr.), I, 980; G. Böwering, “Baqā wa Fanāʾ”, Elr., III, 722.

Mustafa Kara

FENÂÎ ALİ EFENDİ

(ö.1158/1745)

Celvetiyye tarikatı şeyhlerinden.

Kütahya'da doğdu. Asıl adı Ali, mahlası Fenâî'dir. Ailesi ve tahsil durumu hakkında yeterli bilgi yoktur. Ailesinin seyyid olduğu söylenir. İstanbul'a gidip Celvetiyye şeyhi Selâmî Ali Efendi'ye intisap etti. İcâzet aldıktan sonra gittiği Manisa'da bir cami ve tekke yaptırarak irşad faaliyetine başladı. Mürşidi Selâmî Ali Efendi'nin vefatı üzerine (1104/1692) İstanbul'a döndü ve şeyhinin Üsküdar Selâmsız'daki tekkesinde postnişin oldu. Dervişleriyle beraber Baltacı Mehmed Paşa'nın Prut seferine "ordu şeyhi" olarak katıldı (1123/1711). 1126'da (1714) Selâmsız'daki tekkeyi başka bir şeyhe bırakarak Üsküdar Pazarbaşı semtinde inşa ettirdiği ve kendi adıyla bilinen tekkeye taşındı. Burada otuz iki yıl irşadda bulunduktan sonra vefat etti. Tekkenin yanında bulunan türbesindeki tarih manzumesi bir süre Edirne kadılığında da bulunan Kilisli Hüseyin Efendi'ye aittir. Hüseyin Efendi onun vefatına, "Kıldı es-Seyyid Fenâyî dâr-ı firdevsi makām" mısraı ile tarih düşürmüştür (Ayvansarâyî, II, 222). Fenâî'nin Prut seferi esnasında taşıdığı bayrak sandukasının üzerine örtülmüş ve kendisine verilen sancak da baş ucuna dikilmiştir.

Fenâî Ali Efendi, Celvetiyye tarikatı usulünde ictihadda bulunarak Celvetî tacının terklerinin sayısını besmelenin harflerinin sayısına yani on dokuza çıkarmıştır. Tacın tepe kısmı turuncu, diğer tarafları yeşildir. Fenâî Ali Efendi'ye Celvetiyye'nin bir kolu olan Fenâiyye adlı bir tarikat nisbet edilmişse de bu kol müstakil bir tarikat haline dönüşememiştir.

Fenâî mahlası ile şiir yazan Ali Efendi'nin mürettep bir divanı olduğu söylenmekteyse de (Güner, s. 141) eski kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Hüseyin Vassâf'ın Sefine'sinde yer alan bir ilâhisiyle (III, 65) Osmanlı Müellifleri'ndeki bir beytine (I, 83) bakarak onun şairliği üzerinde bir hüküm vermek güç olmakla birlikte bu ilâhilerin ondaki dinî hissiyatın samimi ifadeleri olduğu söylenebilir.

Ali Efendi’nin vefatından sonra halifesi Abdullah Rıfkı Efendi (ö. 1184/1770) ve Rıfkı Efendi’nin oğlu Mehmed Nazif Efendi (ö. 1207/1792), Mehmed Şâkir Efendi (ö. 1225/1810), Mehmed Efendi

(ö. 1261/1845), Mehmed Şâkir Efendi (ö. 1302/1884), İhsan Efendi ve son olarak da Mehmed Şâkir Efendi (ö. 1951) postnişin olmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatû’l-cevâmi’, II, 221-222; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 229; Bandırmalızâde, Mir’âtü’t-turuk, İstanbul 1306, s. 44 vd.; Sicilli Osmânî, III, 536; Osmanlı Müellifleri, I, 83; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 64-65; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşî), s. 22, 74; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 151; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1965, II, 24; Hamza Güner, Kütahyalı Divan Şairleri, Kütahya 1967, s. 141; H. Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1984, s. 241-242, 275-277; a.mlf., “Celvetiyye”, DİA, VII, 274.

Cemal Bayak

FENÂÎ ALİ EFENDİ TEKKESİ

Üsküdar'da Pazarbaşı mahallesinde Celvetî tekkesi.

Şeyh FenâîAli Efendi tarafından 1126 (1714) yılında tesis edilen cami-tevhidhâne 1180'de (1766-67) minaresine yıldırım düşmesi sonucunda harap olmuş, durumun o sırada postnişin olan Abdullah Rıfkı Efendi tarafından Sultan III. Mustafa'ya bildirilmesi üzerine padişah Dîvân-ı Âlî hâcegânından Tıflî Mehmed Emin Efendi'yi bina emini tayin ederek tekkeyi yeniden inşa ettirmiştir. Tekke 1876'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın kızı, Zeynep Kâmil Hastahanesi'nin bânisi Zeynep Hanım tarafından son şekliyle ihya edilmiştir. Bu arada Mehmed Ali Paşa'nın zevcesi Şeminur Hanım ile oğlu Abdülhalim Paşa'nın eşi Vicdan Hanım için hazîresinde gösterişli kabirler yaptırılmıştır. Tekke bu kabirleri kuşatan yaldızlı şebekeden dolayı Yaldızlı Tekke adıyla da tanınır.

Fenâî Ali Efendi'den sonra halifesi Abdullah Rıfkı Efendi (ö. 1184/1770), Rıfkı Efendi'nin oğlu Mehmed Nazif Efendi (ö. 1207/1792) ve Hattat Mehmed Şâkir Efendi (ö. 1225/1810) postnişin olmuş, ardından Celvetiyye'nin Hâşimiyye şubesinin merkezi Bandırmalızâde Tekkesi'nin postnişini Şeyh Mehmed Galib Efendi'nin halifesi Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1261/1845) meşihatı devralmıştır. Tekkenin âyin günü çarşamba idi. Dergâhın son şeyhi Mehmed Şâkir Efendi'dir (ö. 1951).

Cumhuriyet döneminde cami-tevhidhâne, FenâîAli Efendi'nin türbesi ve hazîre dışında kalan tekke bölümleri ortadan kalkmış, yakın bir tarihte çevre halkının yardımlarıyla onarılan bu yapılardan türbenin cepheleri traverten levhalarla kaplanmış, ayrıca hiçbir mimari üslûbu olmayan bir cümle kapısı inşa edilmiştir.

Arsanın güneybatı köşesinde Boybeyi sokağı üzerinde yer alan cami-tevhidhâne kare planlı (10, 50 x 10, 50 m.) bir alanı kaplar. Duvarları moloz taş ve tuğla ile örülmüş, üstleri sıvanmıştır. Kırma çatı halen Marsilya tipi kiremitlerle kaplıdır. Yapının iki girişi vardır. Bunlardan cümle kapısı niteliğinde olan giriş doğu duvarında yer almakta ve avluya açılmaktadır.

Dikdörtgen açıklıklı bu kapının yanlarında aynı nitelikte birer pencere görülür. Cümle kapısından önce, yapının doğu duvarı boyunca uzanan zemini yükseltilmiş bir maksûreye geçilir. Üst kattaki mahfili taşıyan üç adet kare kesitli ahşap sütun ve ahşap korkuluklarla sınırlandırılmış olan bu maksûrenin kuzey ucunda üst kata çıkan merdiven ve bunun altına yerleştirilmiş ufak bir ardiye yer alır. Mekânın batı duvarı boyunca da buradaki maksûrenin eşi olan diğer bir maksûre uzanmaktadır.

Cami-tevhidhânenin kuzey duvarında daha ziyade tekke sakinlerince kullanıldığı anlaşılan, cümle kapısına nisbetle daha küçük boyutlu ikinci bir kapı bulunmaktadır. Bu kapıdan önce dikdörtgen planlı bir sofaya geçilir. Maksûrelerle aynı derinlikte olan bu sofanın kuzeye (avluya) açılan bir penceresi, doğu ve batı yönlerine açılan birer kapısı, güney yönündeki cami-tevhidhâne harimine açılan bir kapı ile penceresi vardır. Doğudaki kapıdan, yapının kuzeydoğu köşesinde yer alan dikdörtgen planlı bir mekâna geçilir. İkisi kuzeye, biri harime bakan toplam üç adet pencerenin aydınlattığı bu mekân bir tür meydan odası olsa gerektir. Sofanın batısındaki kapıdan ise yapının kuzeybatı köşesinde bulunan kare planlı minyatür bir sofaya geçilir. Batıya açılan bir pencere ile aydınlanan bu sofadan, yapının batı duvarına yaslanan bir ahşap merdiven hareket etmekte ve üst kattaki kadınlar mahfiline çıkmaktadır.

Harimin güney duvarının ortasında yarım yuvarlak hücreli, sepet kulpu kemerli mihrap yer alır. Yanlarda altlı üstlü ikişer pencere açılmıştır. Batı yönündeki zemin kat maksûrelerinin sınırına köşkü soğan kubbe ile taçlandırılmış, basit görünümlü minber yerleştirilmiştir. Zemin kattaki bütün tavanlar pasalarla teşkil edilmiş ince uzun dikdörtgenlere taksim edilmiş olup “çubuklu” denilen tiptedir.

Yapının güneydoğu köşesinde dışarı taşan kare bir kaide üzerinde yükselen daire kesitli minare basit bir şerefe ile donatılmış olup kubbe biçiminde küçük bir kâgir külhla son bulmaktadır.

Cami-tevhidhâne, inşa edildiği dönemde Osmanlı mimari ortamında hâlâ varlığı hissedilen, özellikle ufak çapta mescid ve tekkelerde tercih edilen ampir üslûbunun izlerini taşımaktadır. Herhangi bir süsleme öğesinin bulunmadığı hareketsiz cephelerde dikdörtgen açıklıklı kapı ve pencereler

sıralanmaktadır. İç mekânda da kayda değer mimari ayrıntı ve süsleme yoktur. Sade görünümlü mihrabın içinde kordonlarla tutturulmuş kıvrımlı perde ve kandil motifleri göze çarpar. Minber ahşaptan yapılmış olup basık kemerli kapıları ve köşkünü taçlandıran soğan kubbesiyle Abdülaziz dönemi eklektizmini oldukça basit bir düzeyde temsil etmektedir.

Fenâî Ali Efendi'nin ahşap sandukasını barındıran türbe kâgir duvarlı ve kırma çatılı olup yaklaşık 6 x 5 m. boyutlarında, köşeleri 45° pahlanmış, dikdörtgen bir plana sahiptir. Bütün açıklıklar yuvarlak kemerlerle geçilmiştir. Giriş doğu duvarında yer alır. Türbe aslında dördü pahlı köşelerde, biri de batı duvarında girişin karşısında olmak üzere toplam beş adet pencere ile donatılmıştı. Güney ve kuzey duvarlarında da pencerelerle aynı boyutlarda kemerli ikişer niş sıralanmaktaydı. Cephelerinin traverten levhaları ile kaplandığı son onarımda bu nişlerden güneye bakanlar pencereye dönüştürülerek yapının dokusunun yanı sıra özgün planına da müdahale edilmiştir.

Hazîre türbe ile Boybeyi sokağı arasındaki kesimde uzanmaktadır. Türbenin kuzeyinde de tek tük kabirler mevcuttur. Hazîredeki mezarlar arasında Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın eşi Şeminur Hanım ile gelini Vicdan Hanım'ın açık türbe karakterindeki mezarları dikkati çeker. Eklektik zevki yansıtan dökümden mâmul bir şebeke ile kuşatılmış olan her iki mezarda, beyaz mermerden çok ince bir işçilikle yontulmuş olan lahitler ve şâhideler devirlerinin karmaşık üslûbunu en iyi şekilde gözler önüne sermektedir. Girlandlar, "S" ve "C" kıvrımları, çeşitli türde rozetler, kabartma güller, beyzî ve dairevî madalyonlar, kıvrık dallar, yivli pilasterler ve diğer süsleme unsurları barok, ampir ve rokoko üslûplarının ilginç bir karışımını sergilemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü't-cevâmi', II, 220-222; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 229; Âsitâne Tekkeleri, s. 14; Bandırmalızâde, Mecmûa-İ Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 12; Mecmûa-i CeVâmi', II, 70-71, nr. 121, 301; Mehmed Râif,

Mir’ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 131-133; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyat Mecmuası, İstanbul 1330, s. 21; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 28; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 67, 151-152, 340-350; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 24; Hasan Kâmil Yılmaz, Aziz Mahmud Hüdâyî ve Ceuetiyye Tarîkatı, İstanbul 1982, s. 241-242, 275-277; Mustafa Özdamar, Dersaadet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 259; Atilla Çetin, “İstanbul’daki Tekke, Zâviye ve Hankâhlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika”, VD, XIII (1981), s. 589; Hatice Aynur, “Saliha Sultanın Düğün Töreni ve Şenlikleri”, TT, sy. 61 (1989), s. 35, nr. 64.

M. Baha Tanman

FENÂRÎ, Alâeddin

(ö.903/1497 [?])

Osmanlı âlimi, kazasker.

Bursa’da doğdu. Asıl adı Alâeddin Ali olup babasının adı Yûsuf Bâlî’dir. İlk Osmanlı şeyhülislâmı Molla Fenârî’nin torunudur. Küçük yaşta Herat, Semerkant ve Buhara’ya giderek tanınmış hocalardan ders gördü ve bir müddet müderrislik yaptı. Fâtih Sultan Mehmed’in hükümdarlığının ilk yıllarında Bursa’ya döndü. Devrin önde gelen simalarından Molla Gürânî’nin tavsiyesi üzerine önce Bursa Manastır, daha sonra Gazi Murad Han Medresesi müderrisliğine getirildi. Müderrislikteki başarısı üzerine Bursa kadılığına tayin edildi (872/1467). Beş yıl bu görevde kaldıktan sonra kazasker oldu ve 881’de (1476-77) bu görevden ayrıldı. II. Bayezid zamanında Rumeli kazaskerliğine getirildi (894/1489), ardından da Anadolu kazaskeri oldu. Daha sonra bu görevinden ayrılarak tasavvufa yöneldi. Zeyniyye tarikatına giren ve Şeyh Hacı Halîfe’ye intisap eden Fenârî’nin vefat tarihi kesin olarak belli değildir. Taşköprizâde onun 903 (1497) yılı civarında öldüğünü yazar.

Devrinde fıkıh ve fıkıh usulünden başka kelâm, belâgat ve matematik alanlarındaki bilgisiyle de dikkati çeken Alâeddin Fenârî kadılık görevinin yanı sıra ders de okuturdu. İran kültür muhitinde yetişmiş olması sebebiyle çok sayıda Farsça şiir bilir, kendisi de Gammî mahlasıyla şiir yazardı. Kitap telif etmekten çok talebe okutmayı tercih eden Fenârî’nin kaynaklarda Arap gramerine dair el-Kâfiye ile matematiğe dair et-Tecnîs adlı esere şerh yazdığı kaydedilmektedir. Onun Bursa kadılığı ve kazaskerlikleri sırasında tasdik ettiği bazı vakfiyeler günümüze ulaşmıştır. Bunlar 874 (1470) tarihli Emîr Sultan vakfiyesi, 878 (1473) tarihli Mahmud Paşa vakfiyesi, 889 (1484) tarihli Molla Gürânî vakfiyesi, 891 (1486) tarihli Saka Şems vakfiyesi olup her birinde Mevlânâ Ali b. Yûsuf el-Fenârî imzası yer almaktadır. Bu vakfiyelerin ilkinde Bursa kadısı, ikincisinde henüz Anadolu ve Rumeli olarak ikiye ayrılmadığı için kazasker olarak zikredilmiş, üçüncü ve dördüncü vakfiyelerde ise herhangi bir sıfatla anılmamıştır. Onun Fenârî

Alîsi olarak da tanındığına dair bazı kaynaklarda (Hoca Sâdeddin, II, 515) yer alan bilgiler doğru değildir (Repp. s. 22-25). Cizye muhasebesiyle ilgili 895 (1490) tarihli bir hüccette adına rastlanan Rumeli Kazaskeri Alâeddin'in de Alâeddin Fenârî olduğu tahmin edilebilir.

Oğullarından Muhyiddin Mehmed Şah Rumeli kazaskerliğine kadar yükselmiş, Muhyiddin Çelebi ise şeyhülislâm olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 42, 103; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 181-185, 210-211, 241-242; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 199-204; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 515; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 278-279; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 18-19; Leknevî, el-Fevâʾidü'-behiyye, s. 139-140; Sicilli Osmânî, III, 487-488; Osmanlı Müellifleri, I, 354-355; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 264; Ziriklî, el-Aʿlam (Fethullah), V, 34; R. C. Repp, The Müfti of İstanbul, Oxford 1986, s. 21-25, 172, 263-265; Ömer L. Barkan, "894 Yılı Cizyesinin Tahsilâtına Âit Muhasebe Bilançoları", TTK Belgeler, l/l (1964), s. 55; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3437; J. R Walsh, "Fenārīzāde", El2, (İng.), II, 879.

Hamdi Döndüren

FENÂRÎ, Hasan Çelebi

(bk. HASAN ÇELEBİ, Fenârî).

FENÂRÎ, Molla

(bk. MOLLA FENÂRÎ).

FENÂRÎ ÎSÂ CAMİİ

İstanbul’da XV. yüzyıl sonlarında camiye çevrilen eski bir Bizans kilisesi.

Fatih ile Çapa semtleri arasındaki Yenibahçe vadisinde Vatan caddesi kenarında bulunmaktadır. Geç Roma çağına ait bir mezarlık arazisi üzerinde, İmparator VI. Leon döneminde donanma kumandanı Konstantinos Lips tarafından kurulan manastırın kilisesi olarak inşa edilmiştir. Manastır Moni tu Libos olarak adlandırılmış ve imparatorun da katıldığı açılış töreni 907 Haziranında yapılmıştır. XIX. yüzyılda İstanbul’un Bizans dönemi eski eserleri üzerinde çalışma yapanlar, bu manastırın Fâtih Camii yerinde olan On iki Havâri (Hagioi Apostoloi) Kilisesi’ne yakın olduğunu göz önünde tutarak, Fâtih Külliyesi’nin dârüşşifâsının sonraları Demirciler Mescidi olarak adlandırılan mescidinin Libos (Lips) Manastırı kiliselerinin kalıntısı olduğunu sanmışlardır. Türk araştırmacıları tarafından da benimsenen bu görüşün doğru olmadığı ve Libos Manastırı ile kilisesinin Fenârî Îsâ Camii ile aynı yapı olduğu anlaşılmıştır. Kilise Hz. Meryem’e (Theotokos) sunulmuştu. Binanın dışındaki

bir silme üzerinde bulunan kitâbede bu dinî yapının “lekesiz” Meryem’e (panakrantos) ithaf edildiği okunduğundan bu defa yine yanlış teşhis yapılarak bazı Bizans kaynaklarında adı geçen Panakrantos kilise ve manastırının burası olduğu sanılmış, fakat bu kelimenin sadece sıfat olarak kullanıldığı ve gerçek Panakrantos Kilisesi’nin Ahırkapı çevresinde bulunduğu ispatlanmıştır. Sonuç olarak Libos Manastırı Kilisesi’nin Fenârî Îsâ Camii’ne çevrildiği kesinlik kazanmıştır.

Manastırın uzun tarihî geçmişi hakkında bilgi yoktur. Bu dönemde kilise, bugün görülen binanın kuzeyinde bulunan kısmından ibaretti. IV. Haçlı Seferi’ne katılan Latinler’in İstanbul’u işgal etmelerinin arkasından şehrin VIII. Mikhail Palaiologos tarafından geri alınıp Bizans İmparatorluğu ihya edildiğinde manastırın yeniden önem kazandığı görülür. VIII. Mikhail’in ölümünden (1282) sonra eşi İmparatoriçe Theodora, önceki kilisenin güney tarafına bitişik olarak Ioannes Prodromos’un adına ikinci bir kilise

yaptırarak manastırı da ihya ettirmiştir. Kilise Palaiologos sülâlesinin mezarları için tasarlanmıştı. İmparatoriçenin annesiyle 1295'te ölen kızı Evdokia'dan başka 4 Mart 1303'te bizzat Theodora, arkasından oğlu Konstantinos 5 Mayıs 1306'da buraya gömülmüşler, III. Andronikos'un 16 Ağustos 1324'te ölen eşi Irene ve İmparator II. Andronikos da 13 Şubat 1332'de Libos Manastırı Kilisesi'ne defnedilmişlerdir. 1417 yazında ise VIII. Ioannes Palaiologos'un eşi Rus asıllı Anna da buraya gömülmüştür. Kilisenin batı ve güney tarafını "L" biçiminde saran bir ek bina XIV. yüzyılda inşa edilmiş, böylece bina bir defa daha büyütülmüştür. Son Bizans döneminde şehrin önemli dinî merkezlerinden olan manastır, Hz. Meryem'in doğum günü yortusunda bütün saray erkânının toplandığı bir mâbed olmuştur. İmparatoriçe Theodora'nın manastır idaresi için bir çeşit vakfiye olarak hazırlattığı yönetmelik (typikon) eksik halde olmakla beraber günümüze kadar gelmiştir. Bu belgeden, rahibelerin yaşadıkları manastırın kadrosu hakkında etraflı bilgi edinilmektedir. Makedonya, Silivri, İzmir, İzmit ve Üsküdar dolaylarında arazileri bulunan manastırda bir de on beş yataklı küçük bir hastahane vardı. Libos Manastırı ve Kilisesi şehrin fethine kadar kullanılmıştır.

Hıristiyanların bu dinî tesisi ne zaman boşalttıkları kesin olarak belli değilse de II. Bayezid döneminde şehirdeki terkedilmiş Bizans kiliselerinin "şenlendirilmesi" sırasında burasının Fenârizâdeler'den Kazasker Alâeddin Ali Efendi tarafından XV. yüzyıl sonlarında mescide çevrildiği bilinmektedir. Bu sırada manastır da zaviyeye dönüştürülmüştür. Ramazan 927 (Ağustos 1521) tarihli vakfiyesinde yıllık gelirinin 30.000 akçe olduğu gösterilir. Bu kayıtta ayrıca manastır odalarının bir kısmının harap durumda olduğu da belirtilmiştir. Evvelce, caminin bulunduğu Yenibahçe vadisindeki bu yer Halıcılar Köşkü olarak tanınıyordu ve buradan eskiden Lykos, Türk döneminde ise Bayrampaşa deresi denilen akarsu geçiyordu. İstanbul'un beşte birini yok eden 1633 yangınında mescid yanmış ve herhalde mimari bakımdan da zarar görmüş olmalı ki burası Sadrazam Bayram Paşa tarafından felâketi takip eden yıllarda önemli ölçüde tamir ettirilip minber de koydurularak camiye çevrilmiştir. Manastır hücrelerinden kalanlarla caminin bir kanadı ise XVII. yüzyıl sonlarında tekke olmuştur. Hadîkatü'-cevâmi'den öğrenildiğine göre, mescidin imamı olan Şeyh Îsâ el-Mahvî manastır hücrelerini Halvetî Zâviyesi yapmıştı. Dolayısıyla mâbedin adı da Fenârî Îsâ şeklini almıştır. Şeyh Îsâ Efendi seksen yaşlarında hacca giderken

Şam'da 1127'de (1715) vefat ettiğine göre zâviyenin Halvetî Tekkesi'ne dönüştürülmesi XVII. yüzyılın sonlarında olmuştur. 1196 Ramazanında (Ağustos 1782) Cibali'den başlayarak Marmara kıyısına kadar uzanan yangında yakınındaki Yeniçeri Kışlası (Yeni Odalar) yandığına göre Fenârî Îsâ Camii'nin de kurtulmuş olabileceğine ihtimal verilemez.

Hadîkatü'l-cevâmi'in bir yazma nüshasına eklenen nottan, uzun süre harap kalan mescidin 1247'de (1831-32) Mihrişah Vâlide Sultan Vakfı mülhakatından olduğu için padişah iradesiyle tamir ve ihya edildiği öğrenilmektedir.

İyi ve bakımlı durumda I. Dünya Savaşı yıllarına kadar gelen Fenârî Îsâ Camii 1918'deki büyük Fatih yangınında bir defa daha yanmış, memleketin içinde bulunduğu sıkıntılı yıllarda tamir edilemediğinden kırk yıl harabe halinde kalmıştır. Bu yıllarda içinde çok çirkin şeyler yapılmış, bir ara atların kaçak olarak kesildiği mezbaha olmuş, sonunda teneke evlerden oluşan küçük bir mahalle caminin içine yerleşmiştir. Nihayet 1960'ta yapılan ciddi bir restorasyon sonunda Fenârî Îsâ Camii ihya edilerek tekrar ibadete açılmıştır. Fakat bu arada, 1636'da yapılan, motifleri üç renkli malakârî süslemelere sahip mihraptan kalan parçalar bütünüyle yok edilmiştir. 1942'de yıktırılan tuğla minaresi de 1970'li yıllarda yeniden yaptırılmıştır.

Fenârî Îsâ Camii, ayrı dönemlere ait birbirine bitişik üç bölümden oluşur. En kuzeydeki en eski yapı, bir holü (narteks) takip eden esas mekânı dört sütunlu "kapalı Yunan haçı" biçimindedir. 1633 yangınından sonra yapılan tamirde bu sütunlar herhalde çatladığından kaldırılıp binanın üst yapısını destekleyen kesme taştan ana eksene paralel iki büyük kemer inşa edilmiştir. 1918 yangınının ardından bu sütunların kaideleri meydana çıkmıştır. Dışarı taşkın esas apsisin iki yanında, yonca yaprağı biçiminde küçük mekânlar halinde bir çift "pasto-forion" hücresi bulunur. Evvelce holün güney tarafında olan ahşap bir merdivenden kubbenin dışına çıkılıyordu.

Burada hiçbir Bizans kilisesinde rastlanmayan bir özellik olarak kubbenin dört tarafında dört küçük şapel vardır. 1929'da yapılan arkeolojik incelemede bunlardan birinde kilise terkedilirken bırakılmış Aya Evdokia

ikonası bulunmuş ve Arkeoloji Müzesi'nde muhafaza altına alınmıştır. Gerek kuzey gerekse güney kiliselerinin kubbeleri eski ölçüleri üzerine, kasnaklarındaki pencerelerin biçimlerinden anlaşıldığına göre 1831-1832'deki onarımda yapılmıştır. Yapının kuzeye bakan duvarı da 1960'ta bütünüyle yenilenmiştir. Kuzey kilisesinin apsis çıkıntılarının üstünde dolaşan mermer silmede kilisenin Hz. Meryem'e sunulduğunu bildiren Grekçe kitâbe yer almaktadır. Bu bölümde mermer üzerine taş işçiliği bakımından itinalı surette yapılmış mimari organlar (başlık, silme, kubbe eteği silmesi) vardır. Yangınlarda büyük kısmı parçalanan bu bezemede çift başlı kartal kabartmaları dikkati çeker.

XVIII. yüzyıl sonlarında öncekine bitişik olarak inşa edilen güney kilisesinde yine bir dış holü takip eden ana mekân, örneklerine ancak son Bizans döneminde rastlanan "dehlizli tip" denilen sisteme göre yapılmıştır. Kare bir kitle halinde yükselen orta mekânın üstünü, kuzey kilisesindeki gibi 1831-1832'deki kasnak biçimi değiştirilmiş kubbe örter. Burada da orta mekânı "U" biçiminde saran dehlizlerden ayıran sütunlar kaldırılarak iki büyük tuğla kemerle üst yapı desteklenmiştir. Güney kilisesinin dış doğu cephesi, XIII-XV. yüzyıllar Bizans sanatında çok sevilen tuğla bezemelerle süslenmiştir. Bu bölümün bir duvarında pek az mozaik kalıntısı da bulunmuştur.

Her iki binayı batı ve güneyden "L" biçiminde saran ve XIV. yüzyıl içinde eklenen koridorlar (parekklesion) mimari bakımdan fazla bir özelliğe sahip değildir. İki binanın döşemeleri altına yerleştirilen lahitler gibi bunun da bir kısmında mezarlar vardı. Toplam sayıları yirmi iki olan bu mermer lahitler binanın sahipsiz kaldığı 1930-1960 yılları arasında parçalanmıştır. Bir söylentiye göre binanın altında bir de mahzen bulunmaktadır.

Eski fotoğraflardan anlaşıldığına göre caminin etrafında bir avlu duvarı olmadığı gibi bir şadırvanı da yoktu. Etrafında eskiden bir hazîre bulunduğunu belli edecek bir ize de rastlanmamıştır. Halkın Molla Fenârî veya Kilise Camii olarak adlandırdığı Fenârî Îsâ Camii'nin, Türk dönemine ait minberini, yazılarını ve gerçekten çok değerli olan malakârî mihrabını kaybetmiş olmakla beraber yeniden ibadete açılmış olması sevindirici bir durumdur.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 220, nr. 1289; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi’, I, 157; a.mlf., a.e.; Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 215-216; [Patrik Konstantios], Constantiniade ou Description de Constantinople ancienne et moderne (trc. M. R.), İstanbul 1856, s. 106-107; A. G. Paspatis, Byzantinai Meletai, İstanbul 1877, s. 322-325; Pulgher, Eglises byzantines de Constantinople, Vienne 1878, s. 26; Mordtmann, Esquisse topographique de Constantinople, Lille 1894, s. 71-72; J. P. Richter, Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte, Wien 1897, s. 229; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909, s. 34; A. van Milingen, Byzantine Churches of Constantinople, London 1912, s. 122-137; J. Ebersolt - A. Thiers, Les églises de Constantinople, Paris 1913, s. 211-223; H. Delehaye, Deux typica byzantins de l’époque des Paléologues, Bruxelles 1921, s. 106-136; J. Ebersolt, Monuments d’architecture byzantine, Paris 1934, s. 166-167; A. M. Schneider, Byzanz, Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt, Berlin 1936, s. 61-62; Grabar, Sculptures, s. 100-122; Semavi Eyice, İstanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 80-81, nr. 116; a.mlf., Son Devir Bizans Mimarisi, İstanbul 1980, s. 15-21, 67-69; a.mlf., “Les églises byzantines d’Istanbul”, Corsisull’cultura bizantine e ravennati, XII, Ravenna 1965, s. 269-272, 306-308; a.mlf., “Über die byzantinischen Krankenhäuser”, Historia Hospitalium-Zeitschrift der Deutschen Gesetlschaft für Krankenhaus-Geschichte, XV. Düsseldorf 1983-84, s. 148-151 (Türkçesi, “Bizans Hastanelerine Dair”, Taç, I, İstanbul 1986, s. 5-15); R. Janin, Eglises et monastères, Paris 1955, s. 307-310; T. F. Mathews, The Byzantine Churches of Istanbul, Pennsylvania 1976, s. 322-345; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 126-131; Fâtih Camileri ve Diğer Târihî Eserleri (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 172-173; N. Brunov, “Ein Denkmal der Hofbaukunst von Konstantinopel”, Belvedere, LI-LII, Wien 1926, s. 217-236; a.mlf., “L’eglisé à croix inscrite a cinq nefs dans l’architecture byzantine: la Fénari-Issa”, Echos d’Orient, XXVI, Paris 1927, s. 257-286; a.mlf. - M. Alpatov, “Rappor ts sur un voyage à Constantinople -Architecture byzantine”, Revue des Etudes Grecques, XXXIX, Paris 1926, s. 1-30; M.

Schede, “Archäologische Funde-Konstantinopel”, Archäologischer Anzeiger, Berlin 1929, s. 325-368; Th. Macridy v.dğr., “The Monastery of Lips, Fenari Isa Camii at Istanbul”, Dumbarton Oaks Papers, XVIII, Washington 1964, s. 253-315.

Semavi Eyice

FENÂRÎZÂDE MUHYİDDİN ÇELEBİ

(ö.954/1548)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İlk Osmanlı şeyhülislâmı Molla Fenârî'nin oğlu Yûsuf Bâlî'nin torunu, Rumeli Kazaskeri Alâeddin Ali Fenârî'nin oğlu olup Bursa'da doğdu. Doğum tarihi hakkında kesin bilgi olmamakla birlikte Sehî Bey onun Mehmed Şah Çelebi'nin küçük kardeşi olduğunu belirtir. Buna göre 883 (1478-79) yılından sonra doğmuştur. Önce babasından, daha sonra Hatibzâde Muhyiddin ve Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'den ders okudu. Hatib-âde'den mülâzemet aldı (901/1495-96). Fenârîzâde ailesine tanınan imtiyazdan faydalanarak önce İstanbul'da yeni tamamlanmış olan Atik Ali Paşa Medresesi'ne müderris tayin edildi (902/1496-97). Ardından Bursa'da Sultan, 919'da da (1513) Sahn-i Semân Medresesi'ne müderris oldu.

Kadılık mesleğine geçerek 925'te (1519) Edirne, 926'da (1520) İstanbul kadılığına getirildi. 929'da (1523)

Anadolu 930'da (1524) Rumeli kazaskeri oldu. On beş yıl kadar süren Rumeli kazaskerliği sırasında dönemin bazı önemli olaylarına karıştı. Vezîriâzam Pîrî Mehmed Paşa aleyhine, vezîriâzam olmak isteyen Hain Ahmed Paşa'nın tertibiyle, Mısır'dan vaktiyle sürülenlerden rüşvet alıp gitmelerine izin verdiği yolunda yapılan şikâyetleri teftişle görevlendirildi. Kaynakların belirttiğine göre Hain Ahmed Paşa taraftarı olan Muhyiddin Çelebi bu soruşturmada adaletsiz davranmış ve teftişi Pîrî Mehmed Paşa'nın aleyhine sonuçlandırmıştı. Pîrî Mehmed Paşa'nın hizmetinde bulunmuş olan Celâlzâde Mustafa Çelebi bu olay dolayısıyla, Muhyiddin Çelebi'nin zulüm ehline tâbi olarak "nakd-i adli zâyi ettiğini" yazar. Ancak bu iktidar mücadelesinde Hain Ahmed Paşa'nın uzaklaştırılıp vezîriâzamlık makamına Makbul İbrâhim Paşa'nın tayinini desteklediği anlaşılan Muhyiddin Çelebi, daha sonra Molla Kābız olayındaki yetersizliği

sebebiyle İbrâhim Paşa’nın ve padişahın gazabına uğradıysa da görevini sürdürdü. Fakat Molla Kābız’ın iddialarını Anadolu kazaskeri Kādirî Çelebi ile birlikte şer’î olarak reddetme hususunda yetersiz kalmaları Muhyiddin Çelebi’nin prestijini çok sarstı. Devrin kaynaklarında her iki kazaskeri şer’î meselelerdeki bilgisizliklerinden dolayı suçlayıcı ifadeler yer alır. Celâlzâde, onun hasep nesep yoluyla ve bazı kimselere dayanarak bu makama geldiği suçlamasında bile bulunur (Tabakātü’l-memâlik, vr. 173a).

Muhyiddin Çelebi İbrâhim Paşa’nın katlinden sonra yerine geçen Ayas Paşa ile anlaşmazlığa düştü. Ayas Paşa Körfez seferi sonrası Serez’de iken onu günlük 150 akçe ile emekliye ayırdı (12 Ekim 1537). Daha sonra hacca giden Muhyiddin Çelebi’nin hac dönüşü emekti maaşı 200 akçeye yükseltildi. Bu arada Vezîriâzam Ayas Paşa’nın vefatı ile (1539) yeniden nüfuzunu arttırmaya başladı. 949’da (1543) Abdülkādir Hamîdî Çelebi’nin yerine şeyhülislâm oldu. İki yıl on ay bu makamda kaldıktan sonra yaşlılığı sebebiyle ve kendi arzusuyla görevinden ayrıldı. 26 Zilkade 954’te (7 Ocak 1548) vefat etti ve Eyüpsultan’da Küçük Emîr Efendi’nin yanına defnedildi.

Muhyiddin Çelebi’nin şiirlerinde Muhyî mahlasını kullandığı divanı ile (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 772). Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi’nin mest üzerine mesh konusunda ulemânın bilinen görüşlerine aykırı olarak verdiği fetvaya karşı Kanûnî Sultan Süleyman’ın isteği üzerine kaleme aldığı Risâle fî cevâzi’l-mesh ʿale’l-ḫuffeyn adlı eseri (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3710/10-11; Âşir Efendi, nr. 459/31; Kasîdecizâde, nr. 710/13-14) dışında muhtelif kitaplara şerh ve hâşiyeler yazdığı kaynaklarda belirtilmektedir. Ancak gerek bu kütüphanelerde gerekse kütüphane kataloglarında bazı yazmaların üstünde müellif olarak aynı aileden başka âlimlerin adı geçtiğinden bu konuda kesin bir hükme varabilmek için esaslı bir çalışmaya ihtiyaç vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire, s. 29-30; Celâlzâde, Tabakātü’l-memâlik, vr. 110a, 173a, 201a; Âşık Çelebi, Mesâirü’ş-şuarâ, vr. 119a.b; Mahmûd el-Kefevî,

Ketâ᾿ibü'l-a῾lâmi'l-aḥyâr min fuḳahâ᾿i meẕhebi'n-Nu῾mân el-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 394a-b; Latîfî, Tezkire, s. 307; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 200, 387-389; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 89; Devhatü'l-meşâyih, s. 23; Leknevî, el-Fevâ᾿idü'l-behiyye, s. 183; İlmiyye Salnâmesi, s. 367-375; Danişmend, Kronoloji, II, 95-96, 432-433; R. C. Repp. The Müfti of Istanbul, Oxford 1986, s. 263-272; J. R. Walsh, "Fenārī-zāde", El2 (İng.), II, 879.

Mehmet İpşirli

FENÂRÎZÂDE MUHYİDDİN MEHMED ŞAH

(ö.929/1523)

Osmanlı âlimi, kazasker.

883 (1478) yılı civarında doğdu. İlk Osmanlı şeyhülislâmı Molla Fenârî'nin oğlu Yûsuf Bâlî'nin torunu, Rumeli Kazaskeri Alâeddin Ali Fenârî'nin oğlu, Şeyhülislâm Muhyiddin Çelebi'nin kardeşidir. Devrin kaynaklarında daha ziyade Şah Çelebi, Mehmed Şah Çelebi adlarıyla anılır. Fenârî ailesine tanınan imtiyaz sebebiyle henüz tahsile başlamadan kendisine 30 akçelik bir görev tahsis edildi. Önce babasından, daha sonra Hatibzâde Muhyiddin Efendi ve Muarrifzâde'den ders görerek kısa sürede akranı arasında ön plana çıktı. Bu arada II. Bayezid kendisini 50 akçe ile Bursa Manastır Medresesi'ne tayin etmişti. Daha sonra Semâniye medreselerinden birine geçen Mehmed Şah, Yavuz Sultan Selim zamanında önce Bursa, ardından İstanbul kadısı oldu. 923'te (1517), merkezi Diyarbekir olan ve Suriye ile Mısır'ın fethinden sonra üçüncü kazaskerlik makamı

olarak kurulup Dîvân-ı Hümâyun teşkilâtı içine alınan Arap ve Acem kazaskerliğine (Bilâd-i Arab kazaskerliği) getirildi. 924'te (1518) Edirne kadısı, bir yıl sonra Kemalpaşazâde'nin yerine Anadolu, aynı yıl Zeyrekzâde yerine Rumeli kazaskeri oldu ve bu sonuncu görevinde henüz kırk altı yaşında iken vefat etti. Bursa'da atalarının gömülü olduğu mezarlığa defnedildi.

Dönemin kaynaklarında ilmî kudretinden övgüyle bahsedilen ve genç yaşta vefatı büyük bir kayıp olarak nitelendirilen Mehmed Şah'ın, Ayasofya'nın mevcut bütün vakıflarının ayrıntılı sayımını ihtiva eden ve topografik bir eser özelliğini de taşıyan Ayasofya Vakıfları Tahrir Defteri'ni düzenlediği bilinmektedir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr, 0. 64). Kendisinin çeşitli ilimlere dair kitaplara şerh ve hâşiyeler yazdığı kaynaklarda belirtilmiş, hatta bunları bir araya getirerek Atik Ali Paşa'ya

sunduğu ifade edilmişse de kütüphane kayıtlarında bu çalışmaların Fenârî ailesinin hangi ferdine ait olduğu tam olarak tesbit edilememektedir. Ayrıca Mecdî onun iyi bir şair olduğunu söyleyerek şiirlerinden örnekler verir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 382-383; Mecdî, Şekāik Tercümesi, I, 386-387; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 58-59; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 893; II, 1248, 1717, 1892, 2022; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 183; Sicilli Osmânî, IV, 34; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 72-73; R. C. Repp, The Müfti of Istanbul, Oxford 1986, s. 263-264, 267-268; J. R. Walsh, "Fenārī-zāde", El2 (İng.), II, 879.

Mehmet İpşirli

FENER

İstanbul’da Haliç’in güney sahilinde tarihî bir semt.

Günümüzde Fatih ilçesi sınırları içinde yer almakta olup Abdi Subaşı, Tahta Minare, Tevkiî Câfer mahallelerini kapsamaktadır. Kuzeyinde Balat, batısında ve güneybatısında Fatih, güneyinde Ayakapı semtleri bulunmaktadır. Bizans devrinde Petrion mahallesinin tamamını kaplayan Fanarion semtine Haliç surları yönünden, A. Van Millingen’in 1351 tarihli bir belgeye dayanarak Fanari adını taşıdığını kaydettiği bir kapıdan girilmekteydi, Osmanlı devrinde Fener Kapısı olarak anılan bu kapıya bazı XVI. yüzyıl haritalarında Porta Fari ve Porta del Faro denilmesi, bu bölgede Haliç kıyılarının önemli bir deniz fenerinin bulunduğuna işaret etmektedir. Celâl Esat Arseven, Haliç fenerinin Fener Kapısının bulunduğu çıkıntıya rastgeldiğini belirtmektedir (Eski İstanbul, s. 104). Burada bugün Bulgar Kilisesi diye bilinen Stefan (Sveti) Kilisesi bulunmaktadır.

Günümüze ulaşmayan Haliç surları bu bölgede iki sıra halinde idi. Osmanlı döneminde ilk sıra ile deniz arasında birçok ticarethane, iskele, depo vb. yapılar bulunmaktaydı. Bizans başşehrinin Osmanlılar tarafından fethinin ardından Akdeniz adalarına, Mora’ya, İtalya’ya ve diğer Akdeniz ülkelerine göç eden Bizans’ın soylu ve varlıklı ailelerinden bazıları, XV. yüzyıl sonlarında İstanbul’un vaad ettiği güvenlik ortamına tekrar dönmüş ve Fener’de yerleşmişlerdi. Ancak Fener semti asıl ayırt edici karakterini, XVI. yüzyıl sonunda Ortodoks kilisesi patriklik makamının (o sırada Eflak kapı kâhyalığına ait olduğu için Eflak Konağı adı ile bilinen) bir konağın kilisesine yerleştirilmesiyle kazanmıştır. Daha sonraları patrikhane ve patrikhâne kilisesi aynı semtte birkaç defa yer değiştirmiş olmakla birlikte Fener’de, semtin bugüne kadar Ortodoks kilisesinin ruhanî liderinin makamı ile birlikte anılmasına yol açacak bir süreklilik sağlanmıştır.

Fener’de İstanbul Ortodoks Rum cemaatinin bu dinî sürekliliğinin yanı sıra bir de sivil sürekliliğinden söz edilebilir. XVII. yüzyılda yaşayan Eremya Çelebi Kömürçiyan, Fener Kapısı’nın iç ve dış taraflarında Rumlar’ın oturduğunu söylemektedir. XVIII. yüzyılda ise sarraf Hovennesyan, Fener

Kapısı'nın iç tarafında 1797 yılında yeniden yapılmış geniş bir bina olan Rum patrikhânesi, Hagios Georgios patrikhâne kilisesi etrafında da metropolitlerin evleri olduğunu kaydetmektedir. Gemicilik ve balıkçılık yapan, küçük ticaret, sanat ve zenaatla uğraşan, Pera'da ve Boğaziçi'nde taverna ve meyhane işleten Egeli ve İstanbullu Rum eşrafın yanı sıra patriğin yanında faaliyette bulunan birçok yarı dinî, yarı bürokrat makam ve memuriyetlere sahip olan, aynı şekilde gemicilik, ticaret, bankerlik ve sarraflık yapan Rum aristokrat aileleri de patrikhanenin etrafında Cibali'den Balat'a kadar uzanan mahallelere yerleşmiş, sahilde gösterişli konaklar ve yalılar inşa ettirmişlerdi. Sık sık renkli yortu kutlamalarına ve ağır başlı dinî törenlere sahne olan Fener çok sayıda meyhâneleriyle de her zaman canlı bir semt olagelmiştir.

Oldukça sık yangın geçirmiş olan Fener'de her yangından sonra yeniden yapılaşma sürecinde mahalleler kurulurken gerçekleştirilen ön planlamalarla, dik açılarla birbirini kesen bir sokak örgüsü ve surların arkasında şehrin en düzenli mahalle dokularından biri oluşmuştur. Sahilde Rum asilzadelerine ait Fener evlerinin günümüze kadar gelebilmiş olan son örnekleri, bu arada Venedik balyosunun evi olarak bilinen yapı, 1985 yılındaki Haliç kıyı şeridini yeniden düzenleme çalışmaları sırasında ortadan kaldırılmıştır. Osmanlı sivil mimarisinin özgün örneklerinden olan bu binalar, İstanbul'un diğer semtlerinde gelişen ahşap mimariye tam bir tezat oluşturan taş yapılardı. Kalın duvarlar, iri demir parmaklıklar ardında küçük pencereler, tersine çevrilmiş merdiveni andıran konsollar üzerinde taşınan cumbalar, kemerli kapılar Fener evlerini karakterize eden mimari unsurlardır. Bu evler iki veya üç katlıydı ve her kat birbiri

üzerine cumbalarla sokağa taşıyordu. Genellikle her iki kat arasında ya kenger yapraklarıyla süslü ya da tuğlaların birbiri üstüne çapraz oturtulmasından oluşan testere dişli silmeler vardı. Aynı biçimde çatı da evin duvarından dışarıya taşkın bulunan ve tuğlaların çapraz olarak birbiri üzerine bindirilmesinden oluşan kirpi saçaklar üzerine oturuyordu. Fener evlerinin cephe duvarları, her iki sıra taş arasında birkaç sıra ince tuğla tabakasıyla ayrılmış ve araları kabartma olarak harçla derzlenmişti. Pencereler ya dikdörtgen veya üst tarafları yarım daire biçiminde idi. Evlerin iç düzeni ve bezemeleri ise ahşap İstanbul evlerinden farklı değildi. Bu evler hakkında en fazla bilgi ve resim, yöreyi XX. yüzyıl başında

inceleyen ve belgeleyen General L de Beylié ve C. Gurlitt'in yayınlarında mevcuttur.

Fanariot, Fanaraki denilen Fenerli aileler, çocuklarını zamanın en ünlü ilim merkezlerine sahip İtalya'ya eğitime gönderiyorlardı. Türkçe ve Arapça'nın yanı sıra birçok Avrupa dilini konuşabilen, milletlerarası politik ortamı takip eden, iş hayatında da başarılı olan bu "Fenerli beyler" İstanbul'a döndüklerinde Osmanlı Devleti'nin yabancı devletlerle ilişkilerini yürütmek üzere bazı memuriyetlerle, özellikle Dîvân-ı Hümâyun ve Donanmayı Hümâyun tercümanlığı ile görevlendiriliyorlardı. Giderek itimat telkin ettikleri için başka önemli görevler üstlendikleri de olmuştur.

III. Ahmed zamanında Osmanlı Devleti'ne tâbi Boğdan voyvodası Dimitri Kantemir Prut Savaşı'nda Rus tarafına geçince yerine 1711'de Nikola Mavrokordato adlı bir Fenerli tayin edildi. Eflak'ın yönetimi de Stefan Cantacuzino'dan sonra 1716'da yine Nikola Mavrokordato'ya verilmişti. Mavrokordatolar gibi Eflak ve Boğdan beyi (hospodar) olarak Osmanlı Devleti'ne hizmet eden Fenerli aileler arasında Gikalar, Kalimahiler, Garagealar, Sutzular, İpsilantiler, Moruziler, Ralliler, Hangerliler, Rosettiler sayılmaktadır. Bu aileler XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti'ne tâbi Eflak ve Boğdan'ı idare etmişlerdir. Fakat siyasî faaliyetleri yalnızca bu iki memleketle sınırlı kalmamış, Tanzimat'a kadar başşehir politikasında, özellikle Avusturya ve Rus savaşları sırasında etkin olmuşlardır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Fener'in varlıklı ve soylu aileleri Fener'i terkedip Boğaziçi'nde Rumeli yakasında Kuruçeşme, Arnavutköy, Yeniköy ve Tarabya kıyılarında yaptırdıkları yalılara taşındılar. Aynı zamanda XIX. yüzyılda Balkanlar'da etkili olan bağımsızlık akımı, birçok Fenerli beyin Osmanlı Devleti çıkarlarına aykırı girişimde bulunarak İstanbul'dan uzaklaşmasına sebep olduğundan bu süreç içinde Fener semti de bir anlamda bu soylular tarafından terkedildi. Ancak 1940'lı yıllara kadar Fener çoğunlukla Rumlar'ın yaşadığı bir semt olmaya devam etti. Asıl sakinlerinin İstanbul'un başka semtlerine ve Yunanistan'a göç etmesi, yerlerine Anadolu'nun çeşitli yörelerinden İstanbul'a gelip civardaki fabrika, küçük imalâthane, atölye ve benzeri iş yerlerinde çalışanların yerleşmesi sonucu ve bunun ardından 1985 yıkımı dolayısıyla Fener'in tarihî dokusu ve atmosferi tamamıyla ortadan kalkmıştır.

Fener'deki bugün ayakta olan önemli mimari eserler arasında Bulgar Ortodoks Sveti Stefan Kilisesi, bir avlu etrafında kilise, misafirhane ve kütüphane binalarından oluşan Tûrısînâ Külliyesi (Ioannes Prodromos Kilisesi). Vlah Saray Kilisesi, Panaiya Muhliotissa Kilisesi, Maraşlı Rum Okulu, Yoakimyon Rum Kız Lisesi ve Kırmızı Mektep veya Mektebi Kebîr diye anılan Rum Erkek Lisesi özellikle dikkati çekmektedir. Bölgede bulunan Fener Kapısı Mescidi'nin fetihten hemen sonra Fâtih Sultan Mehmed döneminde inşa edildiği sanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

G. L. de Beylié, L'habitation byzantine-Supp-lé'ment: Les anciennes maisons de Constantinople, Paris 1903, tür.yer.; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1908-12, tür.yer.; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1956, s. 11, 36, 48, 68, 118-119; Feridun Dirimtekin, Fetihten Önce Haliç Surları, İstanbul 1956, s. 35-43; Ayda Arel, Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci, İstanbul 1975; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 33, 102, 309; M-D. Sturdza, Dictionnaire historique et généalogique des grandes familles de Gréce, d'Albanie et de Constantinople, Paris 1983, tür.yer.; Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi; XVII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1988, s. 18-19, 168-169; Celâl Esad Arseven, Eski İstanbul (haz. Dilek Yelkenci), İstanbul 1989, s. 66, 104, 190-192; Aurel Decei, "Fenerliler", İA, IV, 547-550; J. H. Mordtmann, "Fener", El2 (İng.), II, 879-880; R. Ekrem Koçu, "Fener Nahiyesi", İst. A, X, 5640-5641.

Tülay Artan

FENER RUM ORTODOKS PATRİKHÂNESİ

İstanbul'da ve diğer bazı bölgelerdeki Ortodokslar'ın ruhanî merkezi.

Hıristiyanlık, Hz. Îsâ'nın tebliğiyle Filistin'de ortaya çıkmış olmasına rağmen daha çok Filistin dışındaki Roma İmparatorluğu topraklarında ve Grek kültür muhitinde yayılıp gelişmiştir. Başlangıçtan itibaren üç asır boyunca Roma baskısı altında yaşayan hıristiyanlar, İmparator I. Konstantinos'un devleti ayakta tutmak için dinden faydalanmak amacıyla "Milano fermanı" denilen izinnâmeyi imzalaması üzerine (313) hürriyetlerine kavuştular. I. İznik Konsili'nden (325) sonra kilise Roma İmparatorluğu'nun idarî taksimatını esas alarak teşkilâtlandı. Buna göre eyaletlerin (dioceses) anakentinde (metropolis) daha sonra "patrik" diye adlandırılan başpiskoposlar, vilâyetlerin merkezinde de piskoposlar bulunuyordu. O dönemde toprakların tamamı Roma, İskenderiye, Antakya, Kayseri, Efes ve Herakleia olmak üzere altı büyük başpiskoposluğa ayrılmıştı. Konstantinos, Herakleia metropolitliğine bağlı küçük Byzantion piskoposluğunu iki misli büyüyecek şekilde imar ederek Konstantinopolis (Yeni Roma, İstanbul) adıyla imparatorluğun yeni başşehri yaptı (11 Mayıs 330); ayrıca burayı başpiskoposluğa yükselterek Hıristiyanlığın merkezi haline getirdi. 380'de Hıristiyanlık

bütün imparatorluğun resmî dini olduktan sonra bu yeni merkezde toplanan ikinci ekümenik (evrensel) konsil (381), Yeni Roma piskoposunun doğu kilisesinde en yüksek, bütün hıristiyan kilisesi içinde ise Roma piskoposu ile (papa) eşit mevkiye sahip bulunduğunu kabul etti. 451 Kadıköy Konsili de bu kararı benimseyerek Roma ve Yeni Roma piskoposlarının tamamıyla birbirine eşit olduklarını tasdik ve teyit etti; ancak birinci şeref derecesini papaya verdi. Kayseri, Efes ve Herakleia başpiskoposlukları İstanbul başpiskoposluğuna (patriklik) bağlandı; ayrıca bu makamın yetki alanı Pontus, Asya ve Trakya eyaletlerini de kapsayacak şekilde genişletildi. Papalığın karşı çıktığı Kadıköy Konsili'nin bu kararları, daha sonraki dönemlerde birbirlerini çok sert biçimde eleştirecek, hatta aforoz edecek

olan bu iki kilisenin hem siyasî hem de dinî mücadele ve rekabetlerinin ilk adımını meydana getirdi. 482'de Bizans İmparatoru Zenon'un patrikle birlikte, monofizit-diyofizit tartışmasıyla ilgili olarak yayımladığı ferman (henotikon) papa tarafından reddedildi ve papa patriği de aforoz etti. VI. yüzyılın başlarında İstanbul piskoposunun resmî unvanı "Konstantinopolis (Yeni Roma) başpiskoposu ve ekümenik patrik" oldu. Roma'nın benimsemediği "ekümenik patrik" unvanını daha sonra Papa I. Gregorios şiddetle protesto etti.

692 Trullo Konsili, İmparator lustinianos döneminde (527-565) devlet teşkilâtı içindeki statüleri tesbit edilen beş patrikliği (Roma, İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs) onayladı. Ancak Suriye, Filistin ve Mısır 638-640 yılında müslümanların eline geçtiği için Roma ve İstanbul dışındaki patrikliklerin o tarihte gerçek bir gücü kalmamış ve bu durum İstanbul patrikliğinin doğudaki ruhanî üstünlüğünün pekişmesini kolaylaştırmıştı. 692 Trullo Konsili hıristiyanlar arasındaki putperest gelenekleri yasakladığı gibi Roma kilisesince kabul edilen bazı hususlara karşı kararlar aldı ve bu kararlar İstanbul ile Roma'nın arasının tamamen açılmasına sebep oldu. İmparator III. Leon (717-741) ve V. Konstantinos (741-7751 dönemlerinde Bizans'ta ortaya çıkan "tasvir kırıcılık hareketi", Papa III. Gregorius'un tel'in ve mahkûm etmesi üzerine İstanbul ile Roma arasında yeni bir ihtilâfa yol açtı. V. Konstantinos, o zamana kadar Roma kilisesine bağlı olan İtalya'nın Grekleşmiş güney eyaletleri Kalabria ile Sicilya'yı ve hatta lllyricum'u İstanbul patrikliğine bağladı; böylece İstanbul kilisesinin hâkimiyet alanını daha da genişletti. Papa II. Stephanus'un Lombardlar'a karşı Franklar'la antlaşma yapması, Roma kilise devletinin kurulup Frank Devleti ile müşterek hareket etmesi ve böylece iki merkez arasındaki uçurumun derinleşerek Roma'nın Grek doğudan, Bizans'ın da Latin batıdan kovulması sonucunu doğurmuştur. Bir taraftan siyasî bölünmüşlük, diğer taraftan dinî görüş ayrılıkları iki mezhep arasında rekabeti iyice arttırdı. Batı Roma topraklarında hâkimiyet kuran Frank Kralı Charlemagne'ın 800 yılında Roma'ya giderek papanın elinden imparatorluk tacı giymesi ilişkileri daha da bozdu. Charlemagne'ın Hıristiyanlığın koruyucusu sayılması, Bizans imparatorlarının nüfuzunun sarsılmasına yol açtığı gibi papanın en büyük ruhanî reis olarak hükümdarlara taç giydirmesi de İstanbul patrikliğinin tepkisini çekti.

Batı'nın Bizans İmparatorluğu'nun siyasî hâkimiyetinden kendini çözmesinden sonra Bizans'ın da Roma kilisesinin ruhanî sultasından kurtulması için ilk kesin adımı atan, 858'de istanbul patrikliğine çıkan Photios oldu. Hıristiyanlık Doğu Avrupa'nın büyük bölümüne (Bulgaristan, Sırbistan, Romanya, Rusya) İstanbul'dan yayılmıştı ve İstanbul ile Roma kendi nüfuz alanlarını genişletmeye uğraşıyorlardı. Bulgarlar'ın İstanbul kilisesi kanalıyla hıristiyanlaştırılması, daha sonra da papanın burayı Roma'ya kazandırma gayreti, iki kilise arasındaki ihtilâf ve mücadeleyi en yüksek noktasına ulaştırdı. Patrik Photios'un 867 yılında İstanbul'da topladığı ruhanî meclis (sinod) Papa I. Nicolaus'u aforoz etti. Batı dünyasının ayrı bir devlet olarak kendini kabul ettirmesi, Bizans'ın cihanşümul devlet düşüncesinin temellerini sarstığı gibi Slav dünyasının İstanbul kilisesi tarafından hıristiyanlaştırılması da Roma kilisesinin cihanşümullük iddiasını Doğu'da dayanaksız bırakmıştı. Güney Slavları'nın kilise teşkilâtı içine alınmasını Rusya'nın İstanbul patrikliğine bağlanması takip etti. Nihayet 16 Temmuz 1054'te papa patrikle ruhanî meclis üyelerini, buna karşılık patrik de papa ile onun ruhanî meclis üyelerini aforoz ederek iki kiliseyi kesin biçimde birbirinden ayırdılar. Bu ayrılış, İstanbul Ortodoks Patrikhânesi'nin Slav kavimleri ve eski Doğu kiliseleri üzerinde nüfuzunun artmasına sebep oldu. Papalık IV. Haçlı Seferi sırasında İstanbul'u işgal ederek burada bir Latin İmparatorluğu kurunca (1204) İstanbul Ortodoks Patrikliği İznik'e taşındı. Papa III. Innocente İstanbul'a bir kardinal gönderip dinî hizmetleri gördürmek istediyse de halk İznik'te oturan patriğe bağlılığını sürdürdü. Latinler'in İstanbul'da yaptıkları mezalim, Ortodokslar'ın Katolikler'e karşı duydukları kini daha da arttırdı. İstilâcıların İstanbul'u terketmesinden sonra (25 Temmuz 1261) patrikhâne tekrar eski merkezine döndü.

İki kilisenin birleştirilmesi konusunda değişik zamanlarda yapılan girişimler, mezhepler arasındaki karşılıktı nefret yüzünden daima başarısız kaldı. Osmanlı Türkleri'nin Balkanlar'daki fetihlerinden telâşa kapılan Bizans İmparatoru VIII. lohannes papadan yardım istediğinde papa kiliselerin birleştirilmesi şartını ileri sürdü. İmparator, patrikhânenin itirazına rağmen bu teklif uyarınca iki kilisenin birleştiğini 6 Temmuz 1439 günü resmen açıkladı. Fakat kararı patrikhâne ve diğer Doğu kiliseleri kabul etmedikleri gibi 1443'te Kudüs'te yaptıkları toplantıda tamamen hükümsüz saydılar. Türk tehlikesi arttıkça kiliselerin birleşmesi konusu daha sık

gündeme geldi. Son Bizans imparatoru XI. Konstantinos da papalıktan yardım sağlamak için bir girişimde bulundu. Roma'dan gelen Kardinal Isidoros, patrikhâneyi bir tarafa bırakarak 12 Aralık 1452 günü Ayasofya'da Katolik usullerine göre bir âyin tertipledi ve patrikhânenin Roma kilisesine katıldığını açıkladı. Patrik II. Anastosios bu emrivâkiye büyük tepki göstererek istifa etti. Megadük Notaras da imparatorluk konseyinde açıkça, İstanbul'da Latin külâhı görmektense Türk sarığı görmeyi tercih ettiklerini söyledi. Patrikhânenin başında bir patriğin bulunmadığı bu sırada İstanbul Türkler tarafından fethedildi (29 Mayıs 1453).

Fetihten sonra Fâtih Sultan Mehmed patriğin kendisini ziyarete gelmeyişinin sebebini araştırınca patrikliğin altı aydır boş olduğunu öğrendi. Bunun üzerine bu makamı ortadan kaldırma gücü elinde iken iki kilisenin birleşmesini önlemeyi amaçladığı için Ortodoks ruhban zümresinden usul ve nizamına göre yeni bir patrik seçmelerini istedi. Fâtih'in emri üzerine toplanan ruhanî meclis, birleşmeye karşı olan ve 12 Aralık 1452'deki âyini protesto eden âlim Georgios Skolarios'u II. Gennadios adıyla patrik seçti. Yeni patriği saraya yemeğe çağıran

Fâtih, ona ruhanî hâkimiyeti simgeleyen patriklik asâsı ile tacını vererek hürmet gösterdi ve Bizans dönemindeki patrik seçimi töreninin aynen yapılması için ilgililere emir verdi. Padişahın kapıya kadar uğurladığı patrik, saraydan beyaz bir ata bindirilerek merasimle patrikhâneye ayrılan günümüz Fâtih Camii'nin yerindeki On İki Havâri Kilisesi'ne götürüldü. Patrikhâne çevresine Anadolu'dan getirilen Türkler'in yerleştirilmiş olması ve içinde bir Türk'ün cesedinin bulunması sebebiyle bir yıl sonra On İki Havâri Kilisesi'nden Çarşamba civarındaki Pammakaristos Manastırı'na taşındı (1455). 131 yıl burada hizmet gören patrikhâne, Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed Efendi'nin fetvası ile kilisenin camiye (Fethiye Camii) çevrilmesi üzerine Fener civarındaki Eflak Konağı Kilisesi'ne, 1597'de de Balat'taki Aya Dimitri Kilisesi'ne yerleştirildi. Bu tarihten sonra Fener Ortodoks Patrikhânesi adıyla anılan kurum, 1602 yılında bugün de içinde bulunduğu Aya Yorgi (Hagios Georgios) Manastırı'na taşındı. Burası, Cumhuriyet döneminde sonuncusu 1989'dan 1991'e kadar süren iki onarım geçirmiştir.

Fâtih Sultan Mehmed, patriğe Türk ve İslâm hukuku çerçevesinde dinî ve

medenî haklar tanıyan bir ferman vermişti. Fermanda patrik ve diğer din büyükleri muhterem sayılıyor, her türlü saldırıdan ve vergiden muaf tutuluyordu.

Patrik vezirle aynı derecede kabul edilmişti ve gerektiğinde padişahın huzuruna çıkarak veya divan toplantılarına katılarak cemaatinin meselelerini dile getirebilecekti. Ayrıca patrikhâneyi korumak üzere yeniçerilerden bir muhafız birliği görevlendirilmişti. İmparatorluk topraklarındaki bütün kiliseler Ortodoks ruhban zümresinin yönetiminde bırakılıyor ve âyinlerin serbestçe yapılmasına izin veriliyordu. Kilise eskiden olduğu gibi evlenme, boşanma, miras, doğum ve ölümle ilgili hukukî düzenlemeleri yapabilecekti. Böylece resmen bağımsız bir dinî kurum olarak tanınan patrikhânenin bu imtiyazları daha sonra tahta çıkan bütün padişahlar tarafından da tasdik edildi. Hatta rivayete göre, bir yangında yandığı sanılan Fâtih'in fermanını yenilemek istemeyen ve topraklarında Hıristiyanlığı yasaklamayı düşünen Yavuz Sultan Selim'e Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi muhalefet etmiş, İstanbul'un fethine katılan üç yaşlı yeniçerinin ifadelerine başvurulmak suretiyle fermanın varlığı ispatlanıp patrik Edirne'de padişahın huzuruna çıkarılarak yenileme işlemi gerçekleştirilmiştir. Fâtih'in fermanı sayesinde kilise içinde ve dışında Ortodoks cemaatinin başkanı sayılan patrik dinî, hukukî ve cezaî işlerde en yetkili kişi durumuna geldi. Patrik, görevini başkanlığında toplanan ruhanî meclisle birlikte yapıyordu. Kilisede kurulan mahkemede cemaatin davaları görülüyor ve cezalar da kilise hapishânesinde infaz ediliyordu; fakat kararlar ancak devletin onayından geçtikten sonra uygulanabiliyordu.

Bütün hıristiyan dünyasını hayrete düşüren bu fermanla patrikhâneye tanınan imtiyazlar eskiye göre çok fazla idi. Bizans döneminde patriklerin hiçbir cismanî yetkileri yoktu; sadece kilise ile ve vakıfların yönetimiyle ilgilenirlerdi. Kilise daima devletin üstün otoritesine tâbi olmuş, imparatorlar onu kendi siyasî hedefleri için kullanmışlar, hatta kendi dünyevî otoriteleriyle dinî konuları çözerek birtakım inançlar dahi icat etmişlerdi. Dinî bir kurum olan sinodun kararları otomatik biçimde devlet kararları haline gelmişti. Patriklik seçimi başlangıçta kilise mensuplarına aitken daha sonra bunu imparatorlar yapmaya başladı. Kilise adamları ile halktan ileri gelenler patriklik için üç piskoposu aday gösteriyorlar, imparator da bunlardan birini tayin ediyordu. Sonraları bazı düzenlemeler

yapılarak buna da bir sınırlama getirildi ve patrik olabileceklerin bildirilmesi hakkı sadece kilise mensuplarına tanındı. Ancak halkın seçimin dışında tutulduğu bu sistem de pek uygulanamadı ve imparatorlar kendi istediklerini patrik seçmeye başladılar; imparatora karşı gelen patrikler de ya azledildiler veya sürgün cezasına çarptırıldılar. Patrikhâneyi yeniden ihya eden Fâtih Sultan Mehmed, patrik seçimini metropolitlerden oluşan ruhanî meclise bıraktı; meclis metropolitler arasından olgunluk yaşına erişmiş, devletin güvenini kazanmış, Osmanlı tebaası olan, ilim ve kilise kanunlarına vâkıf bir kişiyi seçerek bildiriyordu. Osmanlı Devleti patriğin dinî ve medenî hukukunu itina ile tesbit etmişti. Ancak patriklerin, dinî olmakla birlikte siyasî bir mahiyet arzeden Doğu ve Batı kiliselerinin birleşmesine dair konularla ilgilenmeleri kesin biçimde yasaklanmıştı. Dinî yetkilerini aşmadıkları ve siyasetle uğraşmadıkları sürece patriklere hiçbir müdahalede bulunulmamıştır. Fâtih Sultan Mehmed’den sonra gelen padişahlar da patrikhânenin teşkilâtına ve yetkilerine dokunmadılar. Bu imtiyazlar sayesinde patrikhâne âdeta devlet içinde devlet gibi görünüyordu. Ortodoks cemaatinin, resmî tabiriyle Rum milletinin başı sayılan patrikten sonra gelen metropolitler de onun kaymakamı durumunda idiler ve aynı haklara sahip olup vergi vermiyorlardı. Fâtih’in patriğe ruhanî işlerde çeşitli haklar tanıması ve ona “millet başı” unvanı vererek cemaatinin meseleleri üzerinde yetkili kılması Ortodoksluğu kurtardı. Osmanlılar’ın Balkanlar’daki Ortodokslar’ı kendi bayrakları altında toplamalarından sonra Bulgaristan, Sırbistan, Karadağ ve Eflak-Boğdan kiliseleri de yeniden patrikhâneye bağlandılar; böylece patrik bu ülkelerin millî devletlerini ve kiliselerini kurdukları XIX. yüzyıla kadar geniş bir bölgede dinî otoritesini yürüttü. Mısır, Suriye, Filistin, Kıbrıs ve Rusya’dakiler gibi pek çok patriklik de İstanbul’a bağlandı, ancak Moskova patrikliği 1593’te bağımsız oldu. Patrikhânenin emrinde bulunan Fenerli Rum beylerinin Divân-ı Hümâyun’da tercümanlık görevini üstlenmeleri ve XVII. yüzyıldan itibaren Eflak-Boğdan beyliklerine tayin edilmeleri bu kurumun nüfuzunu daha da arttırdı.

Patrikhâne, Fâtih Sultan Mehmed tarafından yeniden kuruluşundan itibaren Türklük aleyhine sinsice iki yönlü bir politika takip etmiştir. Bunlardan biri, kendini Avrupa kamuoyunda müslümanların

eline düşmüş mazlum bir kuruluş olarak tanıtma çabasıdır. Nitekim 1699 Karlofça Antlaşması'na patrikhânenin dinî serbestisinin engellenmemesine dair bir madde konulmuştur. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nda ise bu husus Rus çarının teminatı ile daha da pekiştirilmiş, böylece Lozan Konferansı'na kadar bu mazlum kuruluş propagandası başarıyla yürütülmüştür. Takip edilen politikanın ikinci yönü ise Sırp, Arnavut, Ulah, Bulgar gibi Rum olmayan Ortodoks tebaanın Rumlaştırılarak Bizans İmparatorluğu'nun ihyasına çalışılmasıdır. Bunun ilk tezahürü 1657'de görüldü. İstanbul'daki karışıklıklardan faydalanarak bazı Rum gençlerinin yeniçeri kılığında Türkler'e saldırmasının yapılan tahkikat sonunda patriğin emriyle olduğu ortaya çıktı ve sonuçta Eflak voyvodası ile birlikte ihtilâle kalkıştığı tesbit edilen Patrik III. Parthenios Parmakkapı'da idam edildi. Fâtih'ten beri patrikhâne ile hükümet merkezi arasında süregelen dengeler bu olayla bozuldu. O güne kadar patrikler göreve başlama töreni sırasında padişahın huzurunda hil'at giyerken bundan vazgeçilerek törenin sadrazamın huzurunda yapılmasına karar verildi. Bu şekilde Osmanlı yönetimi, dinî müsamahanın yanında siyasî gücünü kullanma ve kontrolünü arttırma niyetini taşıdığını da ortaya koymuş oldu.

Patrikhâne, kendini mirasçısı saydığı Bizans İmparatorluğu'nu canlandırmayı ideal hedef (megalo idea "büyük mefkure") kabul ediyordu. Bunu gerçekleştirmek için Osmanlı Devleti'ni parçalayıp önce müstakil bir Yunanistan, sonra da yeni bir Bizans Devleti kurma kararı alan gizli Etniki Eterya Cemiyeti'nin tabii üyelerinden Fenerli Rum ailelerinin tesiriyle Eflak-Boğdan'da ayaklanmalar başlatıldı; isyan daha sonra Mora yarımadasına sıçradı. Eflak ve Mora isyanlarıyla ilgisi tesbit edilen Patrik II. Gregorios, II. Mahmud'un emriyle Bâbıâli'ye çağırıldı ve yapılan sorgulamasında Fâtih fermanında belirtilen çerçevenin tamamen dışına çıktığını, kanuna ve kamu düzenine aykırı faaliyetlerde bulunduğunu itiraf etti; ayrıca yapılan tahkikat sonunda, Paskalya gecesi Rumlar'ın müslümanlara saldırmak için hazırlık yaptıkları da anlaşıldı. Bunun üzerine patrik Fener'e gönderilerek Paskalya gecesi patrikhânenin orta kapısında asıldı (1821); aynı harekete katılan Kayseri, Edremit ve Tarabya metropolitleri de Balıkpazarı'nda Kaşıkçılar Hanı önünde ve Parmakkapı'da idam edildiler. O tarihten günümüze kadar patrikhâne mensuplarının, II. Gregorios'un asıldığı orta kapıyı onun hâtırasına hürmeten kapalı tuttukları söylenmektedir.

II. Mahmud ve onun ardından Tanzimat dönemi yöneticileri dış müdahalelere rağmen patrikhâneyi kontrol altında tutmaya çalıştılar. Batılı büyük devletlerin desteklediği Mora isyanının 1830'da Yunanistan'ın bağımsızlığı ile sonuçlanması, "megalo idea"nın gerçekleşmesi konusundaki ümitleri kuvvetlendirdi. Yunanistan, kurulduğu tarihten itibaren patrikhânenin de yardımlarıyla Osmanlı Devleti aleyhine çalışmalara başladı. Yayılmacı politikasını uygulamak için patrikhâneden faydalanmak isteyen Rusya Osmanlı tebaası Ortodokslar'ın koruyuculuğuna kalkıştı ve buna karşı çıkan Osmanlı Devleti Rusya ile savaşmak zorunda kaldı. Kırım Savaşı (1853-1856) denilen bu savaşta Fransa ve İngiltere Osmanlılar'ın yanında yer aldılar, ancak galibiyetten sonra imzalanan antlaşmaya gayri müslimlerle ilgili hükümler koydurdular ve ayrıca Bâbıâli bunun bir padişah fermanı halinde ilânını kabul etti. 1856 Islahat Fermanı adı verilen bu belge ile o güne kadar patrikhâneye verilmiş olan bütün imtiyazlar onaylandı. Ruhanî meclise laik üyelerin de katılması ve patriklerin ölünceye kadar görevde kalmaları kabul edildi. Cemaatten bağış ve aidat toplanması kaldırılıyor, onun yerine belirli bir gelir tahsis ediliyordu. Patrikhâneye ait kilise ve diğer emlâkin tamiri serbest bırakılıyor, yeni inşaatlar ise padişahın iznine bağlanıyordu. Miras haklarından doğacak davalar yine patrikhânede görülebilecekti. En önemlisi kiliselerde çan çalma yasağı kaldırılıyordu. Islahat Fermanı'nın öngördüğü düzene göre hazırlanan nizamnâme Abdülaziz'in tasdikinden sonra yürürlüğe girdi (1862). Bu nizamnâmeye

göre, patrikhanede patriğin başkanlığında sivil işleri görmek üzere dört metropolit ve sekiz laik üyeden oluşan bir millet meclisi oluşturuldu. Bu meclis ruhani meclisle birlikte Ortodoks cemaatinin bütün dinî ve dünyevî işleriyle meşgul olacaktı. Fakat patrikhâne Islahat Fermanı'nın sağladığı imkânlarla dinî bir kurum olmaktan çıktı ve Rum milliyetçiliği güden siyasî çalışmalar yapmaya ağırlık verdi. Bu yüzden Bulgarlar (1870), Sırplar (1879) ve Romenler (1885) kendi millî kiliselerini kurarak ayrıldılar; patrikhâne de Ortodoks Rumlar'ın millî kilisesi haline geldi. Böylece Osmanlı tebaası Rum halkının amme hukuku açısından tek temsilcisi hüviyetini kazanan patrikhâne, Yunanistan ile birlikte Osmanlı Devleti aleyhine faaliyetlerini arttırdı. Özellikle Meşrutiyet döneminde Rum parlamenterler açıkça Yunanistan'ı desteklemekten çekinmediler.

Patrikhânenin elinde bulunan fevkalâde yetkiler II. Meşrutiyet yönetimi tarafından kaldırılınca hükümete karşı yürüttüğü gizli mücadele daha da şiddetlendi.

I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin mağlûp olması üzerine patrikhâne açıktan açığa Türkiye aleyhine çalışmaya başladı. Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından (30 Ekim 1918) sonra İttihat ve Terakkî hükümetinin adamı sayılan Patrik V. Germanos ruhanî meclis tarafından azledildi. Yerine vekâleten tayin edilen Bursa Metropoliti Dorotheos Mamelis'in yaptığı ilk iş, 9 Mart 1918'de patrikhâne ile Osmanlı hükümeti arasındaki ilişkilerin kesildiğini açıklamak oldu. Yayımladığı bildiride artık Ortodokslar'ın Osmanlı vatandaşı olmadıklarını ileri süren patrik vekili, İtilâf devletlerine hitaben de bütün Türkiye'nin işgal edilmesi gerektiğini söyledi. Arkasından Rum okullarında Türkçe okutulmasını yasakladı ve İtilâf devletleri donanmasının İstanbul'a gelişini kutlamak amacıyla derslere üç gün ara verilmesini emretti. Ayrıca İtilâf devletleri yüksek komiserlerini ziyaret ederek Osmanlı ordusunda görevli bulunan Rum askerlerinin derhal salıverilmesini sağlamalarını istedi. Yunanistan'ın toprak emellerini gerçekleştirmek üzere Anadolu'da her türlü hazırlığı yapan patrikhâne bütün kiliselerle Rum okullarını silâh deposu haline getirdi ve Rum halkının Yunan işgaline yardım edecek şekilde eğitimini sağladı. 15 Mayıs 1919'da İzmir'e çıkan Yunan askerlerini dualarla karşılayan Ortodoks din adamları, Rum halkını açıkça müslümanları öldürmeye teşvik edip ne kadar çok müslüman öldürürlerse cennete o kadar yakın olacaklarını anlatmaya başladılar; bir taraftan da Rumlar'ın zulme uğradığına dair raporlar hazırlayarak İtilâf devletlerine veriyorlardı. Patrik vekili 1 Eylül 1919'da yayımladığı beyannâmede Yunan ordusunun Türkler'e karşı başarılarını övüyor, Rumlar'ın Yunan ordusuna katılmaları emrini tekrar ediyordu.

Patrikhânenin teşvikleriyle pek çok yerli Rum Yunan ordusu saflarına katıldı. Ayrıca patrikhâne bünyesinde kurulan Mavri Mira Cemiyeti gibi çeşitli kuruluşlar illerde çeteler oluşturarak müslüman halkı katletmeye başladılar. Patrikhânenin tahrikleri daha çok İstanbul, İzmir ve Trabzon gibi Rumca konuşulan bölgelerde etkili oldu: Rumca bilmeyen, dil, kültür ve gelenek bakımından Türklüğü benimsemiş bulunan Anadolu Ortodoksları bu tahriklere pek kapılmadılar. Bunun en önemli sebeplerinden biri de Anadolu Ortodoksları'nın başında Papa Eftim'in bulunması idi. Papa Eftim,

1918’de Keskin metropolit vekili sıfatıyla göreve geldikten sonra Fener patrikhânesine karşı mücadeleye başlayarak Anadolu’ya yapılan haksız saldırıların müslümanlar kadar hıristiyanları da üzdüğünü açıklayan bir beyannâme yayımladı. Patrikhânenin Yunan emelleri doğrultusundaki propagandalarına karşı çıkan ve Türk olduğunu ileri süren Papa Eftim’in söz ve davranışları patrikhâne yetkililerini rahatsız etti ve Sadrazam Tevfik Paşa’dan tutuklanarak kendilerine teslim edilmesini istediler (Aralık 1918). Papa Eftim ise Anadolu’da patrikhâneden bağımsız bir Ortodoks kilisesinin kurulması için çalışmalara başladı ve Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin izniyle Kayseri’de bir kongre topladı (21 Eylül 1922). Kongrede patrikhâne ile olan ilişkilerin kesildiği ve burada bir Türk Ortodoks Kilisesi kurulduğu, başına da Papa Eftim’in getirildiği ilân edildi. Bunun üzerine Kayseri patrikhânesini tanımayan Fener patrikhânesinin faaliyetleri daha da arttı ve tertiplediği tedhiş olayları yeniden hızlandı.

Lozan Konferansı’nda patrikhânenin durumu ele alındığı zaman Türk delegasyonu, bu kurumun katıldığı zararlı faaliyetleri anlatarak kaldırılması veya sınır dışı edilmesi hususunda direndi. Mustafa Kemal 20 Ocak 1923’te gazetelere verdiği demeçte, bir hıyanet ocağı olarak vasıflandırdığı patrikhânenin artık topraklarımız üzerinde barındırılmaması gerektiğini söylüyordu. Aynı şekilde Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde Lozan görüşmeleriyle ilgili müzakereler sırasında yine bu fesat yuvasının kayıtsız şartsız millî sınırlar dışına çıkarılacağı dile getiriliyordu. Patrikhânenin Fâtih Sultan Mehmed’in verdiği bir hak ve imtiyaz olarak İstanbul’da kalması gerektiğini ileri süren Reuter Ajansı’na İstanbul basını büyük tepki gösterdi ve Mütareke döneminde yaptıkları hatırlatılarak bu kurumu İstanbul’da bırakmayı düşünmenin bile şehidlerimizin hâtırasına hakaret olacağı fikri savunuldu. Meclis başkanı Rauf Bey (Orbay) bir soruyu cevaplandırırken, Fâtih’in bir lutuf olarak verdiği imtiyazlara büyük bir saygıyla uydukları halde karşılığında sadece ihanet bulduklarını, bu sebeple aynı hatayı bir defa daha tekrarlamayacaklarını, kendileri isteseler bile milletin buna müsaade etmeyeceğini bildirdi.

Mustafa Kemal, meclis ve basın patrikhânenin kaldırılması ya da sınır dışına çıkarılmasında ısrarlıydı. Lozan Konferansı’ndaki Türk delegeleri de aynı istek doğrultusunda hareket ediyorlardı. Fakat Yunanistan’ın baskılarıyla İngiliz heyeti ve öteki heyetlerin çoğu patrikhânenin manevî

varlığının önemi üzerinde durup özellikle patriğin İstanbul'u terketmesi halinde Rum Ortodoks cemaatinin dinî reisini kaybedeceğini söylediler. Onlara göre kilise hukuku, patrikliğin görevlerini sadece dinî konularla sınırlamaya uygundu; yalnız evlenme ve boşanmalar kiliseye bırakılabilirdi. Uzun süren tartışmalar sonunda Türkiye, patrikhânenin Osmanlı Devleti

döneminde verilen bütün imtiyazlarının kaldırılarak siyasî ve idarî işlerle uğraşmamak, sadece dinî hizmetleri yerine getirmek şartıyla ve bu konuda verilen sözleri senet kabul etmek suretiyle İstanbul'da kalmasına izin verdi. Fakat yapılan antlaşmalara patrikhânenin statüsü konusunda tek bir hüküm konulmadı. Nitekim 30 Ocak 1923'te Yunanistan ile Türkiye arasında imzalanan "Türk ve Rum ahalinin mübâdelesine dair mukavelenâme'de patrikhâne ile ilgili bir hüküm bulunmamaktadır. Bu mukavele ile Türkiye'de yaşayan Rumlar'la Yunanistan'da yaşayan Türkler değiştirildi; sadece İstanbul'daki Rumlar'la Batı Trakya'daki Türkler mübâdele dışında tutuldu. Aynı şekilde 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması'nda da patrikhâne ile ilgili bir hüküm yer almamakta, yalnız azınlıkların korunmasına ilişkin 38-44. maddelerde gayri müslim Türk vatandaşlarının statüsü belirlenmektedir. Buna göre, din ve mezhep farkı gözetilmeksizin bütün müslüman ve gayri müslim Türk vatandaşlarına eşit haklar tanınmakta ve Osmanlı Devleti tarafından verilen bütün imtiyazlar kaldırılmaktadır. Azınlık statüsüne alınan Rum, Ermeni ve yahudilerin dinî serbestiyet içerisinde kendi dilleriyle ibadet ve eğitim yapmalarına, ayrıca kilise ve havralarıyla mezarlıklarını korumaları hususuna gerekli kolaylığın gösterileceği taahhüt edilmektedir. Antlaşmanın 45. maddesinde ise Türkiye'nin azınlıklara tanıdığı bu hakları Yunanistan'ın da Batı Trakya'daki Türk azınlığına tanıyacağı taahhüdü yer almaktadır. Lozan Antlaşması, bütün gayri müslimler gibi İstanbul'da oturan Rumlar'ı da azınlık olarak tanımlamakta, dolayısıyla onlar da müslümanlarla eşit medenî haklara kavuşmaktadırlar. Böylece Osmanlılar döneminde tanınan bütün imtiyazları kaldırılan patrikhâne Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi adını almakta ve ekümenik vasfını kaybetmektedir. İstanbul sınırları içinde oturan Rum asıllı Ortodoks Türk vatandaşlarının dinî hizmetlerini görmekle yükümlü bir kilise durumunda bulunan patrikhâne, diğer Türk vatandaşlarına ait kiliselerle ve yahudi hahambaşılığıyla aynı statüye tâbidir. Patrikhâne bir devlet kurumu ve başındaki patrik de bir devlet memuru sıfatıyla Türkiye Cumhuriyeti Devleti kanunlarına tâbidir ve

patrikle birlikte öteki ruhbanlar da Türk vatandaşı olmak zorundadırlar. Diğer azınlıklarla beraber Rum Ortodokslar’a ait dinî kurumlarla vakıfları denetleme, kanunlara aykırı bir durum tesbit edildiğinde kapatma veya ilgililerini cezalandırma hakkı tamamen Türk hükümetine attir; hiçbir yabancı devlet bu konuya müdahale edemez.

Lozan Antlaşması’ndan sonra gerçekleştirilen mübâdeleden dolayı Anadolu’daki cemaatini kaybeden Türk Ortodoks Patriği Papa Eftim İstanbul’a geldi. Patrikhâneyi ziyaret ederek ruhanî meclisten Türkler’e yapılan zulmün tertipçisi Patrik Meletyos’un azlini istedi. Yunanistan’ın etkisinde bulunan bazı papazlar Papa Eftim’i oyalamaya kalkışınca o da basına bir açıklama yaparak Ankara’ya döneceğini bildirdi. Bunun üzerine patrikhânenin tutumunu onaylamayan başka papazlar kendisinden İstanbul’da kalmasını rica ettiler. Papa Eftim de ruhanî meclisten, daha önce listesini verdiği isteklerinin yarım saat içinde yerine getirilmesini istedi. Meclis Patrik Meletyos’un azledildiğini, diğer isteklerin ise peyderpey ele alınacağını bildirdi. Papa Eftim bunun yeni bir oyalama taktiği olduğunu anlayarak kilise ve cemaat heyetlerinin ortak kararı ile ruhanî meclisi feshetti ve yeniden oluşturduğu meclis de Meletyos’un azlini onaylayarak Papa Eftim’i patrik vekilliğine getirdi (17 Ekim 1923). Papa Eftim İstanbul valiliğine başvurarak yeni patrik seçimi için izin istedi. Bunun üzerine vilâyet bir tezkere ile seçimin ana esaslarını bildirdi. Patrik, Türk vatandaşı olan ve Türkiye’deki dinî kurumlarda çalışan din adamlarınca seçilecekti; seçilecek patriğin de Türk vatandaşı olması ve Türkiye’de görev yapması şarttı. Her halükârda din dışı görevlerde bulunan kişilerin seçime katılmaları ve patrikhâne işlerine müdahaleleri kesinlikle yasaktı. Valiliğin bu tezkeresi üzerine ruhanî meclis patrik seçiminin nasıl yapılacağına dair bir nizamnâme çıkardı (18 Ekim 1923). Bu nizamnâmeye göre seçime, patrikhâneye bağlı kurumlarda bilfiil hizmet veren metropolitler katılacak, yedi yıl hizmet etmiş bulunan bütün metropolitler patrik adayı olabilecekti. Her üye, uygun gördüğü bir adayın ismini kağıda yazarak kırk gün içinde ruhanî meclise bildirecek, kırk birinci gün bütün oy pusulaları İstanbul’daki metropolitler tarafından tasnif edilip şartlara uygun üç kişiden oluşan aday listesi İstanbul valisinin onayına sunulacaktı. Valinin tasdik ettiği liste tekrar mecliste oylanacak ve en çok oy alan aday patrik ilân edilecekti.

Bu esaslara göre yeni patrik seçimine gidildiği sırada Yunanistan’ın Batı

Trakya Türkleri'nin mallarına el koyarak buralara Türkiye'den gelen Rumlar'ı yerleştirmesi Türk kamuoyunun tepkisine yol açtı ve Türkiye'nin de İstanbul'daki Rumlar'ın mallarına el koyması için halktan baskı gelmeye başladı. Bunun üzerine patrik vekili Papa Eftim Ankara'ya giderek ilgililerle görüştü ve böyle bir girişimi önledi; patrikhâneye de bir telgraf çekerek Yunanistan'ın Türkler'e karşı uyguladığı politikanın tel'in edilmesini istedi. Fakat bu istek yerine getirilmediği gibi Yunan büyükelçisinin telkinleriyle yeni bir patrik seçildi. Haberi gazetelerden öğrenen Papa Eftim derhal İstanbul'a dönerek yeni patrik Gregorios ile ruhanî meclisi azlettiyse de kararı hükümsüz sayıldı; çünkü patrikhâne yönetimi Yunan taraftarlarının eline geçmişti. Patrikhâne ruhanî meclisi tarafından aforoz edilen Papa Eftim bu kararı tanımadı ve Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nden tamamen ayrılarak daha önce kurmuş olduğu Türk Ortodoks Patrikhânesi'ni 6 Haziran 1924'ten itibaren istanbul'da faaliyete başlattı; böylece İstanbul'da iki Ortodoks kilisesi ortaya çıkmış oldu. Türk Ortodoks Patrikhânesi Nizamnâmesi'ne göre patriklerin tayin ve azilleri Türk hükümetinin yetkisine veriliyor ve Türk Ortodoks Kilisesi'ne bağlı kişiler azınlık sıfatları ve hukukları tamamen kaldırılarak müslümanlarla eşit haklara sahip kılınıyor, onlardan sadece dinî bakımdan ayrılıyorlardı. Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin Yunanlılık iddia ve propagandalarına karşı Türklüğü savunan Papa Eftim kendilerinin önce Türk, sonra Ortodoks olduklarını söylüyordu (Yakın Tarihimiz, IV/48, s. 267).

Antlaşmalarla belirlenen açık hükümlere rağmen Yunanistan Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ni kullanmaya devam etti. "Megalo idea"yı gerçekleştirecek bir güç olarak gördüğü bu kurumun başına kendi politikasını benimseyen kişileri patrik seçtirmek için her türlü yola başvurmaktan çekinmedi. Nitekim Yunanistan'ın gayretleriyle seçilen ilk patrik Gregorios 1925'te ölünce patrik seçimi büyük mücadelelere sebep oldu. Ruhanî meclis, Yunanistan'daki siyasî bölünmüşlüğe paralel olarak kralcılar ve Venizelosçular diye ikiye ayrıldı. Kral taraftarı olan Konstantin patrik seçildiyse de Yunanistan'da iktidarda bulunan Venizelosçular'ın diplomatik manevraları

sonucu bu kişi mübâdele kapsamına alındı ve Yunanistan'a gönderildi; üstelik Yunanistan bu işlemi Türkiye'ye yaptırmak suretiyle kamuoyunu

yanıltmayı da başardı.

7 Temmuz 1924'te Fener Patrikhânesi'nden ayrılan Galata cemaati Papa Eftim'e biat etti. Galata Merkez Panaiya Kilisesi'nde üç piskopos tarafından piskoposluğu takdis edilen Papa Eftim Bağımsız Türk Ortodoks Patrikhânesi'ni kurdu (18 Mart 1926). Ancak Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi kendisini birtakım isnatlarla suçlamaya devam etti. Papa Eftim de onların iç yüzünü yansıtan beyannâmeler yayımlayarak Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin emellerini açıkça ortaya koydu. Bu arada Türk Ortodoks Kilisesi'nde dua ve ilâhileri Türkçe yaptırmaya başlaması Fener Patrikhânesi'nin yeni bir saldırısına yol açtı. Papa Eftim'e açıktan açığa hakaret eden Fener Patrikhânesi, çoğunlukla Galata bölgesinde bulunan Türk Ortodoksları'nın işlerini yapmadı. Bu tutum, Türk Ortodoks Kilisesi'nin varlığını güçlendirdiği gibi millî ve dinî bağımsızlıklarını bütün medenî âleme tanıtmalarına da vesile oldu. Bu kiliseyi kendisi için büyük tehlike gören Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi bu defa Papa Eftim'i çeşitli maddî vaadlerle kazanmaya çalıştıysa da başaramadı ve ümidini onun ölümüne bağladı. Ancak Papa Eftim 1968'de ölünce beklenenin aksine Türk Ortodoks Kilisesi dağılmadı; büyük oğlu Turgut Erenerol II. Papa Eftim adıyla yerine geçerek babasının mücadelesini sürdürdü. Onun 8 Mayıs 1991 tarihinde ölümü üzerine de yerine kardeşi Selçuk Erenerol geçti.

Dinle siyasetin ayrılması prensibine göre hareket eden Cumhuriyet hükümetleri, patrikhânenin din işlerine ve kendi aralarındaki mücadelelere hiçbir zaman karışmadı; sadece patriklerin siyasetle uğraşmalarını önlemek için bazan güvenmediği adayları listeden çıkardı. Türk hükümetleri gerek dış baskılarla, gerekse 1950'den sonraki dönemde azınlıklardan oy alma endişesiyle patrikhâneye ve Rum okullarına çok geniş tavizler verdiler. Amerika Birleşik Devletleri ile başlatılan yakın ilişkilerin bir sonucu olarak bu ülkenin vatandaşı Athenagoras'ın patrikliği kabul edildi. Vilâyet tezkeresinde belirtilen seçim ilkelerine aykırı biçimde patrik seçilen Athenagoras, Başkan Truman'ın özel uçağı ile Türkiye'ye geldi ve gelir gelmez başkanın bir mesajını, itimatnâmesini sunan bir büyükelçi tavrıyla Türkiye cumhurbaşkanına iletmek gibi garip bir davranışta bulundu. Daha sonra Türk vatandaşlığına geçen Athenagoras Yunanistan ile birlikte "megalo idea"yı gerçekleştirmek için yoğun bir faaliyet içine girdi. Türk

hükümetinden izin almadan Yunanistan'da bulunan bazı metropolitlikleri patrikhâneye bağladı. Bizans dönemindeki teşkilâta göre hiç Rum bulunmayan bölgeler için metropolitlikler ihdas ederek bunların sayısını yediden yirmiye çıkardı. Diğer Ortodoks kiliseleriyle dostluk kurduğu gibi Doğu ve Batı kiliselerinin birleştirilmesi konusunda da faaliyetlere bulundu. En yakın adamlarından Metropolit Yakovas'ı Amerika ve Kanada'ya göndererek oralarda yaşayan Ortodokslar'la Rum lobisini oluşturdu ve onları Yunan davasına hizmet edecek şekilde teşkilâtlandırdı. İstanbul'daki Rum okullarında da sinsi bir Rumluk propagandası başlattı ve ayrıca Kıbrıs'ta EOKA tedhiş örgütünü destekledi. Antlaşma hükümlerine tamamen aykırı olan bu gelişmeler karşısında Türk hükümetleri bir şey yapamadılar. Yunanistan'ı ve Amerika Birleşik Devletleri'ni arkasına alan patrikhâne yetkilileri, Bizans'ı ihya etme emellerini gerçekleştirmek için eski faaliyetlerini aynen sürdürdüler. Türk hükümetleri antlaşmalardan doğan haklarını kullanarak ilgili kanunlar gereği patrikhâneyi ve ona bağlı kurumları denetlemek isteyince buna şiddetle karşı çıkıldı; hatta Lozan Antlaşması'nca tanınmış dokunulmazlığa sahip bir kurum olduğu, bu sebeple denetlenemeyeceği gibi garip iddialar ortaya atıldı. Bu iddialarla Türk sosyal kurumları içinde kendisine üstün ve imtiyazlı bir yer kazanmak isteyen bu kuruluşun üzerine gidildiğinde de Rumlar'a baskı yapıldığı iddiası ile dünya kamuoyu harekete geçirildi. Batılı güçlerin baskıları karşısında Türk hükümetleri sustukça patrikhânenin cesareti daha da arttı ve olmayan yetkilerini varmış gibi göstermeye devam etti. Lozan Antlaşması'na rağmen patrik bugün ekümenik olduğunu ileri sürmekte ve Batılı güçler tarafından da âdeta desteklenmektedir. Halbuki Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi ile ruhanî meclisinin yetki alanı İstanbul başpiskoposluk bölgesiyle sınırlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 36478-B, 45950-K, 47774-B; BA, Piskopos Mukātaası, nr. 2540, s. 26; Phrantzes, Chronicon, Bonn 1938, s. 304-306, 350, 394; Dukas, Bizans Tarihi (trc. V. Mirmiroğlu), İstanbul 1958, s. 15; Âşıkpaşazâde, Târih (Giese), s. 132; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), s. 181; Derviş Şems,

Târîh-i Ayasofya, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3025, s. 33; Martinus Crusius, Turcegraeciae, Basilac 1578, s. 107, 109; Cevdet, Târih, XI, 63-89, 163, 266-267; Şânîzâde, Târih, IV, 30-32; Abdülahad Dâvûd, İncil ve Salîb, İstanbul 1329, s. 26; Pontus Meselesi (haz. Matbûât-ı Müdîriyyeti Umûmiyye), Ankara 1337, s. 29-39; C. D. Cobhani, The Patriarchs of Constantinople, Cambridge 1911, s. 31; Ahmed Refik [Altınay], Onaltıncı Asırda İstanbul Hayatı, İstanbul 1917 → İstanbul 1935, s. 64-66; R. Janin, Les Eglises orientales etles Riter orientaux, Paris 1926, s. 130; Türkiye Maarif Tarihi, II, 602; G. Hill, A History of Cyprus, London 1952, IV, 27-28; A. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 133, 135, 174, 243; Papa Eftim, Beyânnâme, İstanbul 1958; D. Kitsikis, Yunan Propagandası, İstanbul 1962, s. 22, ayrıca bk. Önsöz, s. 5-6; Patrikhâne ve Kıbrıs, İstanbul 1962, s. 12; O. Clément, L'Eglise orthodoxe, Paris 1965, tür.yer.; İ. Kıbrıslıoğlu, Patrikhâne Köstebekleri Megalo İdea Türklüğün İmhâ Plânı ve Yerli Rumların Rolü, Ankara 1967, s. 12; Selahattin Salışık, Türk-Yunan İlişkileri Tarihi ve Etniki Eterya, İstanbul 1967, s. 22, 47, 145, 179-180, 286-287, 304, 315-316; Kadir Mısıroğlu, Yunan Mezâlimi, İstanbul 1972, s. 99, 163, 358, 363-364; Adil Özgüç, Batı Trakya Türkleri, İstanbul 1974, s. 134, 147; Muhammed Ebû Zehre, Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar (trc. Âkif Nuri), İstanbul 1978, s. 53, 253-254; M. Süreyya Şahin, Fener Patrikhânesi ve Türkiye, İstanbul 1980; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, Ankara 1981, tür.yer.; Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İstanbul 1983, s. 237; A. Decei, "Patrik II. Genadios Skolarios'un Fâtih Sultan Mehmed İçin Yazdığı İ'tikadnâmesinin Türkçe Metni", Fâtih ve İstanbul Dergisi, I/1, İstanbul 1953, s. 99-103; a.mlf., "Fenerliler", İA, IV, 547-550; H. Luke, The Old Turkey and the New, London 1937, s. 16, 45, 90; A. Bailly, Bizans Tarihi (trc. Haluk Saman), İstanbul, ts., tür.yer.; Ayın Tarihi, İstanbul 1923, s. 137, 139; "Papa Eftim Efendi", Yakın Tarihimiz, IV/48, İstanbul 1963, s. 267; H. Yavuz Ercan, "Fener ve Türk Ortodoks Patrikhânesi", TAD, V/8-9 (1967), s. 120, 411; Şehabettin Tekindağ, "Osmanlı İdaresinde Patrik ve Patrikhâne", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, I/1, İstanbul 1967, s. 52-55; I/2 (1967), s. 49-53; Cavide Işıksal, "Osmanlı İmparatorluğu İdaresinde İstanbul Rum Patrikleri'nin Tam Listesi ve Siyasi Faaliyetlerinden Örnekler", a.e., III/18 (1969), s. 39-47; Joseph L. Hromatka, "Doğu Ortodoksluğu" (trc. Günay Tümer), AÜİFD, XVII (1969), s. 240; İ. Parmaksızoğlu, "Patrikhâne", TA, XXVI, 435-438; Halil İnalcık, "Mehmed

II", İA, VII, 506-515; O. C., "Orthodoxe (Eglise)", EUn., XII, 254-264; A. J. Maclean, "Ministry (Early Christian)", ERE, VIII, 666; "Fener Rum Patrikhânesi", ABr., VIII, 499-500; "Ecumenical Patriarchate of Constantinople", EB2, IV, 361-362; Dinler Tarihi Ansiklopedisi, İstanbul, ts. (Gelişim yayınları), II, 312, 316; Büyük Dinler ve Mezhebler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 218-219; S. S. Harakas, "Greek Orthodox Church", ER, VI, 95-99; T. Hopko, "Russian Orthodox Church", a.e., XII, 488-491.

M. Süreyya Şahin

FENNÎ EFENDİ

(1850-1918)

Son devir şair, hakkâk ve hattatlarından.

Yozgat'ta doğdu, asıl adı Mehmed Said'dir. Şiirlerinde Fennî mahlasını kullandığı için daha çok bu isimle tanınmıştır. Tahsilini Yozgat'ta Demirli Medrese'de tamamladı. Daha öğrencilik yıllarında şiir ve edebiyatla meşgul olmaya başladı. Babası Kadızâde Hacı Sâdık Efendi ile devrin tanınmış devlet adamı ve şairlerinden Reîsülküttâb Âkif Paşa'nın yeğeni amcazadesi Ömer Râgıb Efendi'den Arapça, Farsça ve hat dersleri aldı.

1873'te Yozgat İdare Meclisi kâtipliğinde memuriyete başladı ve bu görevde uzun müddet kaldı. Bir süre Kayseri'de, daha sonra sırasıyla Boğazlıyan, İncesu, Kalecik, Yabanabad (Kızılcahamam) ve Sivrihisar'da çeşitli memuriyetlerde bulundu. Ardından Ankara'da vergi başkâtipliğiyle tahrirat kâtipliği yaptı. Bu sırada Ankara Valisi Âbidin Paşa'ya gönderdiği bir şiir dolayısıyla paşanın dikkatini çekince terfi ettirilip Ankara Valiliği İdare Meclisi başkâtipliğine getirildi. Bu görevde iken Ankara İdâdîsi'nde hat ve edebiyat, 1911'de de Ankara Erkek Öğretmen Okulu'nda hat dersleri verdi. Emekliye ayrıldıktan bir süre sonra 27 Ramazan 1336 (6 Temmuz 1918) tarihinde Ankara'da vefat etti, kabri Cebeci'deki Asrî Mezarlık'ta ise de yeri belli değildir.

İlk manzumelerinde babası Sâdık Efendi ile amcazadesi Ömer Râgıb Efendi'nin mutasavvıfane şiirlerinin tesirinde kalan Fennî zamanla sanatını geliştirmiş ve Fuzûlî, Bakî, Nâbî ve Nedîm gibi şairlere tahmîsler ve nazîreler yazabilecek seviyeye ulaşmıştır. Memuriyetleri dolayısıyla bulunduğu yerlerde edebiyat meclislerine katılmış, önemli bazı olaylar hakkında tarih manzumeleri söylemiştir. Nakşibendî Şeyhi Ahmed Hüsâmeddin Efendi'nin müridlerinden olan Fennî, Çapanzâde Edib Bey ile Hıfzı mahlasıyla şiirler yazan Hâfız Edhem Efendi gibi o devrin bazı şairlerini etkilemiştir.

Fennî Efendi'yi ilim ve edebiyat âlemine tanıtan Cephanecioğlu Râşid'dir. Râşid'in bir defterde toplamış olduğu Fennî'ye ait 170 kadar şiirin bir kısmını M. Vehbi Ulusoy 1938 yılında Yozgat Halkevi tarafından çıkarılan Bozok dergisinin değişik sayılarında yayımlamıştır. Fennî'nin kendi el yazısıyla ve güzel bir ta'likle kaleme aldığı, son zamanlara kadar kayıp olduğu sanılan divanı şairin damadı tarafından daha sonra ortaya çıkarılmış olup Ali Şakir Ergin'in özel kütüphanesinde bulunmaktadır.

Aynı zamanda iyi bir hakkâk ve hattat olduğu kabul edilen Fennî'nin tanınmış kişiler için kazıdığı mühürlerden sadece birkaçı günümüze intikal edebilmiştir. Ancak şair kazıdığı mühürlerden kâğıt üzerine bir örnek basarak bunları sakladığından resmî daire, muhtar, idare heyeti âzası, imam ve tanınmış kişiler için hazırladığı 177 kadar basılı mühür örneği bugüne kadar gelebilmiştir. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Fennî'nin Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi müdürü Ahmed Remzi Dede için 1315'te kazıdığı mühürden övgüyle söz etmektedir.

Fennî Efendi hat sanatında da güzel örnekler vermiştir. Buğday ve pirinç taneleri üzerine İhlâs sûresini ve Âyetü'l-kürsî'yi yazdığı ve tırnaklarıyla kabartmak suretiyle kâğıt üzerine yazı yazıp desenler çıkardığı bilinmektedir. Ayva ve ceviz yaprağı üzerine gözeneklerini boşaltarak yazdığı yazılardan biri günümüze ulaşmış olup A. Şakir Ergin'in özel koleksiyonunda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Fennî Divan, Defter, I-II (Ali Şakir Ergin özel kütüphanesi), Yozgat Şairlerinden Said Fennî (haz. Cephanecioğlu Râşid, 1929), Defter (207 sayfa); Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî, Millî Ktp., nr. 611; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 90-92, 387-389; Cephanecioğlu Râşid, "Fennî", Yozgat, 21 Mart 1928; M. Vehbi Ulusoy, "Yozgatlı Şair Said Fennî", Bozok, sy. 2, Yozgat 1938; "Fennî Mehmed Said Efendi", TDEA, III, 189.

Ali Şakir Ergin

FER‘

(bk. FÜRÛ).

FERA‘

(الفرع)

Câhiliye devrinde Araplar’ın putlara kestikleri bir çeşit kurban.

(bk.ATÎRE).

FERACE

فراجه

Daha çok Osmanlılar'da kullanılan bir dış kıyafet.

Arapça'da "açmak, yarmak; ferahlatmak" mânasındaki ferc masdarından gelen kelimenin aslı fereciyye olup "önü açık ferah elbise" demektir. Feracenin giyim kuşam literatüründe üç ayrı elbise türünün adı olduğu görülür. Kadınların sokakta yaşmakla giydikleri üst elbisesi; ilim adamlarının giydikleri çok geniş ve bol, kolları yırtmaçlı bir çeşit cübbe, biniş; Mevlevîler'in giydiği uzun hırka. Bu üç kıyafetten en eski olanı Mevlevî feracesidir ve Mevlânâ'nın anlattığı hikâyeye göre iç sıkıntısına uğrayan bir sûfînin elbisesinin önünü yırtıp ferahlamasıyla ortaya çıkmış ve ondan sonra artık "ferahlık" anlamına gelen bu isimle anılmıştır (Mesnevî, V, beyit 354-355).

Abbâsîler'den beri çeşitli İslâm ülkelerinde özellikle ulemâ ve devlet adamları tarafından kullanıldığı bilinen ferace (Dozy, s. 327-332; Salâh Hüseyin, s. 278-279) Osmanlılar'da XV. yüzyıl sonundan devletin yıkılış yıllarına kadar çeşitli değişikliklere uğrayarak devam eden, hem erkeklerin hem kadınların giydiği bir üst kıyafetidir. XVI. yüzyıla ait resimli

ve yazılı kaynaklar feracenin önden açık, bedeni ve kolları bol, eteği yere kadar uzun, boyuna oturmuş yuvarlak veya hafifçe "V" şeklinde oyulmuş yakalı ve ön açıklığının iki yanında yer alan dikey yırtmaç cepli bir tür cübbe olduğunu ortaya koymaktadır. Bu tarif kadın ve erkek feracelerinin her ikisi için de geçerlidir. XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başına ait Bursa Belediye Kanunları'nda feracelerin ön açıklığını ve etek çevresini dolaşan pervazın çirişle yapıştırılmayıp dikişle tutturulması istenmektedir; ayrıca bir hükümle de ancak müslümanların ipek astarlı ve pervazlı ferace giyebilecekleri, gayri müslimlerin feracelerinde ise boğası (pamuklu) astar ve pervaz kullanılabileceği halka duyurulmuştur.

XVI. yüzyıl feracelerinin yazın hafif ipeklilerden, kışın sof ve çuha gibi

yünlülerden yapıldığı, kışlık olanların içlerinin ayrıca kuzu postuyla veya tavşan, sincap, vaşak gibi giyenin mevkiini ve ekonomik durumunu gösteren kürklerle kaplandığı tereke kayıtlarından anlaşılmaktadır.

XVII. yüzyıla ait resimli ve yazılı kaynaklar feracelerin fazla bir değişikliğe uğramadan devam ettiğini göstermektedir. 1640 tarihli narh defterinde çeşitli renklerdeki değişik kumaşlardan yapılmış "zenâne" (kadına mahsus) ve "merdâne" (erkeğe mahsus) feraceler ayrı ayrı fiyatlandırılmış ve "örf feracesi", "muvahhidî ferace", "Mısır kesimi ferace" gibi isimlerle tanıtılan farklı modeller özellikleriyle açıklanmıştır. Bu defterden örf feracesinin bel ve eteğinin dar, muvahhidînin kollarının etek boyu ile aynı hizada ve geniş (yani hırka gibi kısa) olduğu, Mısır kesiminin önünün ise "çaprast" ile (çep ü rast: karşılıklı şeritlere bağlı ilik-düğme düzeni) kapandığı öğrenilmektedir.

XVIII. yüzyıl başlarında, özellikle Lâle Devri'nde (1718-1730) saray büyük bir eğlence hayatına dalmış, yazın bu eğlencelerin dışarıya taşması sonucu saray kadınları ve zengin hanımları Kâğıthane, Göksu gibi mesire yerlerinde renk renk, şık ferace ve yaşmaklarıyla boy göstermeye başlamışlardır. Bugünün mantosuna tekabül eden kadın feracelerindeki hızlı değişimin bu sıralarda ortaya çıktığı görülmektedir. Önce, o güne kadar yakasız olan feracelere bir karış uzunluğunda bahriye yakalar takılmış, daha sonra bunların uzunlukları giderek artıp bele, kalçalara kadar inmiş ve nihayet etek boyuna ulaşmıştır. Ön açıklıkları ile etek kenarları danteller, kırmalar, geniş ve parlak harçlarla çevrilmiş, gümüş saplı şemsiyeler ve mücevherli eldivenler bu şıklığı tamamlamıştır. Ancak bir süre sonra kadınların mesire yerlerinde, çarşı pazarda böyle yakaları arkada ikinci bir etek gibi uzun, açık renkli, ince feracelerle dolaşmaları sarayı rahatsız etmiş ve ilki 1725 yılında olmak üzere kadınlar için peş peşe bazı hükümler çıkarılmıştır. Bu hükümlerle, ferace yakasının bir karıştan büyük olması ve etrafının bir parmaktan geniş şeritlerle çevrilmesi yasaklanmış ve yasağa uymayan kadınların yakalarının kesileceği belirtilmiştir. Fakat zamanla bu sıkı disiplinin gevşediği, yüzyılın sonunda III. Selim devrinde büyük yakalı ve açık renk ferace giyme yasağının tekrarlanmasından (1791) anlaşılmaktadır.

XIX. yüzyılda sarayla kadınlar arasındaki feracelerin yakaları, renkleri ve

incelikleri konusunda devam eden anlaşmazlık sürüp gitmiş ve 1811 yılının Eylülünde çıkarılan uzun yakaların kesileceği hükmüne aynı yılın kasım ayında, hanımların kocalarının veya onlardan sorumlu erkeklerin de ceza kapsamına alınacağı hükmü eklenmiştir. Ancak 1812 tarihli bir hükümle uzun yakalı ferace diken terzilerin de cezalandırılacağının ilân edilmesinden, ardarda konulan bu yasakların yine kadınları fazla etkilemediği anlaşılmaktadır. II. Mahmud devrinde de bu durumun devam ettiği görülür ve biri 1818'de, diğeri ertesi yıl olmak üzere aynı yasaklar iki defa daha duyurulur.

Saray arşivinde bulunan, üçüncü kadın Mâhınev Hanım'ın terzisine ait defterdeki 19 Mart 1855 tarihli notta, parlak yüzlü şalakîden dikilen feracenin yakasının yeniden kumaş alınarak büyütüldüğü yazılıdır. Özellikle saray kadınlarının ferace şıklığından feragat etmeye hiç niyetli olmadıkları, Fethi Ahmed Paşa'nın bir Batılı firma aracılığıyla Dolmabahçe Sarayı için yaptığı satın almalarla ilgili defterden de anlaşılmaktadır. Bu defterde yer alan on dört top feracelik sırmalı enli kumaş, iki adet ağır gümüş takımlı canfes şemsiye, sekiz çift sâfi inci ve pırlantalı eldivenle on adet işlemeli ferace kaydı dikkat çekicidir. Feracenin en yaygın ve en süslü olduğu XIX. Yüzyılda, Târîh-i Lutfî'nin yazdığına göre 1264 (1848) yılından itibaren ilmiye ricâlinin de sırma işlemeli ve çok bol kollu ferace giymeleri resmen kabul edilmiştir. Bu yüzyılda halk kadınlarının giydiği feraceler arasında "tek düğmeli, tek cepli, çift cepli, fitilli, jile yakalı, düz yakalı, devrik yakalı, içi dafklı" (astarlı) adlarıyla çeşitli modellere rastlanmakta ve bunların en güzellerinin İstanbul Kalpakçılarbaşı'ndaki terziler tarafından dikildiği bilinmektedir.

Roman ve şiirlerde anlatıldığı, tablo ve gravürlerde resmedildiği gibi ince yaşmakla bütünleşen, şemsiye ve eldivenle şıklığı tamamlanan ferace, XIX. yüzyılın ikinci yarısında saray ve halk kadınlarının vazgeçilmez kıyafeti haline gelmiş, 1889'da ise tesettüre uygun olmadığı yolundaki itirazların artması üzerine II. Abdülhamid tarafından kesin biçimde yasaklanarak yerine çarşaf giyme mecburiyeti getirilmiştir. Ancak çarşaf içinde saraya girmeye çalışan padişaha muhalif bazı erkeklerin yakalanmasından sonra saray kadınlarının çarşafla sokağa çıkmalarına müsaade edilmediği için yalnız onlara mahsus olarak feraceye yeniden izin verilmiştir (Feracenin

dinî hükmü için bk. TESETTÜR).

BİBLİYOGRAFYA

Mevlânâ, Mesnevî (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1942, V, 33 (beyit nr. 354-355); Lutfî, Târih, VIII, 158-160; R. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, Amsterdam 1845, s. 327-334; P. C. von Aelst, The Turks in 1553, A Series of Drawings Made in that Year at Constantinopel, London Edinburgh 1873, lv. III, V, VI; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930 → İstanbul 1988, s. 86, belge 118; a.mlf., Hicrî On Üçüncü Asırda İstanbul Hayatı (1200-1255), İstanbul 1932 → İstanbul 1988, s. 4, belge 4; Salâh Hüseyin el-Ubeydî, el-Melâbisü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyi'ṡ-ṡânî, Bağdad 1980, s. 278-280; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 66, 122-124; Pars Tuğlacı, Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları, İstanbul 1984, I, 11, 20; İsmail Kurt, İstanbul Kadılığı 106 Numaralı Ferman Sicilinin Tavsif ve Tahlili, Türk İktisat Tarihi, İstanbul 1987, s. 48, 81, 130; Netice Yıldız, İngiliz-Osmanlı Sanat Alışverişi (1583-1914) (doktora tezi, 1987), İÜ Ed. Fak., s. 248, not 184; Hülya Tezcan, "Topkapı Sarayı Müzesi Arşivinde Bulunan Bir Terzi Defteri", Topkapı Sarayı Müzesi: Yıllık -2, İstanbul 1987, s. 166-183; Ömer Lûtfi Barkan, "XV. Asrın Sonunda Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiyatlarının Tesbit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar II: Kanunnâme-i İhtisâb-ı Bursa", TV, II/7 (1942), s. 28-33; a.mlf., "Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659)", TTK Belgeler, III/5-6 (1966), s. 63, 116, 123, 137; Sermet Muhtar Alus, "II. Abdülhamid Devrinde Kadın Kıyafetleri", Resimli Tarih Mecmuası, sy. 13, İstanbul 1951, s. 544-547; Ahmed Râsim, "Eski İstanbul Kadınlığının Zerafet Sırları", a.e., sy. 18 (1951), s. 784-787; Pakalın, I, 601-602.

Hülya Tezcan

FERÂĞ

الفراغ

Mîrî arazi veya icâreteynli vakıf malı üzerindeki tasarruf hakkının devrini ifade eden Osmanlı hukuk terimi.

Sözlükte “bir işle uğraşmayı bırakıp boş kalmak” anlamına gelen ferâğ kelimesi hukuk dilinde bir şahsın gayri menkul mal üzerindeki tasarruf hakkını bir başkasına terk ve tefvîz etmesini ifade eder. Ferâğda bulunana fâriğ, lehine ferâğda bulunulan kişiye de mefrûğ leh denir. Osmanlı hukukunda mîrî arazi ve icâreteyn*li vakıf malları üzerinde şahıslar için mülkiyet hakkına benzer bir tasarruf hakkı tesisine imkân verilmiş, ferâğ da bu tasarruf hakkının başka bir kişiye terk ve devrini ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. Ferâğ zaman zaman gayri menkullerin hibe, temlik ve satımı anlamında da geçmekle birlikte hibe, temlik ve satımda mülk olan menkul veya gayri menkul malın aynı üzerindeki mülkiyet hakkının bir başkasına devri, ferâğda ise çıplak mülkiyeti bir başkasına ait olan belirli gayri menkuller üzerindeki tasarruf hakkının (menfaat mülkiyeti) nakledilmesi söz konusu olduğundan aralarında fark vardır.

Ferâğın hukukî mahiyeti hakkında iki açıklama yapılır. Birincisi, ferâğ akdinin ivazlı bir akid ve bir nevi kira (icâre) akdi olduğu şeklindedir. Mîrî arazinin ve vakıf malının kullanımının şahıslara devrini içeren tefvîz ve icâreteyn usulleri bir nevi kira akdi olarak, bu mallar üzerinde tasarruf hakkı bulunan kimsenin (mutasarrıf) bu hakkını belli bir bedel karşılığında başkasına devretmesi de Mecelle’nin 587. maddesinde temas edilen bir nevi alt kira sözleşmesi olarak görülmektedir. Buna göre mutasarrıf alt kiralayan, lehine ferâğ yapılan şahıs alt kiracı, yetkili devlet memuru veya vakıf mütevellisi mal sahibi, alınan ferâğ bedeli de ücretin peşin kısmıdır. Ferâğ için yetkili memurun veya mütevellinin izninin şart görülmesini daha kolay izah ettiği için olmalı Osmanlı hukukçularının çoğunluğu bu görüşü benimser. Ancak ferâğ işleminin kira akdine göre önemli farklılıklar taşıdığı da açıktır. Çünkü kira akdi süreli ve ivazlı bir akid olup kiralayanın me’cûr üzerindeki hakları ve kiralayan - kiracı ilişkisi akid sonrasında da devam

eder ve sürenin sonunda me'cûr kiralayanın tasarrufuna tekrar geri döner. Halbuki tasarruf hakkını bedelli veya bedelsiz olarak bir başkasına devreden kimsenin artık bu mal üzerinde bir hakkı, devralan kimse ile de hukukî bir bağı kalmaz. Ferâğ işleminin süresiz olması, bedelsiz olabilmesi, geçerli şekilde yapıldıktan sonra vazgeçmenin ve feshin mümkün olmayışı gibi özellikler onu kira, âriyet ve hibe akidlerinden ayıran temel noktalardır. Ferâğ sonucu devralınan tasarruf hakkı da mülkiyet hakkına oldukça yakın bir nevi aynî hak görünümünde olduğundan mutasarrıfın konumu kiracıdan çok farklıdır.

Ferâğın hukukî mahiyetiyle ilgili ikinci görüş, ferâğı bir hakkın terk ve ıskatı, mücerret ve âdi bir haktan vazgeçme şeklinde açıklar. Ferâğ için devlet memurunun veya vakıf mütevellisinin izninin gerekli oluşu da çıplak mülkiyete sahip devlet veya vakıf idaresiyle kullanım hakkı sahibi arasında mevcut hukukî bağın tabii sonucu olarak görülür. Mücerret haklardan bedel karşılığı vazgeçmenin câiz olup olmadığı tartışılmakla birlikte bu haklar ayna bağlı müekked haklar haline geldiğinde karşılığında bedel alınması câiz görülmüştür. Her iki izah da ferâğ işlemine, klasik hukuk doktrininin adlandırma ve sistematiği içinde bir açıklama getirmeyi amaçlamaktadır. Ferâğla ilgili bazı hüküm ve uygulamalara hukukî izah getirebilmek için ferâğın zaman zaman satım, kira veya hibe gibi hukukî işlem türlerine kıyas edildiği de olur. Gerçekten de bedelli ferâğın satıma, bedelsiz ferâğın hibe akdine büyük benzerlik gösterdiği söylenebilir. Bununla birlikte ferâğın satımla kira akdi arasında yer alan nevi şahsına münhasır bir hukukî işlem olarak nitelendirilmesi daha doğru görünmektedir.

Kuruluşu ve Unsurları. Ferâğ kira ve satım akdi gibi iki taraflı (ivazlı) bir akid olduğundan ferâğın kuruluşu, tarafları, konusu ve hükümleri gibi konular İslâm borçlar hukukunun genel ilke ve hükümleri çerçevesinde ve bir akid tekniği içinde ele alınır. Ferâğın hukukî varlık kazanması icap ve kabulle olur. Bunun için tarafların tam edâ ehliyetine sahip olmaları ve rızâlarının bulunması gerekir. Ehliyetsizler ve sınırlı ehliyetlilerin ferâğda bulunmaları veya ferâğı kabul etmeleri geçersizdir. 1274 (1858) tarihli Arazi Kanunnâmesi, mîrî arazinin ferâğı işlemlerinde tarafların ehliyeti konusunu özel olarak düzenlediği ve ehliyetsizler arasında mümeyyiz olup olmamalarına göre bir ayırım yapmadığı için (md. 50) ticarete izinli mümeyyizin ferâğda bulunması, ivazlı ferâğı kabul etmesi veya

mümeyyizin ferâğına velîsinin sonradan icâzet vererek geçerlilik kazandırması mümkün olmaz. Mîrî arazinin ferâğında Mecelle'nin ehliyete ilişkin genel hükümlerinin değil kanunnâmenin özel hükümlerinin geçerli olacağı açıktır. Ancak mümeyyiz küçüklerin ve bu hükümde olan kimselerin lehlerine yapılacak bedelsiz ferâğ hibe hükmünde olduğu için velîlerinin izin ve icâzetine gerek olmaksızın onların bunu kabul edebilecekleri görüşü ağırlık taşır. Tam edâ ehliyeti bulunmayan kimselere ferâğda bulunma ve ferâğı kabul etme hakkı tanınmadığı gibi bunların kanunî temsilcileri olan velî ve vasîlerinin ferâğla ilgili yetkileri de oldukça kısıtlanmıştır. İslâm hukukunda yerleşik klasik teamül ve anlayışa göre kanunî temsilci gerekli gördüğü durumlarda hâkimin de onayını alarak temsilcisi bulunduğu ehliyetsiz veya sınırlı ehliyetli kimsenin mallarını satabilir. Halbuki Arazi Kanunnâmesi velî ve vasînin borçların ödenmesi, nafaka gideri, bakım ve onarım masraflarının karşılanması veya diğer sebeplerle de olsa çocuğun arazisini başkasına ferâğ edemeyeceği ve kendi uhdelerine de geçiremeyeceği hükmünü getirir (md. 52). Buna rağmen velî veya vasî küçüğün arazisini ferâğ etmiş yahut kendi tasarrufuna geçirmişse çocuk arazisini bulûğa erdiği tarihten itibaren on yıl içinde zilyedinden geri alabilir veya yeni velî ve vasî istirdad davası açabilir. Tasarruf hakkı küçüğe ait olan arazinin velî veya vasî tarafından ferâğının verilmesine iki durumda izin verilmiştir. Birincisi, mîrî arazinin harap olup gelirinin giderini karşılayamaması, üzerindeki bina, ağaç ve diğer müştemilâtın ayrılmasının küçüğün aleyhine olması ve sonuçta küçüğün zarar görmesinin kesinleşmesi halinde kanunî temsilcisi hâkimin onayını alarak arazi üzerindeki müştemilâtın da satımını içerecek şekilde arazinin hakiki değeriyle ferâğını verebilir. İkinci bir durum olarak velî veya vasî belirli hukukî gerçeklerin bulunması halinde arazi üzerindeki ağaç, bina ve diğer müştemilâtı satabileceği gibi mülk olan bu malların üzerinde bulunduğu mîrî arazi de bu malları iktisap eden kimseye ferâğ edilir. Bunda da yine hâkimin onayı ve satışın hakiki değerden olması şartları aranır (md. 52). İcâreteynli vakıf malların ferâğında da velî ve vasî için benzer

kısıtlamalar mevcuttur. Meselâ vakıf malın harap olup gelirinin giderini karşılamaması, küçüğün zorunlu nafakasının başka türlü temin edilememesi, ferâğın küçük hakkında açık bir yarar taşıması gibi belirli ve sınırlı hukukî gerekçelere dayanarak mütevelli ve hâkimin izin ve bilgisi dahilinde ve bedel de piyasa değerinden aşağı olmamak kaydıyla velî ve

vasîler bu malların ferâğını verebilirler. Aynı şekilde küçükler için açık bir yarar taşıdığında velî ve vasînin hâkimin onayının alınması, bedelin de piyasa değerinden yüksek olmaması kaydıyla küçük lehine icâreteynli akarın ferâğını kabul edebileceği belirtilir.

Ölüm hastalığında yapılan satışlar hakkında Mecelle’de söz konusu edilen sınırlamalar (md. 393-395) ferâğ hakkında uygulanmaz. Yeter ki ferâğda bulunan kimse ferâğ anında tam edâ ehliyetine sahip bulunsun. Ölüm hastalığında vakıf malların ferâğının geçerli olması için ferâğı yapanın intikal hakkına sahip vârisinin bulunması şartı aranmış, böylece ferâğın vakıf malın mahlûlen vakfına geri dönmesini engelleme maksadıyla yapılması önlenmek istenmiştir.

Ferâğın hukuken geçerliliği için edâ ehliyetine sahip tarafların ferâğ işlemi yapma konusunda hür irade ve rızâlarının da bulunması gerekir. Taraflar rızâlarını işlem esnasında hazır bulunup kendileri beyan edebilecekleri gibi vekil aracılığıyla da bildirebilirler. Ferâğda aldatma sonucu, işlem konusu hakkın gerçek değeriyle ödenen bedel arasında açık bir nisbetsizlik (gabn-i fâhiş) bulunması halinde iradesi fesada uğrayan taraf ferâğın feshi talebiyle dava açabilir. Mağdur olan tarafa ait bu dava hakkının onun mirasçılarına intikal etmeyeceği de hükme bağlanmıştır (Arazi Kanunnâmesi, md. 119). Ancak ehliyetsizlere ait arazinin ferâğında fesih davası açabilmek için aldatmanın bulunması şart olmayıp gabn-i fâhişin bulunması yeterli görülmüş ve hak sahibinin tam ehliyetini kazandıktan sonra on yıl içinde dava açabilmesi kabul edilmiştir.

Arazi Kanunnâmesi’nde mîrî veya vakıf arazinin tehdit ve zorlama altında yapılan ferâğ işleminin geçersiz olduğu, zorlamaya mâruz kalan kimsenin veya mirasçılarının on yıl içinde bu sebeple dava açabileceği, arazinin iyi niyetli üçüncü şahıslara veya devlete intikal etmesinin bu hakkın kullanımına engel teşkil etmeyeceği hükme bağlanmıştır (md. 13). Kanunun ifadesinden zorlamanın aldatmaya göre daha ağır bir fesat sebebi sayıldığı anlaşılmaktadır. Ancak buradaki geçersizliği feshedilebilirlik olarak anlamak daha doğru olur.

Ferâğ işlemi tarafların karşılıklı iradeleriyle kurulan bir akid olup bu konuda şekil serbestîsinin bulunması asıl ise de çeşitli kanunî ve idarî

düzenlemelerle akid kurucu irade beyanının devlet memuru veya vakıf mütevellisi huzurunda belli bir prosedüre uygun olarak yapılması usulünün getirildiği ve böylece ferâğ işleminde açıklık ve güveni sağlamaya matuf bazı tedbirlerin alındığı da bilinmektedir. Ferâğ işleminde tarafların irade beyanlarının yanı sıra mîrî arazilerde ilgili idarî birimin, icâreteynli vakıflarda ise mütevellinin izni şart görülmüş, onların izni alınmadan yapılan bedelli veya bedelsiz ferâğ işlemlerine hukuken işlerlik kazandırılmamıştır. Yetkili memurun veya mütevellinin izni bulunmaksızın mahkeme huzurunda yapılan ferâğ beyanları da bu anlamda geçersiz sayılmıştır. Çünkü ferâğ bir yönüyle mutasarrıfı, diğer yönüyle malın asıl mâliki konumundaki devleti veya vakıf yönetimini ilgilendirmektedir. Bu sebepte memurun veya mütevellinin izin yahut icâzeti akdin kuruluş veya sıhhat şartı olmasa da kanundan doğan bir işlerlik şartı görünümündedir. İzinsiz ferâğlar da icâzete kadar mevkuf akid grubunda yer alır. İzinsiz ferâğların muteber sayılmadığı, bâtıl ve yok hükmünde olduğu tarzındaki ifadeleri de bu şekilde anlamak gerekir. İzinsiz ferâğdan sonra fâriğ ölse tasarruf hakkı mirasçılarına intikal eder, karşı taraf da ödediği ferâğ bedelini terekeden geri alır. İzin alınmaksızın yapılan ferâğda akid konusu malın tasarrufunun alıcıya geçmediği ve malın bu şahsın elinde âriyet statüsünde olduğu belirtilmekle birlikte bu tür ferâğda mutasarrıfın hakkının sâkıt olup olmadığı tartışmalıdır. Ferâğı kira akdine kıyas edenler sâkıt olmadığı, bir hakkın terk ve ıskatı olarak görenler ise sâkıt olduğu görüşündedirler. Doktrinde gerekli şartlar yerine getirildikten sonra yetkili merciin izin vermekten kaçınma hakkının da bulunmadığı görüşü hâkimdir. Öte yandan ferâğ işleminin, yetkili memurların huzurunda ve takrir adı verilen kanunî bir prosedür içinde yapılması esası getirilerek hem iki tarafın irade beyanının sağlıklı bir şekilde mutabakatı temin edilmiş ve yetkili merciin izni alınmış, hem de ferâğın yazılı ve resmî bir belgeye bağlanması sağlanmış oluyordu. 1847 ve 1859 tarihli tapu nizamnâmeleri, arazisini ferâğ etmek isteyen kimsenin lehine ferâğ yapılacak şahısla birlikte defter eminine gideceği, mutasarrıfın gerçek hak sahibi olduğu belirlendikten sonra takrirlerinin alınacağı, tasarruf hakkıyla ilgili eski senedin alınıp yenisinin verileceği ve ferâğ işlemi hakkında bu senede bir kayıt düşülüp yeni hak sahibine teslim edileceği hükmünü getirmiştir. Bu sebeple doktrinde, mutasarrıfın ferâğ konusunda bir şahısla yapacağı özel anlaşma ve taahhüdün bağlayıcı olmayacağı, bu beyan ve taahhütten dönmesinin herhangi maddî bir sorumluluk doğurmayacağı ifade edilmiştir. 1859 tarihli

Tapu Nizamnâmesi’ne göre (md. 3) ferâğ taleplerini kabul konusunda kaza ve vilâyet memleket meclisleri yetkili kılınmış, ferâğ işleminin güven ve açıklık içinde yapılmasını temin için bir dizi tedbir alınmış, ferâğ takrir komisyonları ya bizzat veya defteri hâkānî memurları marifetiyle, köylerde köy ihtiyar heyetleri de devreye sokularak ferâğ taleplerini kabul ve tescil etmeye çalışmıştır. 1916’da takrir komisyonları kaldırılarak defteri hâkānî yetkilileri tarafından iki şahit huzurunda alınması usulü getirilmiştir. Böylece ferâğ takrirleriyle ilgili işlemler ve idarî teşkilât bugünkü anlamda tapu sicil memurluğuna oldukça yaklaşmıştır.

Ferâğın icap ve kabulle kurulduğu ve yetkili memurun izniyle işlerlik kazandığı düşünülürse takrir işlemi sonucu düzenlenecek senet, yapılan hukukî işlemin geçerlik şartı değil bir bakıma ispat vasıtası konumundadır. Bu sebeple Arazi Kanunnâmesi’nde ferâğ ve takrir işlemlerinden sonra senet düzenlenmeden ferâğ veren kişinin ölmesinin sonucu etkilemeyeceği ifade edilir (md. 37). Dolayısıyla takrir işlemi tamamlandıktan sonra taraflardan biri senet düzenlenmediği gerekçesiyle ferâğdan rücû edemez. Aynı durum vakıf malların ferâğında da geçerlidir.

Öyle anlaşılıyor ki ferâğ işlemleri için öngörülen bu takrir usulü ve ferâğın senede bağlanması ilkesiyle tarafların irade beyanlarının sağlıklı bir ortamda açık ve objektif ölçülere göre alınıp yazılı ve resmî bir belgeye bağlanmasında, devletin veya vakıf yönetiminin çıplak mülkiyeti kendisine ait olan bu gayri menkuller üzerinde doğrudan denetiminin kurulması ve bu sayede alınacak harç ve vergilerle hazineye gelir temin edilmesi gibi farklı amaçlar gözetilmiştir. Ancak

devletin ferâğın tescili ve senede bağlanması konusunda gösterdiği bu çabadan, gerek ülkenin her yerinde yeterince tapu idaresinin bulunmayışı gerekse diğer sebeplerle tam bir sonuç elde edilememiş, tasarruf haklarının senetsiz veya el senediyle devri şeklindeki uygulama da varlığını sürdürmüştür.

Ferâğ bedeli, gayri menkul üzerindeki tasarruf hakkını devretmesi karşılığında mutasarrıfa ödenen bedel olduğundan iki taraf için de önem taşır. Bedelin akid esnasında, taraflar arasında anlaşmazlık ve çekişmeye yol açmayacak ölçüde belirlenmesi gerekir. Aksi takdirde ferâğ fâsid olup

iki taraf için de ferâğı feshettirme hakkı doğar. Bu konuda Mecelle'nin icâre akdinde ücretin belirlenmesine ilişkin hükümleri (md. 450, 463-465) uygulanır. Doktrinde ferâğın ivazsız (meccânen) olması halinde satım ve kira akdine kıyasla fâsid olacağı veya ferâğın bir hakkın ıskatından ibaret olup bunun da bedelsiz olmasının asıl olduğu şeklinde bazı görüşler ileri sürülmüşse de bu sadece nazariye planında kalmış, tatbikat ve mevzuat açısından bedelsiz ferâğlar da istisnaî bir hükümle sahih kabul edilmiş ve taraflara bu sebeple bir fesih hakkı tanınmamıştır. Bedelsiz olarak yapılan ferâğdan sonra ne ferâğda bulunan ne de mirasçıları herhangi bir bedel talep edebilirler (Arazi Kanunnâmesi, md. 38). Fakat ferâğ bir bedel karşılığı yapılmış da bedel ödenmemişse önceleri ferâğda bulunana bedeli talep değil sadece akdi feshedip ferâğ ettiği gayri menkulü geri alma hakkı tanınmışken sonradan bu görüşten vazgeçilip Arazi Kanunnâmesi'nin 38. maddesinde 1879'da değişiklik yapılarak ferâğda bulunan şahsa veya mirasçılarına ferâğ bedelinin ödenmesini talep ve dava hakkı tanınmış, fakat araziyi geri alma hakkı tanınmamıştır.

İmamlık, hatiplik gibi dinî hizmetleri ifa etmeleri sebebiyle vakıf gayri menkullerde tasarruf hakkı bulunanların bu haklarını bedel karşılığı ferâğ etmelerinin câiz olup olmadığı hususu da İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Önceleri ağırlıklı görüş bunun câiz olmadığı yönünde oluşmuş, mahkemeler bu tür ferâğlardan doğan bedel davalarını dinlememiş, hatta lehine ferâğda bulunulan kişiye bu sebeple yaptığı ödemeyi geri alma hakkı tanınmıştır (İbn Âbidîn, IV, 383). Ancak bir kısım hukukçular insanların ihtiyacına daha uygun olduğu gerekçesiyle böyle bir ferâğı câiz görmüş, padişahın iradesi de bu yönde tezahür edince 1878 tarihinden itibaren uygulama yön değiştirmiştir.

Ferâğ gayri menkul üzerindeki tasarruf hakkının devrini konu aldığından bu gayri menkul üzerinde bulunan ağaç, bağ, bahçe ve binaların ne ölçüde ferâğa dahil olduğu veya ayrı bir hukukî işleme konu olup olmayacağı üzerinde önemle durulur. Arazi Kanunnâmesi, mîrî arazi ferâğ edildiğinde üzerinde bulunan ve mülkiyeti devlete ait olan ağaçların da açıkça zikredilmese bile araziyle birlikte ferâğ edilmiş sayılacağı hükmünü getirmiştir (md. 48). Arazi üzerinde mutasarrıf tarafından yetkili memurun da izni alınarak dikilmiş veya aşılanmış yahut da izinsiz dikildiği halde üzerinden üç yıl geçmiş ağaçlar ise mutasarrıfın mülkü sayıldığından kural

olarak ferâğın kapsamına girmezler. Lehine ferâğ verilen kişiye ayrı bir satım akdiyle temlik edilmeleri gerekir. Hatta mutasarrıf arazi üzerindeki mülk, ağaç, bağ, bahçe ve binaları bir kimseye satmak istediğinde araziyi de aynı şahsa ferâğ etmek zorundadır (Arazi Kanunnâmesi, md. 49). Mîrî arazi üzerindeki ağaç, bahçe ve binanın mâlikine ferâğda ön alım hakkı tanınmış olup on yıl içinde arazinin piyasa değeriyle kendisine ferâğ edilmesini talep ve dava hakkı vardır (md. 44). Mîrî arazi üzerindeki ağaç ve yapıların bazı durumlarda arazinin ferâğına dahil edilmeyişi, araziden ayrı olarak bunlar üzerinde mülkiyet hakkı kurulmasının benimsenmiş olması sonucudur. Ancak daha sonra yapılan yeni düzenlemelerde sistem yumuşatılarak arazi üzerindeki her türlü ağaç, bağ, bahçe ve binaların tasarruf ve intikalde araziye tâbi olacağı hükmü getirilmiştir.

Ferâğ konusu arazi alanı veya sınırları belirtilerek tesbit edilir. Her ikisi de belirtilmiş olduğu halde arada uyumsuzluk varsa sınırlara itibar edilir (md. 47).

Mîrî ve vakıf arazilerde şüf‘a hakkı ilke olarak benimsenmemekle birlikte (md. 46) bir araziyi müştereken kullanan mutasarrıflardan birinin hissesini diğer ortağın izni olmaksızın bir başkasına bedelli veya bedelsiz olarak ferâğ edemeyeceği, aksi takdirde diğer ortak veya ortakların beş sene içinde değer bedelini vererek o hisseyi alma hakkının bulunduğu belirtilmiştir (md. 41). Hatta üç veya daha fazla ortak bulunduğunda ortaklardan birinin hissesini diğer bir ortağa ferâğ etmesi halinde geride kalan ortakların bu hissenin değer bedelini vererek aralarında eşit olarak paylaşılmasını isteme hakları kabul edilmiştir (md. 42). Benzeri bir hüküm olarak bir köyün sınırları içindeki araziyi mutasarrıf o köy dışında bir şahsa ferâğ ettiğinde köy halkından o yere ihtiyacı olanlar arazinin kullanım hakkını bir yıl içinde değer bedelini ödeyerek geri almayı talep ve dava edebilirler (md. 45). Gerek arazi üzerindeki mülk ağaç ve binaların mülkiyetiyle arazinin kullanım hakkının aynı şahısta toplanması, gerekse ortaklara ve bölge halkına ferâğ konusunda bazı imtiyazlar tanınması, mîrî ve vakıf arazilerin bütünlüğünün korunup en verimli şekilde işletilmesini sağlamaya yönelik tedbirler olarak değerlendirilebilir.

Çeşitleri. Ferâğ, karşılığında maddî bir bedel alınıp alınmamasına göre ivazlı ve ivazsız ferâğ şeklinde ikiye ayrılır. İvazsız ferâğ, herhangi maddî

bir bedel zikredilmeden veya bedelsiz olacağı açıkça belirtilerek yapılan ferâğdır. İvazlı ferâğ ise para yahut mal karşılığı veya mübadele şeklinde yapılan ferâğ işlemidir.

Ferâğ, akdin hükümlerinin şarta bağlı olup olmamasına göre önce kati ferâğ ve şarta bağlı ferâğ şeklinde ikiye ayrılır. Kati ferâğ, mutasarrıfın hakkını ivazlı veya ivazsız olarak fakat herhangi bir kayıt ve şarta bağlamadan kesin tarzda ferâğ vermesidir. Ferâğ işlemi bir hak ve menfaatin temlikini içerdiğinden satım gibi ferâğın da ta'likî şarta bağlanması câiz görülmemiş, buna karşılık takyidî şart grubundan üç nevi şartlı ferâğ gündeme gelmiştir. Bunlar da vefâen ferâğ, istiğlâlen ferâğ ve ölünceye kadar bakma kaydıyla ferâğdır.

Vefâen ferâğ, mîrî arazi veya icâreteynli vakıf üzerinde tasarruf hakkı bulunan kimsenin bu hakkını borç karşılığında, borcunu ödediğinde geri alma kaydıyla alacaklıya ferâğ etmesidir. Mîrî arazilerin veya icâreteynli vakıfların satılması veya rehin verilmesi prensip olarak kabul edilmediğinden bunun yerini vefâen ferâğ işlemi almış ve bu da bir nevi teminat akdi işlevi görmüştür. Vefâen ferâğda yetkili memurun veya mütevellinin izninin bulunması ve bu tür kaydın tasarruf senedine yazılması şartları aranmıştır. Süre belirlense de belirlenmese de borç ödenmedikçe gayri menkulü geri alma hakkı doğmaz. 1858 tarihli Arâzî-i Emîrîyyenin Deyne Mukabil Vefâen Ferâğı Hakkında Nizamnâme ve daha sonra yapılan değişiklik ve düzenlemeler, mutasarrıf borcunu ödeyemediği

takdirde alacaklının vefâen ferâğ edilen araziyi memur veya mütevelli vasıtasıyla yahut vekâlet-i devriyye usulüyle bir başkasına ferâğ ettirip bedelinden alacağını tahsil etmesine imkân vermekte, alacaklı için bir nevi cebrî icra yolunu açmaktadır. Mutasarrıf arazisini vefâen ferâğ edip karşılığında borç para alır da ödemeden vefat ederse bu borç da diğerleri gibi terekeden ödenir. Murisin terekesi borcu ödemeye yeterli değilse intikal hakkı sahibi mirasçılar bu borcun tamamını ödemedikçe vefâen ferâğa konu olan gayri menkule tasarruf edemezler. Alacaklının bu gayri menkul üzerinde bir nevi hapis hakkı ve borcun mirasçılar tarafından ödenmemesi halinde de gayri menkulü açık arttırma ile ferâğ ettirerek ferâğ bedelinden alacağını cebrî icra yoluyla tahsil etme hakkı vardır. Alacaklının hakları ölümü halinde mirasçılarına geçer. Vefâen ferâğ edilen gayri

menkulün kullanımı, vergi ve kira türü yükümlülükleri, hasar ve menfaati borçlu-mutasarrıfa aittir. Çünkü vefâen ferâğ edilen taşınmaz borçlunun tasarrufundan çıkmış değildir. Alacaklının bu taşınmaz üzerindeki hakkı, borcun ödenmemesi halinde alacağını taşınmazın ferâğ bedelinden öncelikli olarak tahsil etme yetkisi şeklindedir. Vefâen ferâğ işlemi, rehin ve vefâen satıştan taşınmazın helâkiyle borcun sâkıt olmayışı, malın alacaklıya tesliminin şart olmaması, müvekkilin ölümü halinde vekilin vekâletten kurtulması yönleriyle ayrılır. Borç ödendiğinde vefâen ferâğ çözülür. Borcun belli bir süre zarfında ödenmemesi halinde vefâen ferâğın kati ferâğa dönüşeceği yönündeki şart ve anlaşmalar geçersiz sayılarak suistimal ve beklenmedik mağduriyetler önlenmek istenmiştir. Vefâen ferâğ işlemi, taşınmazlarda ipotek imkânının olmayışı ve bu tür taşınmazlarda rehin ve vefâen satışın câiz görülmeyişi sonucu ortaya çıkmış, alacaklı için taşınmaza bağlı bir teminat vermeyi amaçlayan bir hukukî işlem türü olarak görülebilir.

Vefâen ferâğla kira akdinin birleşiminden oluşan istiğlâlen ferâğ işlemi vefâen ferâğın bir türü de sayılabilir. Bu tür ferâğda mutasarrıf, borcuna karşılık tasarrufu altındaki taşınmazın ferâğını bu taşınmazı kendisine kiralaması şartıyla alacaklıya vermektedir. Vefâen ferâğla ilgili hükümler istiğlâlen ferâğ için de geçerli olduğu gibi teminat amaçlı bir akid olduğundan Mecelle’nin rehinle ilgili hükümleri geniş çapta geçerliliğini korur. Bununla birlikte istiğlâlen ferâğ da rehin ve vefâen satış işlemlerinden vefâen ferâğdakine benzer farklılıklar gösterir.

Ölünceye kadar bakma şartıyla ferâğ, mutasarrıfın sahibi olduğu tasarruf hakkını kendisine ölünceye kadar bakması şartıyla başkasına ferâğ etmesidir. Ölünceye kadar bakma, besleme, görüp gözetme şartıyla ferâğ, mahiyeti itibariyle ivazsız olarak yapılan şarta bağlı bir ferâğ kabul edilir. İslâm hukukunda yerleşik anlayışa göre ölünceye kadar bakma şartıyla satım sahih olmayıp bu şartla hibe sahihtir (Mecelle, md. 855). Osmanlı hukukunda önceleri böyle bir şart, ivazlı ve ivazsız bütün ferâğların satım akdine kıyas edilmesi sonucu akdi fâsid kılıcı bir şart olarak görülüyordu. Arazi Kanunnâmesinde de böyle bir şartla yapılan ferâğın fâsid olduğu, ferâğda bulunan ölse bile intikal hakkı sahiplerinin ferâğı feshettirebileceği hükme bağlanmıştı (md. 114). Ancak bu yöndeki ihtiyaç ve taleplerin de tesiriyle daha sonra böyle bir ferâğın satımdan çok bağışlama akdine kıyas

edilmesinin daha isabetli olacağı fikri ağır bastığından icâreteynli vakıflarda 1878, mîrî arazilerde ise 1888 tarihinde bu yasak kaldırılmış ve gayri menkullerin ölünceye kadar bakma şartıyla ferâğ edilmesi, resmî senede şerhedilmeleri halinde geçerli kabul edilmiştir. Buna göre söz konusu şart yerine getirildiği sürece ferâğda bulunanın ferâğdan dönme hakkının olmadığı, şart yerine getirilmediğinde ise ferâğda bulunanın taşınmazı geri alabileceği, şarta uyulup uyulmadığı yönündeki ihtilâfı da mahkemenin çözümleyeceği hükme bağlanmıştır. Bakma borçlusunun alacaklıdan yani ferâğda bulunandan önce ölmesi halinde vakıf mallarda ferâğ konusu mal ferâğda bulunana geri döner. Mîrî arazide ise bakım borcu ölenin mirasçılarına geçer. Bu tür gayri menkuller ancak tarafların rızâsı ile yeni bir ferâğa konu olabilir.

İcâreteynli vakıf mallar ve mîrî arazi için kabul edilen vefâen, istiğlâlen veya ölünceye kadar bakma şartıyla ferâğ işlemleri, mutasarrıfın borcundan dolayı bu malların cebrî icra yoluyla ferâğı usulü, bu gayri menkullerin statüsünü mülk araziye oldukça yaklaştırıcı usuller olarak dikkat çekerler.

Usulüne uygun tarzda yapılan ferâğ işlemi sonunda ferâğda bulunanın mîrî arazi veya vakıf mal üzerindeki tasarruf hakkı sona erer. Mutasarrıfın çıplak mülkiyetinin sahibi olan devlet veya vakıf yönetimine karşı taşınmaz sebebiyle sahip bulunduğu hak ve borçlar olduğu gibi yeni alıcıya, yani lehine ferâğ yapılan kimseye devredilmiş olur. Taşınmaz, memurun izniyle bir kimseye kati şekilde ferâğ edildikten sonra bağlayıcılık kazanır, ister bedelli olsun ister bedelsiz, tamamlanmış ferâğ işleminden rücû olmaz (Arazi Kanunnâmesi, md. 39). Bedelsiz ferâğ hibe akdine kıyas edilmeyip bir hakkın ıskatı mahiyetinde görüldüğünden Mecelle’nin hibeye ilişkin hükümleri değil sakıt olan hakkın geri dönmeyeceğine ilişkin genel ilkesi (md. 51) uygulanır. Bedel karşılığı yapılan ferâğ da esasında menfaatin temliki olmakla birlikte bu konuda kira akdine değil satış akdine kıyasla Mecelle’nin tamamlanan satış akdinden rücû olmayacağına ilişkin hükümleri (md. 375) hareket noktası alınmıştır.

Tamamlanmış ferâğ işlemini iki tarafın karşılıklı anlaşma ile sona erdirmesinin hukuken geçerli olup olmadığı tartışmalıdır. Ferâğı satım veya kira akdine kıyas edenler bunu geçerli saymış, onu bir hakkın ıskatı olarak

nitelendirenler aksi görüşü savunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtar (Kahire), IV, 383; Mecelle, md. 393-395, 450, 463, 465, 587, 855; Ömer Hilmi, Ahkâmül-evkāf, İstanbul 1307, s. 102-133; Hüsnü Efendi, Arazi Kānunnâmesi Şerhi, İstanbul 1310, s. 101-141; Ali Haydar Efendi, Şerh-i Cedîd li-kānûni'l-arâzî, İstanbul 1311, s. 163-247, 388-426; Hâlis Eşref, Külliyât-ı Şerh-i Kānûn-ı Arâzî, İstanbul 1315, s. 263-337, 628-686; Âtıf Bey, Arazi Kānunnâme-i Hümâyunu Şerhi, İstanbul 1319, s. 138-193, 352-381; Ebü'l-Ulâ Mardin, Kavânîn-i Tasarrufiyye Notları, İstanbul 1927, s. 73-133; Ali Himmet Berki, Vakıflar, İstanbul 1940, s. 168-181; Bilmen, Kamus2, V, 30-40; Halil Cin, Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması, İstanbul 1985, s. 120-157, 258; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 376-383.

Ali Bardakoğlu

FERÂĞ KAYDI

Yazma eserlerin sonuna konulan istinsahla ilgili not.

Ferâğ kelimesi, müstensihler tarafından yazma eserlerin genellikle sonuna konulan ve metnin istinsahının bittiğini belirten kayıt için kullanılır; daha çok "kad vekaa'l-ferâğ" ibaresiyle başladığından bu adı almıştır. Aynı zamanda "istinsah kaydı" denilen bu satırlara

bazen "ketebehû" ifadesiyle başlamasından dolayı "ketebe kaydı" adı da verilir; ayrıca bazı sanat tarihi uzmanlarının aynı maksatla Batı dillerinden gelen bir alışkanlıkla zaman zaman "kolofon" (colophon) kelimesini kullandıkları görülmektedir. Bu terimler arasında en isabetli olanı "ferâğ"dır. Ferâğ kaydı, çoğunlukla istinsah işinin kimin tarafından yapıldığına ve hangi yıl, ay, gün veya gecede, saat kaçta bitirildiğine dair kısa bilgiler verir. Nâdiren de olsa bitiş tarihi (ay, gün, saat vb.) istinsaha başlanan vakitle (ibtidâ) denk düşerse bu ilginç durumu belirtmek üzere yukarıda zikredilen ibare "kad vekaa'l-ibtidâ ve'l-ferâğ" şeklinde de yazılabilir.

Bazı müellifler eserlerinin mukaddimesinde, bazıları da sonunda telif veya tebyizle (eseri müsveddeden temize çekme) ilgili bilgi verirler; dikkat edilmesi gereken husus bu bilgilerin ferâğ kaydı ile karıştırılmamasıdır. Ferâğ kaydı, yazma eserlerin yaşını ve müellife yakınlığını tesbit hususunda başvurulabilecek en önemli unsurdur; ancak güvenirliğinden şüphe edilmesi gereken bazı özel durumlar da vardır. Meselâ bir kısım müstensihler, istinsaha esas aldıkları nüshanın ferâğ kaydını kopya ettikten sonra kendi adlarını veya o günün tarihini kaydetmemişlerdir; dolayısıyla istinsahını bitirdikleri nüsha, asıl yazıldığı tarihten çok daha önceye aitmiş gibi görünebilir. Bundan dolayı bir yazma nüshanın yaşını tayinde sadece ferâğ kaydı ile yetinmemeli, eserin cilt, kâğıt, yazı, mürekkep gibi maddî özelliklerine de dikkat etmelidir.

Yazmaların genellikle sonunda, eskiden beri yazı karakteri değişerek gittikçe kısalan satırların oluşturduğu bir üçgen şeklinde kaleme alınan

ferâğ kayıtlarında IV. (X.) yüzyıldan itibaren icâze (rikā') veya tevkī' yazı türleri kullanılmıştır; daha doğrusu adı geçen yazı çeşitleri bu kayıtlarda geliştirilerek meydana getirilmiştir. Gerek ferâğ gerekse kıraat ve semâ kayıtlarının, nesihten önce icâze ve daha sonra da ta'lik yazılarının doğmasına yardımcı oldukları kabul edilmektedir. Bu kayıtların esas metnin karakterinden farklı bir karakterle yazılmasının sebebi herhalde bu kısmın metne karışmasını önlemek içindir.

Ferâğ kayıtlarında bazan eksik bilgiler olmakla birlikte genellikle müstensihin adı, istinsah tarihi ve yeri bulunur. Bazı dikkatli müstensihler kendi çalışmaları sırasında faydalandıkları bir önceki yazmanın ferâğ kaydını da aynen nakletmişlerdir. Bu bakımdan yazma tavsif edilirken bu gibi bilgiler mutlaka dikkate alınmalı ve belirtilmelidir. Çünkü böyle bir kayıt, yazmanın müellifin yaşadığı zamanı ve doğrudan müellif nüshasına yakınlık derecesini gösterebilir. Ayrıca aradaki bağlantıyı sağlayan istinsah zincirini tanıma ve kontrol edebilme imkânını vermesi bakımından, çok sonraki tarihlerde istinsahı yapılmış bir nüshayı bile oldukça sağlam ve güvenilir hale getirebilir. Ferâğ kaydı özellikle çok eski tarihli yazmaların bazan la sayfasında da bulunabilir. Bunun bir örneği, Müberred'e ait el-Mukḳeḍab adlı eserin meşhur hattat Mühelhil tarafından istinsah edilen 347 (958) tarihli nüshasında yer almaktadır (bk. Köprülü Ktp., nr. 1507, vr. la).

Ferâğ kaydı tesbit edilirken müstensihin, eserin bizzat müellifi veya büyük bir âlim yahut tanınmış bir hattat olabileceği ihtimalleri göz önünde bulundurulmalı ve böyle bir durumda bu özelliklerden yazmanın tavsifinin bitiminde ayrıca bahsedilmelidir. Bu arada gerek üzerinde çalışılan veya tanıtımı yapılan yazmaların, gerekse bunların konularının ve müelliflerinin aynı olup olmadığının anlaşılabilmesi için de hamdele ile

salveleden sonraki ilk cümle yanında hatime ve diğer kayıtlardan önceki son cümle, yani esas metnin başı ile sonu nakledilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 499; Yusuf Ziya Kavakçı, İslâm Araştırmalarında Usul, Ankara 1976, s. 67, 70; Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu, İstanbul 1406/1986, II, 172-173; Mübahat S. Kütükoğlu, Tarih Araştırmalarında Usûl, İstanbul 1991, s. 29-30; H. Ritter. "Datierung durch Brüche", Oriens, 1/2, Leiden 1948, s. 237-247; Nihat Mazlum Çetin, "Yazma Eserlerin Tanınması", İlim ue Sanat, sy. 30, İstanbul 1991, s. 62-63 (bu madde esas itibariyle Nihad M. Çetin'in, İÜ Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda "İlmî Araştırmalarda Temel Bilgiler ve Usul" adı altında verdiği derslerde tutulan notlara dayanmaktadır).

Orhan Bilgin

FERÂHÂNÎ

فراهانی

(1860-1917)

İranlı şair ve gazeteci.

22 Temmuz 1860’ta Sultanâbâd’a bağlı Kâzerân köyünde doğdu. Asıl adı Mirza Sâdık Han olup babası ve annesi tarafından ünlü Kaçar veziri Mirza Ebü’l-Kāsım Kāimmakām’ın akrabasıdır. Ailesinde şair ve devlet adamlarının bulunması sayesinde iyi bir tahsil gördü. Arap dili ve edebiyatı, târih, felsefe, matematik, astronomi öğrenimi yanında Avrupa edebiyatını da tanımaya çalıştı.

Küçük yaşta şiirle ilgilenmeye başlayan Ferâhânî babasının ölümünden sonra (1874) Tahran’a gitti. Burada Emîr-i Nizâm Hasan Ali Han ve Şehzade Tahmasb Mirzâ-yı Müeyyedüddevle’nin takdir ve himayesini gördü. Önceleri Pervane mahlasını kullanırken Emîr-i Nizâm’a hürmeten Emîrî mahlası ile şiirler yazmaya başladı. Muzafferüddin Şah tarafından 1896’da kendisine “edîbü’l-memâlik” lakabı verildi. 1898 yılında Tebriz’de kurulan Lokmâniyye Medresesi’nin müdür yardımcılığına getirildi. Aynı yıl haftalık Edeb gazetesini çıkardı. Kafkasya ve Hârizm seyahatlerinden sonra bu gazeteyi Meşhed’de yayımlamaya devam etti. 1905’te Bâdkûbe’de Farsça ilâveli Türkçe İrşâd gazetesini çıkardı. Meşrutiyet hareketlerini destekleyen Ferâhânî, birinci meclisin açılmasıyla birlikte Meclis gazetesinin yazı işleri müdürlüğüne getirildi. 1907’de haftalık ʿIrâḳ-ı ʿAcem gazetesini yayımladı. Bir süre çeşitli şehirlerde hâkimlik yaptı. 21 Şubat 1917’de Tahran’da öldü.

Klasik şiirin her türünü deneyen Ferâhânî daha çok kaside tarzında başarılı oldu. Eski şairleri taklit ederek yazdığı kasidelerinde Nâsırüddin Şah, Muzafferüddin Şah gibi hükümdarlarla diğer emîrleri övdü ve karşılığında onlardan mükâfat bekledi. Meşrutiyet devrinden sonra vatan sevgisinin ön plana çıktığı kasidelerinde döneminin bütün siyasî faaliyetlerini işledi;

sosyal hareketleri, reformları tenkit etti. Halkı hürriyet ve meşrutiyet yolunda mücadeleye çağırdı. Genç şairleri şiirde yeni konular bulmaya ve halka yönelik şiir söylemeye teşvik etti; vatan ve millet sevgisini yansıtan şiirlerin aşk şiirlerinden daha güzel olduğunu anlatmaya çalıştı. Meşrutiyetten önce yazdığı şiirlerde anlaşılması güç kelimelerle yüklü bir dile sahipken sosyal muhtevalı şiirlerinde halkın anlayabileceği bir dil kullandı. Şiirleri ölümünden sonra Vahîd-i Destgirdî tarafından derlenerek yayımlanmış (Tahran 1312 hş.) ve bunun daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvân-ı Kâmi-i Edîbu'l-Memâlik-i Ferâhânî-yi Ḳāʿimmaḳāmî (nşr. Vahîd-i Destgirdî), Tahran 2535 şş., nâşirin dîbâcesi, s. y-kd.; E. Browne, Târiḫ-i Edebiyyât-ı Îrân ez Aġāz-i ʿAhd-i Ṣafeviyye tâ Zamân-ı Ḥâżır (trc. Reşîd-i Yâsemî), Tahran 1316 hş., s. 223-226; M. Bâkır-ı Burkāî, Süḫanverân-ı Nâmî-yi Muʿâṣır, Tahran 1329 hş., s. 257-260; Aziz Devletâbâdî, Târîḫ-i Taḥavvül-i Neşri Fârs̱î-yi Muʿâṣır, Tebriz 1333 hş., s. 53, 73; Rypka, HIL, s. 336-337; Yahyâ Âryânpûr, ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1350 hş., II, 137-146; Bânû Nusret Tecrübekâr, Sebk-i Şiʿr der ʿAṣr-ı Ḳācâriyye, Tahran 1350 hş., s. 141-144; Murtazâ Sultânî, Fihristi Rûznamehâ-yi Fârsî, Tahran 1354 hş., s. 9-10, 26, 114, 134-135; DMF, I, 77.

Mehmet Kanar

FERAHFEZÂ

فرحفزا

Türk mûsikisinde, bir birleşik makam.

Ünlü musikişinas Vardakosta Ahmet Ağa tarafından terkip edilmiştir. Dizisi iki türlü elde edilebilmektedir. Birinci şekilde, acem makamı dizilerine acemaşiran perdesindeki çargâh dizisinin ve yegâh perdesindeki bûselik dizisinin eklenmesiyle elde edilir. İkinci şekilde ise yerindeki acem-aşiran makamı dizisine yegâh perdesindeki bûselik dizisinin eklenmesinden meydana gelir. İkinci çeşit ferahfezâda tiz durak acem perdesinden seyre başlanacağından bu bölgede bir seyir alanına ihtiyaç vardır. Giriş seyrindeki bu bölgeyi temin etmek için acemaşiran perdesindekiçârgâh beşlisi

simetrik olarak tiz durak acem perdesine aynen göçürülür. Böylece aynı zamanda makamın genişleme alanı da teşkil edilmiş olur. Bu ikinci çeşit ferahfezâ birincisine göre daha fazla kullanılmıştır.

Nota yazımında donanımına si küçük mücennep bemolü yazılır, gerekli değişiklikler ise eser içerisinde gösterilir. Yedeni, kabanım hicaz perdesi (bakiye diyezli do) dir. Makamın güçlüsü tiz durak acem perdesi olup bu perdede çârgâh çeşnisiyle yarım karar yapılır. İnici bir seyir takip eden makamın durağı yegâh perdesidir.

Ferahfezâ makamı seyri sırasında, zaman zaman neva perdesindeki bûselik beşlisiyle yapılan asma kararlar oldukça ilgi çekicidir. Zira ferahfezâ makamının içinde yer alan acem-aşiran makamı dizisinde yapılan nevâda bûselik geçkisi, Batı mûsikisindeki majör-minör ilişkisi çerçevesinde fa majörün ilgili minörü olan re minöre yapılan geçki gibidir. Bu durum, majör-minör arasındaki münasebet konusunda bilgileri olmadığı halde Türk mûsikisi bestekârlarının deha ve sezgileriyle mûsikinin tabii kanunlarını başarıyla uyguladıklarının açık bir delilidir.

Ferahfezâ makamı seyri esnasında zaman zaman, acem-aşiran dizisinin

ikinci derecede güçlüsü olan çârgâhta bûselik perdesi yeden olarak kullanılmak suretiyle yapılan çârgâhlı asma kararlar da son derece önemlidir. Makamın diğer asma karar perdeleri ise nevâda bûselikli ve hicazlı, çârgâhta nikrizli, segâhta segâhlı veya ferahnâklı, dügâh perdesinde de uşşaklı, kürdîli ve hicazlı kalışlardır. Diğer taraftan çârgâh çeşnisiyle asma karar yapılan acem-aşiran perdesinin de bu makam için ayrı bir önemi vardır. Çünkü bu perdedeki belirgin kararlar ve dolayısıyla acem-aşiran dizisinin varlığı ferahfezâ makamını sultânîyegâh makamından ayıran özelliklerdendir.

Ferahfezâ makamına örnek olarak Zeki Mehmed Ağa ve Tanbûrî Cemil Bey’in muhammes usulündeki peşrevleri, Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi’nin Mevlevî âyiniyle firengî fer’ usulünde, “Ey kaşı keman tîr-i müjen cânıma geçti” mısraı ile başlayan ikinci bestesi, Mehmet Râkım Elkutlu’nun, “Nâzında senin özlediğim eski cefâ yok” mısraı ile başlayan semâisi ve Şehzâde Seyfeddin Efendi’nin düyek usulünde, “Halâs et kalbimiz hubb-i sivâdan” mısraı ile başlayan ilâhisi verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkî Nâsır Dede, Tedkīk ü Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 23a; Ezgi, Türk Musikisi, I, 189-192; IV, 241; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 148-150; Özkan, TMNU, s. 524-529; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 79-80; Arel, Türk Musikisi, s. 141-143.

İsmail Hakkı Özkan

FERAHNÂK

فرحناك

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Dizisini ilk defa ünlü mûsiki bilgini Abdülkādir-i Merâgī'nin tertip ederek kullandığı bu makam çok sonraları mûsikişinas Şâkir Ağa tarafından adlandırılarak belirlenmiş ve ilk örneklerini de Şâkir Ağa ile Hammâmîzâde İsmâil Dede Efendi vermiştir. Dizisi nevâda rast beşlisinin, nîm hicazda hicaz dörtlüsünün, segâhta ferahnâk ve dügâhta rast beşlisinin, ırakta yani yerinde ferahnâk beşlisinin birbirine eklenmesinden meydana gelmiştir.

Nota yazımında donanımına fa ve do bakiye diyezleri yazılır, gerekli değişiklikler ise eser içerisinde gösterilir. Yedeni, portenin 1. çizgisindeki bakiye diyezli mi (acem-aşiran) perdesidir. Makamın güçlüsü, üzerinde rast çeşnisiyle yarım karar yapılan nevâ perdesidir. Ancak bazı bestekârların bu çok renkli makamı

daha parlak bir hale koymak için eserlerinde güçlü olarak eviç perdesini kullandıkları görülmektedir. Bu durumda tabii olarak tiz durak eviç perdesi üzerinde bir seyir alanına ihtiyaç doğmaktadır. Bunu sağlamak için de durak perdesindeki ferahnâk beşlisi simetrik olarak tiz durak eviç perdesi üzerine göçürülür. Ancak bu tarz ferahnâk eserlerin eviç makamına benzemesi ihtimali fazla olacağından bakiye diyezli mi acem perdesinde fazla ısrar edilmeksizin orta bölgedeki çeşnilere geçilmeli ve hemen hüseynî perdesiyle nevâda rast çeşnisi gösterilmelidir. İnici bir seyir takip eden makamın durağı ırak perdesidir.

Ferahnâk makamında yukarıda zikredilen yarım kararlar dışında ayrıca hüseynîde bûselikli, nîm hicazda hicazlı, segâhta ferahnâklı (bazan eksik ferahnklı), bûselikte uşşak-nişâbur veya acemli hüseynî dizisiyle, dügâhta ve yegâhta da rastlı asma kararlar yapılır. Burada makamın içinde, yegâh ve dügâh perdelerinde olmak üzere iki rast dizisinin oluştuğu dikkati çekmektedir (bunlardan dügâhtakini "yaklaşık rast dizisi" olarak

nitelendirmek mümkündür).

Yegâhta bu rast dizisi ve dügâhtaki dizinin üst bölgesi olan nevâdaki rast beşlisi sebebiyle bazı eski nazariyat kitaplarında ferahnâk makamı, “yegâh makamının icrasından sonra ırak perdesinde karar vermek” şeklinde tarif edilmişse de bu makam, yegâha bağlı olmayan ve değişik çeşnileri içeren başlı başına bir makamdır. Ayrıca yegâh makamında, dügâh üzerinde uşşak çeşnisi esas olduğu halde ferahnâk makamında bu perde üzerinde makamın karakteristiği olan rast çeşnisi yer alır.

Ferahnâk makamına örnek olarak Rifat Bey’in Mevlevi âyini, Zeki Mehmed Ağa’nın zencîr usulündeki peşrevi, Şâkir Ağa’nın ağır çenber usulünde, “Meyi eder bu hüsn ile kim görse ey gül-fem seni” mısraı ile başlayan birinci bestesiyle ağır düyek usulünde, “Bir kerre bakmadın dil-zârın figānına” mısraı ile başlayan şarkısı, Hammâmîzâde ismâil Dede Efendi’nin zencîr usulünde, “Figān eder yine bülbül bahâr görmüştür” mısraı ile başlayan ikinci bestesi, Zekâî Dede’nin devr-i revân usulünde, “Ol kadar mukbil-i mah-bûb-i Huda’sın ki seni” mısraı ile başlayan ilâhisi verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, I, 39, 133-135; IV, 234-235; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 142-145; Özkan, TMNU, s. 477-482; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 77, 83; Arel, Türk Musikisi, s. 197-198.

İsmail Hakkı Özkan

FERAHNÂME

فرحنامه

XIV. yüzyıl şairi Kemaloğlu'nun Süleyman Peygamber'in devleri cezalandırışı vak'ası etrafında gelişen olağan üstü maceraları hikâye eden mesnevisi.

Kaynaklarda hayatı hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmayan Kemaloğlu'nun bir adının İsmâil olduğu ve eserini yazdığı sıralarda Trablusşam'da yaşadığı doğrudan doğruya eserinden öğrenilmektedir. Ayrıca eserini nasıl hazırladığını anlatırken verdiği bilgilerden kitap tercüme edecek kadar Arapça'ya vâkıf olduğu, Farsça'yı da bildiği, aynı zamanda medrese tahsilinin vereceği seviyede bir kültüre sahip bulunduğu anlaşılmaktadır.

Telifi 789 Ramazanında (Eylül 1387) tamamlanarak Mısır Memlükleri adına Şam'da hüküm süren Mîr Gazi'ye ithaf edilen Ferahnâme, Türk edebiyatında aynı adı taşıyan eserlerden zamanımıza gelebilmiş olanlarının en eskisidir. Âşık Çelebi ile Kâtib Çelebi eseri Şeyhoğlu'na ait göstermişlerdir. İçinden bir örnek olmak üzere Âşık Çelebi'nin Şeyhoğlu'na (Meşâirü'ş-şuarâ, vr 20a), Âlî Mustafa Efendi'nin de Ferahnâme sahibi olarak zikrettiği Ahmed-i Dâi'ye (Künhü'l-ahbâr, V, 130) mal ettiği, "Eğer elden gelen dilden geleydi/Gedâlar kalmaya sultân olaydı" beytinin Kemaloğlu'nun eserinde aynen yer alması, bu mesnevinin gerçek müellifinin Kemaloğlu olduğunu ortaya koymaktadır. M. Fuad Köprülü eserin elindeki eski bir nüshasına dayanarak bu hususu tesbit etmiştir (TM, II, 492-493). Bunun farkında olmayan Gibb, adı geçen eski kaynaklardaki hatalı bilgileri aynen tekrarlamıştır. Kemaloğlu'nun eserinden kırk yıl sonra XV. yüzyıl divan şairi Hatiboğlu da Ferahnâme adıyla, fakat Kemaloğlu'nunkinden bambaşka konuda bir mesnevi telif etmiştir.

Kemaloğlu kitabında hikâye ettiği konunun o zaman halk arasında yaygın olduğunu, onu Halil isminde bir arkadaşının kendisine verdiği Arapça mensur bir eserden bazı ilâvelerle manzum olarak Türkçe'ye çevirdiğini

söylemektedir. İfadesinden anlaşıldığı üzere daha önce bu hikâye Farsça ve Türkçe'de de yazılmış, kendisi bunları görmüş ve onlardan faydalanmıştır. Kemaloğlu daha önce yapılmış manzum Türkçe bir tercümeden de söz ederek onun vezin ve kafiye bakımından kusurlu olduğu için okunmasından zevk alınabilecek bir değerde bulunmadığını belirtmektedir. Eserini Arapça, Farsça ve Türkçe'yi sayarak "üç dilden çıkardığını" söylemesi faydalandığı kaynaklar arasında Farsça'sının da yer aldığını göstermektedir.

Ferahnâme aruzun "mefâilün mefâi-ün feûlün" kalıbıyla yazılmıştır. Kemaloğlu mesnevisinin 3030 beyit olduğunu söylemekteyse de metnin nüshalar arasında karşılaştırmalı şekilde tesisinde mısra sayısı 3125'e çıkmaktadır. Mesnevide zaman zaman gazel şeklinde ve değişik vezinlerde parçalar da yer almaktadır.

Eserin baş tarafında bir tevhid ile Hz. Muhammed ve dört halifenin methedildiği bir parçadan sonra gelen "Nasîhat-ı Pendnâme"

adlı bölümde müellif sözün fazilet ve tesiri, nazmın nesre olan üstünlüğü konusu üzerinde durur ve eserini nasıl meydana getirdiğini açıklar. 180 beyit tutan bu giriş kısmının ardından "Âgāz-ı Hikâyet-i Ferahnâme" başlığıyla mesnevinin esas konusuna girilir. Hikâye müellifin "meclis" adını verdiği on üç bölüm halinde tertip edilmiştir.

Konu şöyledir: Halife Mervânoğlu Abdülmelik'in sarayındaki sohbet meclislerinden birinde Süleyman Peygamber'den bahis açıldığında, söz onun kendisine isyan eden devleri cezalandırmak için "kumkuma" denilen bakır kutular içine kapatıp denizin dibine attırmış olduğu rivayetine gelir. Mecliste bulunanlardan Sehloğlu Tâlib, vaktiyle babasının yolu uzak bir ülkeye düştüğünde orada balıkçıların suya saldıkları ağların arasında gerçekten böyle bir kumkumanın çıktığını ve içinden de Hz. Süleyman'ın adını anarak ondan af dileyen kara bir dumanın fırlayıp havada kaybolduğunu kendisinden duymuş olduğunu söyleyince büyük bir meraka düşen halife bu kumkumalardan halen kalmış bulunanlar olup olmadığını, eğer varsa nasıl ele geçirilebileceklerini sorar. Sehloğlu Tâlib de bunun ancak Mağrib ili hükümdarının yardımıyla mümkün olabileceğini belirtir. Halife bunun üzerine Tâlib'i, yardımcı olmasını dileyen bir mektupla birlikte Mağrib Sultanı Nasr oğlu Melik Mûsâ'ya gönderir. Melik Mûsâ,

halifenin bu arzusunu yerine getirmek için ülkeyi oğluna emanet edip yanına Şeyh Abdüssamed'i kılavuz alarak 2000 kişilik bir orduyla kumkumaları bulmaya gider. Diyarlar aştıktan sonra karşılarına çıkan, içinde insan kalmamış esrarlı bir sarayda mermer direğe bağlı bir canavar görürler. Hz. Süleyman'ın cezalandırdığı devlerin başı olduğunu söyleyen bu canavar onlara Hz. Süleyman'ın tahtı ile havada uçarak yırtıcı hayvanlar, kuşlar, devler ve cinlerle hep birlikte bir hükümdarın kızını alabilmek için bir ada üzerine yaptığı seferi hikâye eder. Kendisinin kaçtığı için burada böyle zincire vurulmuş olduğunu, isyan eden öbür devlerin de kumkumalara konulup denize atıldığını anlatır. Kumkumaları bulabilmeleri için Bakırşehri'ne varmalarını söyleyerek kendilerine oraya giden yolu tarif eder. Bütün insanları ölü halde duran tılsımlı Bakırşehri'nde gördükleri olağan üstü şeylerden ve bu arada Tâlib'in esrarlı bir kılıçla ölmesinden sonra yollarına devamla Gerger ülkesine ulaşırlar. Kendilerini çok iyi karşılayan buranın hükümdarı maksatlarını öğrenince dalgıçlar indirerek denizin dibinden Hz. Süleyman'ın on bir kumkumasını karaya çıkartır. Bunlardan birini kırdırdığında içinden Hz. Süleyman'dan af dileyerek duman halinde bir devin çıktığı görülür. Melik Mûsâ ve yanındakiler beraberlerinde öbür kumkumalar olduğu halde iki yıl süren bir yolculuktan sonra Mağrib'e dönerler; Melik Mûsâ Mağrib'den Mısır'a geçip oradan da kumkumaları halifeye takdim etmek için Şam'a gelir. Toplanan bütün şehir halkının önünde ortaya konan kumkumalar bir bir açılmaya başlanır. Kumkumalar kırıldıkça her defasında kara dumanla birlikte bir dev çıkarak sağ zannettikleri Hz. Süleyman'dan vaktiyle kendisine âsi olduklarından dolayı af dileyerek Kafdağı'na doğru kaçıp kaybolurlar. Gördüğü bu manzara karşısında hayvanlar, devler ve cinler üzerindeki bütün hâkimiyet ve kudretine rağmen cihanın Hz. Süleyman'a bile kalmadığını düşünen halife, dünyanın değersizlik ve fâniliğini anlayarak ülkesini ve bütün varını oğullarıyla beylerine bırakıp Kâbe'de mücâvirlige çekilir.

Baştan sona efsanevî bir mahiyet taşıyan Ferahnâme'yi, kumkumaları bulmak için çıkılan yolculuk sırasında karşılaşılan olağan üstü varlık ve olayların hikâyesi meydana getirir. Kemaloğlu eserinde öğüt vermeyi ön planda tuttuğundan her meclisin sonunda bunlardan çıkarılması gereken ders ve ibrete dikkati çeker. Kitap boyunca da sık sık din ve dünyaya dair öğütlerde bulunur. Esasen eserinin bu yönüyle bir ibretnâme olduğunu Kemaloğlu, "Ferahnâme dedim gerçi bunu ben/Bu ibretnâmedir dinle bunu

sen” (Afyon İl Halk Ktp., Gedik Ahmed Paşa, nr. 18349, vr. 105a) beytiyle ayrıca ifade etmiştir.

Ferahnâme’nin bu yönüyle, eski Yunan edebiyatının altın postu bulmak peşinde yaşanan türlü maceraları anlatan Argonatlar Seferi’ni hatırlattığı da söylenmiştir (Kocatürk, s. 127).

Kemaloğlu’nun, Memlûk-Kıpçak sahasında yazılmış olmakla beraber Anadolu’da şöhret kazanmış olan Ferahnâme’si bütünüyle Eski Anadolu Türkçesi devresinin özelliklerini taşımaktadır. Dili oldukça sade olup Türkçe kelimeler, atasözleri, deyimler ve halk söyleyişleri bakımından çok zengindir.

Ferahnâme’nin bugün bilinen üç nüshası vardır. Bunlardan biri Afyon İl Halk Kütüphanesinde bulunmaktadır (Gedik Ahmed Paşa, nr. 18349, vr. 101a-206b). 866 (1461) yılında istinsah edilen nüshanın baş tarafından iki yaprak eksiktir. Diğer bir nüsha Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi’ndedir (nr. 14671, 103 varak). Bu nüshanın istinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. Toplam olarak 2788 beyit ihtiva eden nüshanın pek çok sayfası eksiktir. Ferahnâme’nin, M. Fuad Köprülü’nün kendi özel kütüphanesinde olduğunu bildirdiği bir üçüncü nüshası daha vardır ki (TM, II, 493) günümüzde Yapı Kredi Bankası’na intikal eden, fakat henüz istifadeye sunulmamış yazma kitapları arasında bulunduğu tahmin edilmektedir. Eser üzerinde Kenan Özbostancı tarafından Afyon ve Koyunoğlu nüshalarına dayanılarak bir yüksek lisans tezi yapılmıştır (1991 MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Kemaloğlu, Ferahnâme, Afyon İl Halk Ktp., Gedik Ahmed Paşa, nr. 18349, vr. 101a-206b; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 20a; Âlî, Künhü’l-ahbâr, İstanbul 1277, V, 130; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1253; Gibb, HOP, I, 256; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1981, s. 342; a.mlf. “İbn Hatîb: Ferahnâme”, TM, II (1928), s. 489-496 (aynı yazı bazı

notlar ilâvesiyle ayrıca Köprülü, Araştırmalar, s. 192-203'te yayımlanmıştır), Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 127-130; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 126; Âmil Çelebioğlu, Sultan II. Murad Devri Mesnevileri (doçentlik tezi, 1976), s. 51-53, Erzurum Atatürk üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi; Fahir İz - Günay Kut, "Kemaloğlu", Büyük Türk Klâsikleri, I, 321; Kenan Özbostancı, Kemaloğlı, Ferah-Nâme (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Özkan, Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, İstanbul 1995, s. 177-181; Şehabeddin Tekindağ, "İzzet Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazmalar Üzerinde Çalışmalar I", TM, XVI (1971), s. 141, 145, 149-153; Janos Eckmann, "Memlûk-Kıpçak Edebiyatı" (trc. Günay Karaağaç), TDAY Belleten 1982-1983 (1986), s. 85-89; Hasibe Mazıoğlu, "Türk Edebiyatı (Eski)", TA. XXXII, 93; Turgut Karabey, "Kemaloğlu", TDEA, V, 275.

Mustafa Özkan

FERAHNÂME

فرحنامه

XV. yüzyıl şairi Hatiboğlu’nun yüz hadis ve yüz hikâye mesnevisi.

Müellifin bizzat belirttiği gibi (vr. 9b-10a) yüz hadis ve yüz hikâyenin Arapça’dan Türkçe’ye nazmen yapılmış bir tercümesidir. Mev’iza ve nasihat konusunda mesnevi tarzında yazılan bu eser yedi yılda tamamlanarak Rebîlülâhir 829’da

(Şubat 1426) önce II. Murad’a sunulmuştur. Şair bir yıl sonra mesnevisinin baş tarafında ve sonunda II. Murad’la ilgili olan kısımları değiştirerek bu defa eseri Rebîülâhir 830’da (Şubat 1427) Karamanoğlu İbrhim Bey’e (1423-1464), ardından da yine aynı şekilde Zilhicce 838’de (Temmuz 1435) Candaroğlu İsfendiyar Bey’e (1385-1439) takdim eder. Böylece müellif, zaman içinde gittiği her beylikte eserini oranın hükümdarı namına kaleme alınmış gibi göstermek istemiştir.

“Mef’ûlü fâilâtü mefâîlü fâilün” vezninde olan yedi beyitlik gazel şeklinde bir na’t hariç Ferahnâme “fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbıyla yazılmıştır. Müellif mesnevisinin 6000 beyit olduğunu bildirmekle beraber sonradan eklediği bölümler, methiye ve na’tlarla birlikte beyit sayısı 6091 beyti bulmaktadır.

Eser, her işe besmele ile başlamayı öğütleyen üç beyitlik bir girişle başlar. Daha sonra sözün mahiyetine dair bir parçanın ardından kırk üç beyitlik bir tevhid, müellifin adıyla mahlasının zikredildiği na’t ve yetmiş bir beyitlik münâcâttan sonra II. Murad methiyesine geçilir. Şair doğum yerini, eserin yazılış sebebiyle adını, mahiyetini, beyit sayısını belirttikten sonra Çandarlı İbrâhim Paşa, Çandarlı Halil Paşa, Mehmed Ağa ve Beylerbeyi Hamza Bey hakkında övgülerde bulunur. Kısa bir na’t ve girişin ardından eserin aslını teşkil eden hadislerin tercüme ve açıklaması ile hikâyelerin anlatımına geçilir. Mesnevi tekrar sultana övgü ile bitiş tarihi, yeniden eser adının verildiği ve duaların yer aldığı kırk yedi beyitlik bir hâtime ile sona erer.

Ferahnâme'deki hadis ve hikâyeler Darîr'in Yüz Hadis ve Yüz Hikâye adlı eserindekilerle tamamıyla aynıdır. Darîr'in eseri, Fazlullah b. Nâsırü'l-Gavrî el-İmâdî'nin Tuḥfetü'l-Mekkiyye ve aḫbârü'n-nebeviyye adlı eserinden yapılmış seçmelerden meydana gelmiştir. Eğer böyle bir seçmeden ibaret başka bir ortak Arapça kaynak yoksa Hatiboğlu Darîr'in eserini küçük değişikliklerle nazma çekmiştir denebilir. Darîr'in kelime ve cümlelerinden bazılarının Ferahnâme'de tekrar edilmesi de Hatiboğlu'nun bu eserden istifade ettiğini gösterir. Müellif eserini tercüme olarak nitelendiriyorsa da o devrin diğer eserlerinde görüldüğü gibi daha ziyade serbest tercüme yolunu seçmiş ve yaptığı ilâvelerle kitap yarı yarıya telif niteliği kazanmıştır.

Hadisler genellikle Kütüb-i Sitte'den alınmıştır. Kısa ve mahiyetlerine uygun birer girişle râvilerinin zikredilmesinden sonra hadisler serbest bir şekilde çevrilip izah edilir. Ardından her defasında konuyu açıklayıcı bir hikâye anlatılır. Hikâyeler Kur'an'dan, İslâm büyüklerinin hayatlarından, tarihî olaylardan, bazan da gerçek hayattan alınmıştır. Hikâyelerden sonra öğütlere yer verilir. Bazı bölümlerde birden fazla hadis bulunduğu gibi bazılarında da hikâye yerine sadece öğütler yer alır. Ferahnâme bu yönleriyle de Darîr'in eserine benzerlik gösterir, ancak öğütler Darîr'inkine nisbetle çok daha uzundur.

Hatiboğlu, daha önce tercüme suretiyle kaleme aldığı Bahrü'l-hakāyık ve Letâyifnâme'de olduğu gibi Ferahnâme'de de öğretici bir gaye gütmüş, sanat endişesi taşımamıştır. Eserin Eski Anadolu Türkçesi devresinin özelliklerini yansıtan dili sade, külfetsiz ve oldukça pürüzsüzdür. Ferahnâme müellifin diğer eserlerine göre biraz daha gelişmiş bir nazım tekniğine sahiptir. Ayrıca dil ve edebiyat tarihi açısından olduğu kadar Anadolu'nun din ve kültür tarihi bakımından da önemli bir eserdir.

Ferahnâme'nin II. Murad'a sunulan şeklinden Ramazan b. Muhammed eliyle istinsah edilen 928 (1521-22) tarihli bilinen en eski nüshası Macaristan'dadır (Budapeşte Macar İlimler Akademisi Ktp., Türkçe Yazmalar, nr. 24). Derviş Kurd tarafından 990'da (1582) istinsah edilen bir başka nüsha da Kayseri'de bulunmaktadır (Râşid Efendi Ktp., nr. 1074/125). Hacı Muhammed b. Bahtiyâr'ın istinsah ettiği bir yazma ise

Afyon'da olup (İl Halk Ktp., Gedik Ahmed Paşa, nr. 17907) bu nüshanın mikrofilmi Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Mikrofilm Arşivi, nr. 1498). Eserin Karamanoğlu İbrâhim Bey'e sunulan nüshadan 1036'da (1627) istinsah edilen farklı bir nüshası ile (Koyunoğlu Müze ve Ktp., nr. 13282) 838'de (1434-35) İsfendiyar Bey'e sunulan nüshadan yapılmış 960 (1553) tarihli bir istinsahı da (Koyunoğlu Müze ve Ktp., nr. 13290) mevcuttur. Ayrıca Türk Tarih Kurumu'nda bir nüshası daha vardır (TTK Ktp., nr. 430). İsmail Hikmet Ertaylan, eserin Afyon Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi hâfız-ı kütübü Bekir Efendi tarafından aslı kaybolan bir nüshadan istinsah edilen bir yazmasının kendi şahsî kitapları arasında bulunduğunu haber vermektedir (Hatiboğlu, Bahrü'l-hakāyık, nâşirin girişi, s. 12).

BİBLİYOGRAFYA

Hatiboğlu, Ferahnâme, Râşid Efendi Ktp., nr. 1074/125; a.mlf., Bahrü'l-hakāyik (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1960, nâşirin girişi, s.1-23; Hacı Bektâş-ı Velî, Maḳālāt (nşr. Esad Coşan), Ankara, ts. (Seha Neşriyat), nâşirin girişi, s. L-LI; V. D. Smirnov, Mecmûa-i Müntehabât-ı Âsâr-ı Osmâniyâ, St. Petersburg 1903, s. XXII-XXIII, 433-437; Köprülü, Araştırmalar, s. 192-203; a.mlf., "Les Origines du Bektachisme", Actes du Congrès International d'Histoire des Religions, Paris 1925, II, 391-411 (Türkçe trc. "Bektaşiliğin Menşeleri: Küçük Asya'da İslâm Bâtınîliğinin Tekâmül-i Târihiyyesi Hakkında Bir Tecrübe", TY, II [1341], s 121-140); a.mlf., "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Umumi Bir Bakış", Türk Edebiyatı Tarihi (nşr. Orhan Köprülü), İstanbul 1984, s. 357, 360; a.mlf., "İbn Hatib: Ferahnâme", TM, II (1928), s. 489-496; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 530; Esad Coşan, Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri (doktora tezi, 1965), AÜ İlâhiyat Fakültesi; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 275-276; Âmil Çelebioğlu, Sultan II. Murad Devri Mesnevileri (doçentlik tezi, 1976), Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 208-230; Büyük Türk Klâsikleri, II, 137; Mustafa Özkan, Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, İstanbul 1995, s. 220-225; J. Németh, "Das Feraḥ-nâmeh des Ibn Ḫaṭīb", MO, XIII (1919), s. 145-184; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "İzzet Koyunoğlu

Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazmalar Üzerinde Çalışmalar I", TM, XVI (1971), s. 148-162; Hasibe Mazıoğlu, "Türk Edebiyatı (Eski)", TA, XXXII, 107; "Hatiboğlu", TDEA, IV, 158-159.

Mustafa Erkan

FERÂİD

الفرائد

Cümle içinde yerine başkası konulamayacak derecede güzel ve eşsiz kelimeler anlamında belâgat terimi.

“Tek, yalnız, eşsiz olmak” anlamındaki ferd kökünden türeyen ferîd veya ferîdenin çoğulu olup “çok kıymetli cevherler; inci gerdanlıkta inci tanelerinin arasına dizilmiş altın, zebercet, yakut ve büyük taneli inciler; gerdanlığın ortasındaki en değerli ve en büyük mücevher” anlamlarına gelir. Bu mânalarla ilgili olarak insanlar arasında ilim, ahlâk vb. vasıflarla temayüz etmiş kimseler için tabakat ve biyografi eserlerinde “ferîdü dehrihî, ferîdü asrihî” (devrinin yegânesi, çağının eşsiz adamı) gibi övgü ifadelerine sıkça rastlanır. Belâgatta ferâid, “şiir veya nesirde güzel, emsalsiz ve yeri doldurulamaz kelimeler” demektir. Kur’ân-ı Kerîm’de, hadislerde ve Arap şiirinde bunun pek çok örneği vardır.

Ferâid, bedîî sanatlara dair eser vermiş olan İbn Ebü’l-İsba‘ el-Mısrî’nin

(ö.654/1256) bulduğu edebî sanatlardan biridir (Bedîʿ ’l-Ḳurʾân, s. 287; Taḥrîrü’t-taḫbîr, s. 576). Kendisinden önce yaşayan Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Sinân el-Hafâcî ve Ziyâeddin İbnü’l-Esîr gibi belâgatçılar kelimenin fesahati bahsinde bunun şartlarından söz etmişlerse de bu konuda belli bir terim kullanmamışlardır. Esasen ferâid, belâgattan ziyade hem sözün hem de kelimelerin lafız ve mâna güzelliği demek olan fesahatla ilgili bir terimdir.

Kur’ân-ı Kerîm’de, “dağ” anlamına gelen cibâl, tavd, a‘lâm kelimeleri şu âyetlerdeki kullanılışları ile birer ferâid örneği teşkil eder: ’’وهي تجري بهم في موج كالجبال‘‘ (Nûh’un gemisi onları dağlar gibi dalgalar içinde götürürken ... [Hûd 11/42]); ’’فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم‘‘ (Deniz yarıldı ve her parçası bir ulu dağ gibi oldu [eş-Şuarâ 26/63]); ’’وله الجوار المنشئات في البحر كالأعلام‘‘ (Denizde yüce dağlar gibi yükselen gemiler O’nundur [er-Rahmân 55/24]). Teşbih unsuru olarak geçen bu üç kelimeden cibâl ile tavd azamet tasvirinde

kullanılmasına rağmen dalgaların teşbihinde cibâlin, dalgalardan daha büyük deniz yarımı için tavdın seçilmesi; denizlerde süzülerek giden gemilerin teşbihinde ise azamet ve güzellik tasviri sözkonusu olduğundan hem yüce dağ, hem de bir milletin bağımsızlığını ifade etmek üzere "göklerde dalgalanan bayrak" anlamına gelen a'lâmın tercih edilmesi ilâhî kelâma has eşsiz nüanslardır ''فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز'' (Kim ateşten çekilip çıkarılmış ve cennete konulmuşsa kurtuluşa ermiştir [Â1-i İmrân 3/185]) âyetindeki "zuhziha" kelimesi, anlamıyla olduğu kadar söylenişiyle de ateşe düşen bir kimseyi güçlükle kurtarma ameliyesini duyurması bakımından yeri doldurulamaz bir konumdadır. Yine ''ريح صرصر عاتية'' (Hırçın ve azgın rüzgâr... [el-Hâkka 69/6]) âyetinde rüzgârın sıfatı olarak kullanılan "sarsar", rüzgârın şiddetini lafzıyla da hissettirmesi bakımından kelime dizisi içinde en uygun kelimedir. Aynı şekilde "hâine" (hainlik, hıyanet) kelimesi herkesçe bilinip kullanılmasına rağmen şu âyette "a'yün" ile oluşturduğu tamlamada canlı bir anlam kazanmıştır ''يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور'' (Allah gözlerin hain bakışlarını ve gönüllerin gizlediğini bilir [Gāfir 40/19]). Aslında soyut bir kavram olan hıyanet bu tamlamada sanki gözlere yansımış, gözlerden ve bakışlardan okunan somut bir nitelik kazanmıştır.

Aşağıdaki âyetlerde geçen "hashasa" (ortaya çıktı), "füzzi'a" (korku ve ürperti giderildi), "er-refeṡü" (cinsel ilişkiye dair sözler söylemek [cinsel ilişkiden kinaye]), "ehüşşü bihâ" (onunla ağaçların yapraklarını silkerim) kelimeleri, hem söyleniş güzelliği hem de cümle içerisindeki mükemmel konumları sebebiyle diğer kelimeler arasında birer inci mesabesindedir ''الآن حصحص الحق'' (Şimdi gerçek ortaya çıktı [Yûsuf 12/51]); ''حتى إذا فزع عن قلوبهم'' (Onların gönüllerinden korku giderilince... [Sebe 34/23]); ''أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم'' (Oruç gecesi kadınlarınızla birleşmeniz size helâl kılındı [el-Bakara 2/187]); ''هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي'' (O asâmdır; ona dayanırım; davarlarıma onunla yaprak silkerim [Tâha 20/18]). Eşsiz bir lafız-mâna bütünlüğü sergileyen bu kelimelerden "ehüşşü" silkelenen dal ve yaprakların hışırtısını, "füzzi'a" da uzaklaşan korkunun vızıltısını hissettirir gibidir. Şu iki âyeti oluşturan kelimelerin hepsi söyleniş güzelliği ve yerlerindeki mükemmel uyumla birer ferîdedir: ''فلمّا استيأسوا منه خلصوا نجيًّا'' (Yûsuf'un kardeşleri onu [Bünyâmin'i] kurtarmaktan ümit kesince meseleyi aralarında görüşmek üzere bir tarafa çekildiler [Yûsuf 12/80]); ''فإذا نزل بساحتهم فساء صباح المنذرين'' (Azap yurtlarına iniverince

uyarılan, fakat yola gelmeyenlerin sabah baskını ne kötü oldu [es-Saffât 37/177]).

Hz. Peygamberin, “İs̱tezkirü’l-Ḳurʾâne fe-innehû eşeddü tefaṣṣıyen min ṣu-dûri’r-ricâli mine’n-ne’ami” (Kur’ân’ı çok müzakere edin. Çünkü o insanların hâfızalarından, bağını koparıp kaçan davardan daha çabuk kurtulup kaybolur [Buharî, “Fezâʾilü’l-Ḳurʿân”, 23]) hadisindeki “tefassıyen” ile Hz. Âişe’nin, “İżâ ẕükire’ṣ-ṣâliḥûne fe-ḥayye helen biʿÖmere” (Sâlihler zikredilince hemen Ömer’e gel [Müsned, VI, 148]) sözündeki “fe-hayye helen” kelimeleri ferâidle ilgili çarpıcı örneklerdir.

Arap şiirinde de ferâidin örneklerini bol miktarda bulmak mümkündür. Ebû Nüvâs’ın, “Ve keenne Sü’dâ iẕ tüveddiʿunâ-Ve ḳad işraʾebbe’d-demʿu en-yekifâ” (Sü’dâ bize veda ederken sanki göz yaşları boşalmak üzereydi) beytindeki (Dîvân, s. 360) “işraebbe” (bakmak için boyun uzattı) hem telaffuzu hem de anlamıyla, dökülmeye hazır dolu dolu göz yaşlarını çok güzel bir şekilde tasvir etmektedir. Ebû Temmâm’ın, “Ve ḳıdmen küntü maʿsûle’l-emânî/Ve meʾdûme’l-ḳavâfî bi’s-sedâdî” (Eskiden benim düşlerim gerçeklik balına, şiirlerim de doğruluk katığına bandırılmıştı) beytindeki (Dîvân, s. 41) “ma’sûl” (bala bandırılmış) ve “me’dûm” (katığa bulanmış) kelimeleri ifadeye kazandırdıkları derinlikle mükemmel bir konuma sahiptirler. Safiyyüddin el-Hillî’nin, “Ve menlehû ḥâvere’l-ciẕʿu’l-yebîsü/Ve men bi-keffihî evraḳat ʿacrâʾü min selemî” (Kuru hurma kütüğünün kendisiyle konuştuğu, budaklı palamut dalının avucunda yaprak verdiği) beytindeki (Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye, s. 245) “acrâü” (budaklı, kuru dal/sopa) kelimesi de yerine tam oturmuştur.

Ferâid kelimesi ayrıca terim anlamıyla ilgisi bulunmadan çeşitli ilimlere dair yüzden fazla esere isim olmuştur (bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1242-1243; İżâḥu’l-meknûn, II, 181-184; Âgā Büzurg-i Tahrânî, XVII, 131-144).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânû’l-Arab, “frd, fṣy, ḥyy”, md.leri; Tehânevî, Keşşâf, II, 1107; Tâcü’l-ʿarûs, “frd” md.; Kāmûs Tercümesi, “frd” md.; Lane, Lexion, “frd” md.; Müsned, VI, 148; Buhârî, “Feżâʿilü’l-Kurʿân”, 23; Ebû Nüvâs, Dîvân, Beyrut 1407/1987, s. 360; Ebû Temmâm, Dîvân, İstanbul 1294, s. 41; İbn Ebü’l-İsba’, Taḥrîrü’t-taḫbîr fî ʿilmi’l-bedîʿ (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 576-578; a.mlf., Bedîʿul-Ḳurʾân (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire, ts., s. 287-288; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 245-246; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb, Kahire 1307, s. 372; Süyûtî, el-İtḳān (Beyrut), II, 201; a.mlf., Muʿterekü’l-aḳrân fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1973, I, 407-408; Keşfü’z-ẓunûn, II, 1242-1243; İżâḥu’l-meknûn, II, 181-184; Âişe el-Bâûniyye, el-Fetḥul-mübîn (İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb içinde), Kahire 1307, s. 451-453; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-ʿArabiyye fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1979, s. 151; Bedevî Tabâne, Muʿcemü’l-belâġāti’l-Arabiyye, Riya d 1402/1982, II, 531-632; Âġā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, XVII, 131-144; Cebbûr Abdünnûr, el-Muʿcemu’l-edebî, Beyrut 1984, s. 189-190; Mîşâl Âsî - Emil Bedîʿ Ya’kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, II, 921; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġiyye, Bağdad 1407/1987, III, 103-104.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

FERÂİDÜ’l-FEVÂİD

فرائد الفوائد

Osmanlı âlimlerinden Kadızâde Ahmed Şemseddin’in (ö. 988/1580) iman esaslarına dair eseri.

Tam adı Ferâidü’l-fevâid fî beyâni’l-akāid olup âmentü şerhi* türünde Türkçe bir akaid kitabıdır. Eserin belirgin özelliği konuların ayrıntılı biçimde ve sade bir üslûpla işlenmesidir.

Eser bir mukaddime ile altı bölümden oluşmaktadır. İnsanın yaratılışı, dinlerin peygamberler vasıtasıyla tebliğ edilmesi, İslâm dini ve akaidinin başlıca özellikleri hakkında bilgi ihtiva eden kısa

mukaddimeden sonra birinci bölümde Allah’a iman konusuna yer verilir. Burada imanın tarifi ve mahiyeti, Allah’ın varlığı ve birliği üzerinde durulur; ilâhî isim ve sıfatlar tek tek ele alınarak açıklanır. Meleklere iman konusunun işlendiği ikinci bölümde meleklerin özellikleri, görevleri, faaliyetleri ve mekânları anlatılır. Bu arada Azrâil tarafından ruhun kabzedilmesi hadisesi uzun uzun tasvir edilir. Mukaddes kitapların ve özellikle Kur’ân-ı Kerîm’in konu edildiği üçüncü bölümden sonra dördüncü bölümde peygamberler ve peygamberlere olan ihtiyaç ile vahiy ve şeriat kavramları işlenir. Ayrıca Kur’an’da adı geçen peygamberler anlatılır ve Hz. Muhammed’in son ve en üstün peygamber oluşu üzerinde önemle durulur; onun mucizeleri ve kendine has vasıfları hakkında bilgi verilir. Beşinci bölüm ölüm sonrası hayata ayrılmıştır. Kabir hayatından başlayarak âhir zaman hadiseleri, kıyametin kopması, yeniden dirilme, haşir, sorgulama, şefaat, cennet ve cehennem gibi naslarda haber verilen ilgili bütün konular zikredilir. Kitabın en hacimli bölümünü bu kısım teşkil eder. Altıncı bölümde kazâ ve kaderin anlamı, levh-i mahfûz, saadet-şekāvet (iman-küfür) ve ecel konuları ele alınır.

Osmanlılar döneminde daha çok halka yönelik olarak kaleme alınan Ehl-i sünnet akaidinin işlendiği bu tür eserler arasında en hacimlilerinden biri

olan Ferâidü'l-fevâid'de zaman zaman Râzî, Kurtubî, Kastallânî gibi çeşitli âlimlerden nakiller de yapılmaktadır. Zengin muhtevası ve oldukça sade anlatımıyla eser bugün de faydalanılabilecek niteliktedir. Ferâidü'l-fevâid İstanbul (1220, 1232, 1244, 1262) ve Bulak'ta (1262) basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kadızâde Ahmed Şemseddin, Ferâʾidü'l-fevâʾid, Bulak 1262; Îżâḥu'l-meknûn, I, 13, 135; II, 183; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 148.

M. Sait Özervarlı

FERÂİZ

الفرائض

İslâm miras hukukunu, inceleyen ilim dalı.

Ferâiz farz kökünden türemiş farîza kelimesinin çoğuludur. Farz masdar olarak “bir şeyi belirlemek, takdir etmek, kesinleştirmek, açıklamak” mânasına gelir. İsim olarak farz ve farîza kelimeleri “takdir ve tayin edilmiş şey, belirlenmiş pay” anlamındadır. Farz ile eş anlamlı olan farîza, İslâm literatüründe mükelleften yapılması kesin ve bağlayıcı bir şekilde istenen dinî görevleri ifade ettiği gibi, evlenme akdi gereği kadına ödenmesi gereken mehir ve mirasçıların terikedeki payları da önceden belirlenmiş olduğu için farîza olarak anılır. Kur’an’da farîza kelimesinin son iki anlamda kullanıldığı görülür (bk. el-Bakara 2/236; en-Nisâ 4/11, 24; et-Tevbe 9/60). Bununla birlikte her dinî görevin literatürde ayrı bir isimle anılması sebebiyle olmalıdır ki ferâiz giderek mirasçıların terikedeki paylarını ifade eden bir terim halini almıştır. Bu maktû paylar (bk. ASHÂBÜ’L-FERÂİZ) İslâm miras hukukunun en önemli kısmını oluşturduğundan miras hukukuna “paylar ilmi” anlamındaki ilmü’l-ferâiz denmeye ve konu klasik fıkıh kitaplarında “kitâbü’l-ferâiz” başlığı altında ele alınmaya başlanmıştır. Bu konuda uzmanlaşan âlimlere de fâriz, ferâizî, farazî denilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de, ölenin terikesinde mirasçılara ait payların oldukça ayrıntılı bir şekilde belirtilmiş olması (k. en-Nisâ 4/11-12, 176), Hz. Peygamber’in de konuyla ilgili gerek ilâve açıklamaları ve uygulama örnekleri, gerekse mirasın paylaştırılmasında bu ölçülerin iyi bilinip öğretilmesini ve korunmasını teşvik eden sözleri, ferâiz ilminin Resûl-i Ekrem döneminden itibaren doğup gelişmesinin temel sebebini oluşturmuştur.

Kur’an’da yer almayan ferâiz kelimesinin hadislerde sıkça kullanıldığı ve bununla temel dinî görevlerin, emir ve yasakların yanı sıra (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “farîża” md.) mirasçıların terikedeki paylarının, hatta mirasın

paylaştırılması ilminin kastedildiği de görülür. Meselâ malın ferâiz ehli arasında Allah'ın kitabına göre paylaştırılması gereğini vurgulayan hadiste (Buhârî, "Ferâ᾿iż", 5, 7, 9, 10; Müslim, "Ferâ᾿iż", 2-4; Ebû Dâvûd, "Ferâ᾿iż", 7) veya Halife Ömer'in mirasçıların paylarında arttırma yapılamayacağını ifade eden sözünde (Ebû Dâvûd, "Ferâ᾿iż", 5) ferâiz kelimesi "miras payları" anlamında kullanılmıştır. "Ferâiz öğrenin ve öğretin, çünkü ferâiz ilmin yarısı olup unutulacaktır. Ümmetimden çekilip alınacak ilk ilim de odur" (İbn Mâce, "Ferâ᾿iż", I; Şevkânî, VI, 61; Muttakī el-Hindî, X, 166); "Kur'an'ı ve ferâizi öğrenin ve insanlara da öğretin. Ben aranızdan ayrılacağım gibi ilim de bir gün ortadan kalkacaktır. Öyle bir zaman gelecek ki iki kişi bir farîzada ve dinî bir meselede anlaşmazlığa düşecek de aralarında hüküm verecek birini bulamayacaktır" (Tirmizî, "Ferâ᾿iż", 2; Şevkânî, VI, 61) meâlindeki hadislerde veya bazı sahâbîlerin belli alanlardaki üstünlüklerini, bu arada Zeyd b. Sabit'in ashap içinde ferâizi en iyi bilen kimse olduğunu belirten hadiste (a.g.e., VI, 61) geçen ferâiz kelimeleriyle İslâm âlimlerinin ağırlıklı görüşüne göre mirasın paylaşımını konu alan ilim dalı kastedilmiştir. Bu hadislerin bir kısmı rivayet tekniği bakımından zayıf hadis grubunda yer almakla birlikte sonraki dönemde oluşan fıkıh literatüründe ittifakla kabul görmüş, ferâiz ilim dalının önemi ve ferâiz teriminin benimsenmesi bu rivayetlere dayandırılmıştır.

Her ne kadar İbn Haldûn ile birlikte bazı İslâm âlimleri, yukarıda zikredilen hadislerde geçen ferâiz kelimelerinin miras da dahil olmak üzere ibâdât ve muamelât konusundaki teklifî-dinî hüküm ve görevler anlamında kullanıldığını, ferâizi bilmenin ilmin yarısı olduğu ifadesinin de ancak bu takdirde doğru sayılacağını, İslâm miras hukuku ilim dalı ve bunun terimlerinin daha sonra oluştuğunu, hadislerdeki ferâiz kelimesine bu son anlamı yüklemenin bir zorlama olacağını ileri sürmüşlerse de (el-ʿİber, I, 377; Abdülhay el-Kettânî, III, 118-120), hadislerde ve sahâbe sözlerinde geçen bütün farîza-ferâiz kelimelerine "dinî farzlar ve görevler" anlamının verilmesi de mümkün görünmemektedir. Nitekim Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Mes'ûd başta olmak üzere birçok sahâbîden ve tabiîn âlimlerinden nakledilen ve Kur'an, Sünnet, haccın menâsiki ve talâkın yanı sıra ferâizi de öğrenmenin önemini vurgulayan rivayetler mevcuttur (Dârimî, "Ferâ᾿iż", I; Abdülhay el-Kettânî, III, 115-120). Öte yandan mirasçıların payları, hakları ve öncelikleri Kur'an ve Sünnette ayrıntılı

olarak belirtildiği, İslâm öncesi döneme göre bu alanda önemli değişiklikler yapıldığı ve mirasçıların haklarının belirlenmesi ve paylarının hesaplanması belli seviyede ensâb* ve matematik bilgisini gerektirdiği için ferâiz ilminin Hz. Peygamber döneminde zorunlu olarak doğduğu, ferâizin terim anlamını da yine bu dönemde kazandığı şeklindeki yaygın görüş daha isabetli görünmektedir. Nitekim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de, "İlim üçtür:

Kur'an, Sünnet ve âdil farîza" (Ebû Dâvûd, "Ferâʾiż" I; İbn Mâce, "Muḳaddime", 11, 16) meâlindeki hadisten hareketle ferâiz ilminin dinî ilimlerin üçte birini oluşturduğunu, sahâbe döneminden itibaren bu ilme büyük önem verildiğini, ilim konusunda şehir halkı ile bedeviler arasında mevcut temel farkın ferâizi bilmekten ibaret bulunduğunu belirterek sonraki dönemlerde bu ilme gereken önemin verilmediğinden ve ticarî akid ve işlemlerin daha çok ilgi gördüğünden şikâyet eder (Aḥḳâmü'l-Kurʾân, I, 330-331). Ancak hadislerde geçen, ferâizin ilmin yarısı veya üçte biri olduğu şeklindeki ifadelerin gerçek bir oran bildirmekten ziyade ferâiz hükümlerini öğrenip öğretmenin önemini vurgulama amacı taşıdığı açıktır.

Ana hatları Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarında belirlendiğinden naklî bir ilim karakteri taşıyan ferâiz, sahâbe döneminden itibaren müslümanlar arasında ayrı bir önemle ele alınmış, nesilden nesile intikal ederek gelişen ve İslâm hukukunun hareket noktasını teşkil eden geleneksel dinî-hukukî öğretinin önemli bir bölümünü teşkil etmiştir. İlk dönemden itibaren konu başlıklarına (bab) göre tasnif edilen hadis kitaplarının hemen hemen tamamında yer alan ferâiz bölümlerinde (bk. el-Muvaṭṭaʾ, "Ferâʾiż", 1-16; Abdürrezzâk es-San'ânî, X, 247-309; İbn Ebû Şeybe, VI, 239-302, Buhârî, "Ferâʾiż", 1-30) İslâm miras hukukuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den, sahâbe ve tabiînden rivayet edilen söz ve uygulamalar derlenmeye çalışılmış, sahâbe döneminden itibaren bu başlık altında yazılan veya rivayet edilen müstakil eserlerde de önceleri sadece bu konuya dair nakillere yer verilirken giderek bu naklî bilgiler etrafında bir hukuk doktrini gelişmeye başlamıştır.

Ferâiz konusunda ilk eseri ashaptan Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) telif ettiği (Beyhâkī, VI, 247-249; İbn Hayr, s. 263), tabiînden Ebü'z-Zinâd'ın (ö. 130/748) bu esere şerh yazdığı (Sezgin, I/3, s. 21-22), Eyyûb es-Sahtiyânî, İbn Şübrüme, İbn Ebû Leylâ gibi tabiîn âlimlerinin de ferâizle ilgili

eserlerinin bulunduğu şeklindeki rivayetler (Keşfü'z-ẓunûn, II, 1245-1246) göz önüne alınarak bu alanda eser telif ve tedvînine fıkıh ekollerinin oluşumundan çok önce başlandığı söylenebilir. Yine Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Hasan b. Ziyâd, Ebû Hâzim el-Kādî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî ve Tahâvî de bu alanda müstakil eser yazan ilk müellifler arasında gösterilir. Kâtib Çelebi ferâiz konusunda elliye yakın eser veya müelliften söz etmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1244-1252, aynca bk. Îżâḥu'l-meknûn, II, 184-185). Bunlar arasında Hanefî ulemâsından Secâvendî'nin el-Ferâʾiżü's-Sirâciyye*, Şâfiî fakihi İbnü'l-Mütefennine er-Rahbî'nin el-Ferâʾiżü'r-Raḥbiyye adlı eserleri rağbet görmüş ve üzerlerinde birçok şerh ve hâşiye çalışması yapılmıştır.

İslâm miras hukukunun klasik adı olan ferâiz ilmi, bu alanda yazılan müstakil eserlerin yanı sıra ilk dönemden itibaren fürû-i fıkıh eserlerinde de "kitâbü'l-ferâiz" başlığı altında ayrı bir bölüm halinde ele alınmış (bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, IV, 191-254; Şâfiî, IV, 72-88; Serahsî, XXIX, 136-212; XXX, 2-103), fakat konunun genelde naklî bilgilere dayanması sebebiyle fakihler ve fıkıh ekolleri arasında ortaya çıkan görüş ayrılıkları ve doktriner tartışmalar fıkhın diğer alt dallarına nisbetle oldukça sınırlı kalmıştır. Naklî bilgilerin yanında belli ölçüde matematik bilgisini de gerektiren ferâiz ilminin fıkhın diğer dallarına göre kısmen farklılık taşıdığı, hatta bu ilmin zaman zaman fıkıhtan ayrı bir ilim dalı veya fürû-i fıkhın ikinci yarısı olarak algılandığı ve fıkıh-ferâiz ayırımı yapıldığı da söylenebilir. el-Hidâye, Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ gibi gibi klasik fıkıh kitaplarında ferâiz bölümünün bulunmayışı, ferâiz ilminin gerek kaynak ve metot itibariyle, gerekse bu alanda yazılan müstakil eserlerle ayrı bir ilmî disiplin haline gelmiş olmasıyla da izah edilebilir.

Ferâizle ilgili olarak yazılan müstakil eserlerde ve klasik dönem fıkıh kitaplarının ferâiz bölümlerinde genelde bu ilmin önemi vurgulandıktan sonra terike üzerindeki hak ve borçlar, miras hakkına sahip gruplar ve bunların hisseleri, mirasa engel durumlar, terikenin paylaşımıyla ilgili birtakım özel problemler ve çözüm usulleri, cenin, mefkūd, mürted, esir gibi özel konumda bulunan mirasçıların hakları ele alınır.

Klasik fıkıh literatüründeki konuların modern hukuk ilminin sistematik ve metoduyla incelenmesi temayülünün hâkim olduğu çağımızda İslâm miras

hukuku alanında kaleme alınan eserler, klasik ferâiz literatürünün devamı olmalarının yanı sıra konuyu pratik ve anlaşılır tarzda inceleyip modern hukukla karşılaştırmaları, hükümlerin gerekçe ve hikmetlerine temas etmeleri itibariyle de ayrı bir önem taşırlar. Bunlar arasında Muhammed Ebû Zehre'nin Aḥkâmü't-terikât ve'l-mevârîs̠ (Kahire, ts.), Abdürrahim Kişkî'nin el-Mîrâs̠ü'l-muḳārin (Kahire 1961), Muhammed Mustafa Şelebî'nin Aḥkâmü'l-mevârîs̠ (Beyrut 1978), Hasan Hâlid-Adnân Necâ'nın el-Mevârîs̠, fî'ş-Şerîʿâti'l-İslâmiyye (Beyrut 1987), Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin el-Mevârîs̠ fî'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Dımaşk 1989), Hamza Aktan'ın Mukayeseli İslâm Miras Hukuku (İstanbul 1991) adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 32; Wensinck, el-Muʿcem, "farîża" md.; el-Muvaṭṭâʾ, "Ferâʾiż", 1-16; Dârimî, "Ferâʾiż", 1; Buhârî, "Ḥuṣûmât", 7, "Ferâʾiż", 1-30; Müslim, "Ferâʾiż", 2-4; İbn Mâce, "Ferâʾiż", 1, "Muḳaddime", 11, 16; Ebû Dâvûd, "Ferâʾiż", 1, 5; Tirmizî, "Ferâpiż", 2; Zeyd b. Ali, Müsned (nşr. Abdülazîz el-Bağdâdî), Beyrut 1981, s. 325; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Mehdî Hasan el-Kîlânî), Haydarâbâd 1968, IV, 191-254; Şâfiî, el-Üm, IV, 72-88; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef, X, 247-309; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 239-302; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), II, 66; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʾulûm, Kahire 1342, s. 15-16; Beyhākî, es-Sünenü'l-kübrâ, VI, 208-263; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXIX, 136-212; XXX, 2-103; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ahḳâmü'l-Ḳurʾân, I, 330-331; İbn Hayr, Fehrese, s. 263-266; İbn Haldûn, el-ʿİber, I, 376-377, 404; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 393; II, 600; Muttakî, el-Hindî Kenzü'l-ʿummâl, Beyrut 1985, X, 166, 238; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1244-1252; Şevkânî, Neylü'l-euṭâr, VI, 61-64; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 757-758; Îżâḥu'l-meknûn, II, 184-185; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 15-18, 21-22; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 36-38; III, 50-52, 115-120; Th. W. Juynboll, "Ferâ'iz", İA, IV, 551; a.mlf., "Farāʾiḍ", El2 (İng.), II, 783.

Ali Bardakoğlu

FERÂİZCİZÂDE MEHMED ŞÂKİR

(1852-1911)

Tanzimat dönemi komedi yazarı.

Bursa'da doğdu. Aslen Buharalı bir aileden olan Ferâizcizâde Hacı Hasib Efendi'nin oğludur. Özel öğrenim görerek sağlam bir Doğu kültürüyle yetişti. Küçük yaşta öğrendiği Fransızca sayesinde de Batı kültürünü doğrudan tanıma imkânı buldu. Genç sayılabilecek yaşlarda Maliye Hazîne-i Celîlesi Mühimme Kalemi ve Hüdâvendigâr vilâyetinde Tahrîr-i Emlâk ve Tahrîrat kaleminde

mülâzemet görevi yaptı. 1867'de yine mülâzemetle Hüdâvendigâr Mektûbî Kal-mi'ne girdi. 1872 yılında Hüdâvendigâr Vilâyeti Matbaası muharriri sânîliğine, 1877'de aynı matbaanın müdürlüğüne getirildi. Bir süre sonra müdürlükten, 1888'de de muharrirlik görevinden ayrıldı; Bursa İdâdîsi'nde edebiyat ve ahlâk dersleri hocalığı yaptı (1892-1896).

Ferâizcizâde uzun müddet sürdürdüğü Mektûbî Kalemi mümeyyizliğinden bazı önemli evrakın korunamamasına sebep olduğu gerekçesiyle 1899'da azledildi. Bunun üzerine soruşturma açılması için Şûrâ-yı Devlet'e başvurdu. Yapılan inceleme sonunda evrakın önemli olmadığı anlaşılınca 1904'te Kırkkilise sancağı tahrirat müdürlüğüne tayin edildi. Bir süre Lüleburgaz âşâr ihale memurluğunda bulundu; daha sonra gönderildiği Tırnova âşâr ihale memurluğunda da bir yıl kadar görev yaptı.

Kırkkilise'de iken "muâmelât-ı rûzmerre"yi vaktinde çıkaramadığı için 27 Mart 1911'de Niğde sancağı tahrirat müdürlüğüne gönderildi. Ancak mâzereti dolayısıyla bu göreve gidemeyeceğini bildirince 31 Mayıs 1911'de azledildi, kısa bir süre sonra da Bursa'da öldü (1911). Memuriyetleri sırasında bazı kişilerle ters düşmesine ve başarısız gösterilmesine rağmen bilhassa Lüleburgaz'da âşâr ihalesi görevindeki başarısı takdir edilen Ferâizcizâde'ye sırasıyla sâlise rütbesi, saniye sınıf-ı mütemâyize rütbesi ve dördüncü rütbeden Mecîdî nişanı verilmiştir.

Resmî görevi yanında Bursa'da Ferâizcizâde Matbaası adıyla özel bir matbaa kuran Mehmed Şâkir, bu şehirde yayımlanmış ilk dergi olan Nilüfer (1886-1891) ile Gündoğdu (1894) adlı mecmuaları çıkarmıştır. Nilüfer dergisindeki yazılarında dönemin diğer yazarları gibi daha çok Batı ile Doğu arasında bir denge kurmaya çalışan Ferâizcizâde burada Arap ve Acem atasözlerinden çeviriler, İslâmiyet'le ilgili hikâye ve kıssalar, astronomi ve sanayi üzerine makaleler, Batı dillerinden çeşitli tercümeler ve tiyatro incelemeleri yayımlamış, Gündoğdu'da ise "dilde tasfiyeciIik" görüşüne uygun bir anlayışla kaleme aldığı incelemelere yer vermiştir.

Ferâizcizâde gerek yaşadığı dönemde gerekse günümüzde fazla bir şöhrete sahip olmamakla beraber sade Türkçe'si ve sağlam tiyatro anlayışıyla günümüz sahnelerinde de rahatça oynanabilecek bazı oyunlar yazmıştır. Ancak bu oyunların o zamanlar sahnelenip sahnelenmediği konusunda henüz kesin bilgiler mevcut değildir. Ferâizcizâde, Ahmed Vefik Paşa'ya Bursa valiliği yıllarında (1879-1882) tiyatro çalışmalarında yardım etmiş, Bursa'daki Fasulyacıyan Kumpanyası mensuplarına diksiyon ve edebiyat dersleri vermiştir.

Eserlerinde geleneksel komedi anlayışıyla Batı türü komedi arasında tutarlı bir denge kurmaya çalışan Ferâizcizâde yerli bir doku içinde yerli gelenek ve kişilere uygun örnekler vermiş, Osmanlı toplumunu ve insanını inceleyip eleştirmiştir. Metin And, onun bu yönüyle Tanzimat tiyatrosunun komedi alanındaki en başarılı eserlerini ortaya koyduğunu söyler. Bütün oyunlarında "sahne" terimi yerine "ma'raz", "perde" yerine "fasıl", "meclis" yerine ise "bâb" terimlerini kullanmış, ayrıca konuşmaların çeşitlerini birtakım işaretlerle göstermiştir.

Eserleri. 1. İnatçı yahut Çöpçatan (Bursa 1301). Olaylar dizisi ve eserdeki entrikalar yer yer Molière'in Scapin'in Dolapları adlı eserini hatırlatmaktadır. Oyunun olay örgüsünü, inat yüzünden ortaya çıkan meselelerin bir çöpçatan tarafından çözülmesi oluşturur. 2. Evhâmî (Bursa 1301). Eserdeki olaylar ve kişiler büyük ölçüde Molière'in Hastalık Hastası adlı eserindeki olaylara ve tiplere benzemektedir. Oyundaki vak'a örgüsünü, sağlığına düşkün olan eserin baş kahramanı Evhâmî'yi bir dolandırıcının sömürmesi teşkil eder. 3. İ'câb-ı Gurûr yahut İnkılâb-i Mahabbet (Bursa

1301). İlk dönem Tanzimat yazarlarının “toplum için sanat” anlayışı doğrultusunda yazılan komedide oyunun kahramanları, ölen cimri bir babanın mirasına konan anne ile oğuldur. Mirasa hak kazanan anne ve oğul zamanla şımarır, dostlarını küçümseyip onlara daha önce gösterdikleri ilgiyi göstermez olurlar. Fakat bir ihmal sonucu mirası kaybederek tekrar yoksul duruma düşerler. Onları bu zor durumdan, delikanlının zengin olunca nikahlanmak istemediği sözlüsünün babası kurtarır. 4. Teehhül yahut İlk Gözağrısı (Bursa 1302). Oyunun baş kahramanı, kendisini İstanbul’un “teehhül nâzırı” sayan çöpçatan bir kadındır. 5. Kırk Yalan Köse (Bursa 1302). Oyunda iki yüzlü Mâhir’in, saf fakat para hırsıyla dolu Safî ile Aşkī’nin ve hayatını kendi imkânları içinde sürdürmeyi kabul eden sağduyu sahibi Sıtkıye’nin psikolojik durumları etkili bir biçimde anlatılır. Eserin sağlam bir tekniği, sade bir dili ve fazlaca romanesk tarafları vardır. 6. Yalan Tükendi (Bursa 1302). Kırk Yalan Köse’nin devamıdır. Riyakârlığın çarpıcı bir

şekilde işlendiği bu son iki eserde Molière’in Tartuffe’ünün büyük ölçüde etkisi vardır. Her iki eser de birçok yönden töre komedisine benzemektedir. 7. Zavallı Gilbert yahut Bir Mahkûmun Zevcesi (İstanbul 1307). Başarısız bir melodram olan bu eserde olaylar Paris’te iki iş ortağı arasında geçer. Metin And bu oyunun Ferâizcizâde’ye ait olmadığı görüşündedir (TDI., sy. 228 [1970], s. 442). 8. Persenk. 1310’da (1894) Bursa’da kaleme alınan eser yazma halinde olup 163 büyük varaktır (Millet Ktp., Ali Emîrî, Sözlük, nr. 128). Yazar bu eserinde Türk dilinin Arapça ve Farsça’dan üstün olduğunu, hatta bütün dillerin Türkçe’den doğduğunu ileri sürmektedir. II. Abdülhamid’e sunulan Persenk iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm “Persenk”, ikinci bölüm, sayfa kenarlarındaki açıklamalardan oluşan “Türk Dilinin Lisân-ı Âdemî-Menşe Zeban Olduğuna Dair Persenk Açıklaması” başlığını taşımaktadır. Eserin ilk sayfasında da Persenk, Sarf-ı Lisân-ı Osmânî Şükûfenisâr-ı Zebân-ı Umûmî ismi yer almaktadır. Ferâizcizâde’nin, “Cenâb-ı Hakk’ın cennette Hz. Âdem’e öğrettiği isimlerin Türk lisanı üzre olduğunu” ve “elsine-i umûmiyyenin bundan çıkarıldığını Persenk’i karıştırır karıştırmaz keşfettiğini” söylediği bu kitabı, Cumhuriyet’ten sonra (1935 yılında) Türkçe’nin, diğer bütün dillerin kendisinden doğduğu bir ana dil olduğunu savunan “Güneş-Dil teorisi”ne bir anlamda zemin hazırlayan çalışmalardan biridir. Persenk’in asıl nüshasından başka Dehrî Dilçin tarafından istinsah edilen diğer bir nüshası

da Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'ndedir (A/244, iki cilt).

Ferâizcizâde'nin oyunlarındaki belirgin Molière etkisi, daha çok onun Bursa'da vali olan Ahmed Vefık Paşa'nın yanında bulunmasına bağlanmaktadır. Ahmed Vefık Paşa Bursa'da kaldığı süre içinde bir tiyatro kurarak burada sık sık Molière'in oyunlarını sahneler. Bu oyunlardan etkilenen Ferâizcizâde'nin eserlerini Ahmed Vefık'in Bursa'dan ayrıldığı tarihten sonra yazması da onun uyandırdığı Molière sevgisinin devam ettirilmesi isteğinden kaynaklanmış olmalıdır. Molière etkisi dolayısıyla Ferâizcizâde oyunlarında mahallî dili, yerli malzemeyi, geleneksel hayat tarzını başarılı bir şekilde kullanmıştır. Ancak yazarın oyunları dil, üslûp ve kurgu bakımından yazıldığı döneme göre dikkate değer sayılsa bile bu oyunların konu bakımından güçlü oldukları söylenemez.

BİBLİYOGRAFYA

Ferâizcizâde Mehmed Şâkir, Evhâmî (haz. Cevdet Kudret), İstanbul 1974, s. 4-13; BA, Sicilli Ahvâl Defterleri, XXII, 385-386; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü (İstanbul 1960), İstanbul 1983, s. 163; Niyazi Akı, XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi, Erzurum 1963, s. 49-50; a.mlf., Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi I, İstanbul 1989, s. 76, 86-88; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1972, s. 289-290, 428; Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, Ankara 1979, s. 46; Özege, Katalog, III, 1106; Hasan Duman, Katalog, s. 306; Sevinç Sokullu, Türk Tiyatrosunda Komedyanın Evrimi, Ankara 1993, s. 228, 237, 246; Tahir Alangu, "Ferâizcizâde Şakir Efendi", TDI., sy. 16 (1953), s. 210-215; Metin And, "Duru Türkçe Yazmış Bir Tanzimat Molière'i", a.e., sy. 228 (1970), s. 436-442; Kemal Özmen, "Bir Türk Molière'i: Ferâizcizâde Mehmet Şakir", FDE Yazın ve Dilbilim Araştırmaları Dergisi, sy. 10, Ankara 1982, s. 78-87; Adnan Akgün, "Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Edebiyatçılarımızın Resmi Hal Tercümeleri III: «Ferâizcizâde Mehmed Şâkir»", Yedi İklim, IV/33, İstanbul 1992, s. 81-85; "Ferâizcizade Mehmet Şakir", TA, XVI, 246; İnci

Enginün, “Ferâizcizâde Mehmed Şakir”, TDEA, III, 191; Ömer Faruk Akün, “Ahmed Vefik Paşa”, DİA, II, 149.

Nurettin Albayrak

FERÂİZİYYE

الفرائضيّة

XIX. yüzyılda İngilizlerin Bengal'i işgalinden sonra Hacı Şerîatullah (ö. 1840) tarafından başlatılan dinî ve içtimaî muhtevalı İslâmî hareket.

Adını, "bir müslümanın yapmak zorunda olduğu görevi" anlamındaki farîzanın çoğulu olan ferâizden almıştır. Ferâiziyye, İslâm dünyasının Avrupalı güçlerin hâkimiyetine girmesinden sonra ortaya çıkan İslâmî uyanışın Hint kıtasındaki oluşumlarından birini teşkil eder. Bu hareket, Kuzey Hindistan'da etkili olan benzeri akımların aksine daha çok Doğu Bengal ve Asam'da fakir müslüman tabaka arasında yayılmıştır. Akımın mensupları, farzları ve özellikle İslâm'ın beş şartını yerine getirme konusunda gösterdikleri hassasiyet sebebiyle bu adla anılmışlardır. Ancak bundan önce, geçmiş günahlardan arınmak için tövbe etmeyi şart koşarlar. Buna göre, Bengal dilinin müslüman lehçesinde formüle edilen bir tövbe metnini harekete katılacak olan kimse Ferâiziyye temsilcisinin huzurunda tekrar eder. Bu tövbe "ikrârî biat" adını alır ve pîrin eli müridin eli üzerine konularak yapılan (destî) biattan ayrılır. Cemaate giriş şartı sayılan bu görevi yerine getiren kimse müslim veya mümin adını alarak diğer mensuplarla eşit haklara sahip olur. Bu arada hareketin kurucusu Hacı Şerîatullah bazı mutasavvıfların uygulamalarını, özellikle de pîrlere ve dergâhlara gösterilen aşırı hürmeti tasvip etmeyip onlara benzemediğini göstermek amacıyla kendisine "pîr" yerine "üstad", mensuplarına da "mürid" yerine "şâkird" denilmesini istemiştir. Hanefî mezhebine sıkı şekilde bağlı olan Hacı Şerîatullah, İngiliz hâkimiyetinde bulunmasından dolayı Hindistan'ı dârülharp saydığı için cemaatle kılınan cuma ve bayram namazlarının eda edilmesini menetmiş, bid'atlar, doğum, evlenme ve ölümlerde uygulanan debdebeli merasimlere, muharrem ayı tâziyelerine ve hurafelerden kaynaklanan geleneklere şiddetle karşı çıkmıştır. Bu hususlar dikkate alındığı takdirde Ferâiziyye'nin takvâya yönelik bir ıslah ve yeniden canlanma karakteri taşıdığı görülür.

Hacı Şerîatullah, 1781 yılında Bengal'de Medâripûr'un Şamâil köyünde

fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. On iki yaşında iken Kalküta'ya giderek Beşaret Ali'nin Kur'an dershanesine devam etti. 1799'da, İngiliz idaresine karşı duyduğu nefretten dolayı memleketinden göç etmeye karar veren hocası ile birlikte Mekke'ye gitti. Burada Şâfiî âlimlerinden Şeyh Tâhir es-Sünbül el-Mekkî'nin öğrencisi oldu. Kâdiriyye tarikatına intisap eden ve iki yıl kadar Kahire'de Ezher Üniversitesi'nde tahsil gören Şerîatullah 1818 yılında Bengal'e döndü. Müslümanların hurafeler ve Hinduizm'den kaynaklanan uygulamalarla iç içe olduğunu görünce, muhtemelen Vehhâbî hareketinin tesiriyle dine aykırı kabul ettiği inanç ve hareketlerle mücadeleye başladı. Onun zihnini meşgul eden önemli meselelerden biri, Hindu toprak sahipleri ve Avrupalı çivit ziraatçilerinin zulmüne uğrayan, parasızlık sebebiyle mahkemelerde haklarını arayamayan Bengal'in fakir müslüman köylülerinin durumu idi. Hacı Şerîatullah, aralarında yaşayıp onları teşkilâtlandırmak ve bu yolla kendilerini haksızlığa karşı korumak gerektiğine inanıyordu. Nitekim bazı müelliflerin kanaatine göre hareketin asıl gayesi İngilizler'in tekeline ve Hindûlar'ın zulmüne karşı çıkmaktı. Ancak Ferâiziyye dinî bir teşekkül halinde kalmaya, siyasete fazla bulaşmamaya çalışmıştır. Bu yönüyle meselâ Tarîkat-ı Muhammediyye grubundan ayrılmıştır.

Hacı Şerîatullah'ın 1840 yılında vefatı üzerine oğlu Muhammed Muhsin, Dûzû Miyân adıyla hareketin lideri ilân edildi. Dûzû Miyân 1819'da doğmuş, 1831'de tahsil için Mekke'ye gönderilmiş, beş yıl burada kaldıktan sonra babası tarafından Bengal'e çağrılmıştı. Ülkesine dönünce bütün gayretini babasının başlattığı harekete sarfeden Dûzû Miyân Ferâiziyye'nin başına geçtikten sonra sadık mensuplarını "hilâfet" adını verdiği, hiyerarşik ve iyi düzenlenmiş bir kardeştik teşkilâtı etrafında topladı. Teşkilât mensupları bölgelerinde cereyan eden gelişmeleri liderlerine bildiriyorlardı. Hareketin herhangi bir mensubu toprak sahiplerinin zulmüne uğrarsa veya hakkı çiğnenirse mahkemeye müracaat için lâzım olan para kendi aralarında toplanırdı. Bazı durumlarda teşkilât eli sopalı adamlar göndererek toprak sahiplerinin mallarını yağmalatır ve hizmetkârlarını dövdürürdü. Dûzû Miyân'ın sosyoekonomik hedefi, mensuplarını Hindu toprak sahiplerinin ve Avrupalı çivit ziraatçilerinin zulmünden korumak, müslüman halk kitleleri için sosyal adaleti sağlayacak bir ortam hazırlamaktı. Bu gayeye ulaşabilmek için gönüllü kimselerden birlikler teşkil ettiği gibi Panchayat denilen yörenin geleneksel yargılama sistemini canlandırmaya da gayret

göstermiştir.

1843-1846 yılları arasında Ferâizîlerle muhalifleri arasında sert mücadeleler meydana geldiyse de muhaliflerin aldıkları tedbirlerin hiçbiri müessir olmadı. Zira Ferâiziyye liderinin arkasında dayanışma içinde bulunan 80.000 kadar mensubu vardı. Dûzû Miyân'ın eylemlere başvurması, İngiliz idaresinin Bengal'in kırsal kesiminde etkili olamamasından kaynaklanıyordu. Ancak her şeye rağmen Dûzû Miyân babasının yolunda yürüyerek Titu Mîr'in Batı Bengal'de 1827-1832 yılları arasında yaptığı tarzda İngilizler'le mücadeleye girmedi. Bazı müellifler Dûzû Miyân'ın, yabancı idarecileri kovmak ve müslüman güçleri kuvvetlendirip harekete geçirmek amacı taşımadığını ileri sürmüşlerse de İngiliz işgali yüzünden Hindistan'ın dârülharp sayılarak cuma ve bayram namazlarının kılınmaması, Ferâiziyye'nin aynı zamanda bir istiklâl hareketi olduğunu ve siyasî gayeler taşıdığını göstermektedir.

Dûzû Miyân 1857 yılında tutuklanıp Kalküta'daki Alipûr cezaevine gönderildi; 1859'da tahliye edilince Bengal'e döndü. Burada da bir müddet tutukluluk hayatı yaşadıktan sonra 1860 yılında serbest bırakıldı. Onun 1862'de Dakka'da ölümünün ardından oğlu Gıyâseddin Haydar hareketin lideri oldu. İki yıl sonra Haydar'ın da vefatı üzerine Dûzû Miyân'ın on iki yaşındaki ikinci oğlu Abdülgafûr, Nâyâ Miyân adıyla başa geçti. Bu dönemde Abdülgafûr'un vasilerinden oluşan kurul hareketin bölünmesini önledi. Daha sonra Abdülgafûr'un olgunluk çağına ulaşması ile Ferâiziyye kaybettiklerini tekrar kazanmaya başladı. Hakkında çok az şey bilinen Abdülgafûr devrinde de toprak sahipleri ve çivit ziraatçilerine karşı verilen mücadele devam etti. Bu arada Kerâmet Ali'ye bağlı Taayyünîler denilen zümre ile Ferâizîler arasındaki mücadeleler de şiddetlendi. Nâyâ Miyân'ın 1884'te ölümünden sonra Dûzû Miyân'ın en küçük oğlu Saîdüddin Ahmed başkan seçildi. Dinî ilimlerde köklü bilgisi olan ve ilim adamları ile irtibatı bulunan Saîdüddin Ahmed devrinde Ferâizîler'le Taayyünîler arasındaki mücadele bütün Doğu Bengal'e yayıldı. Saîdüddin'in 1906 yılında vefat etmesi üzerine Bedşâh Miyân adıyla hareketin lideri olan oğlu Ebû Hâlid Reşîdüddin Ahmed, seleflerinden intikal eden İngilizler'le iyi geçinme politikasını sürdürdü. Babasının ölümünden kısa bir müddet önce Bengal'in iki ayrı eyalete bölünmesi konusunda diğer İslâmî hareketlerle birlikte başlattığı çalışmalar Ebû Hâlid'i devrinin İslâmî politik cereyanlarına daha

çok yakınlaştırdı. 1911’de Bengal’in yeniden tek eyalet haline getirilmesi ve 1914’te İngilizler’in Osmanlılar’a karşı savaş ilân etmeleri üzerine Bedşâh Miyân İngiliz hükümetine düşman oldu. 1922’de hilâfet hareketine katılmasından dolayı hükümet tarafından bir süre tutuklandı. Daha sonra Pakistan’ın kurulması için başlatılan harekete bütün gücüyle destek oldu. 1947 yılında Pakistan Devleti’nin kurulması üzerine Na-rayongan’da bir konferans tertip etti ve mensuplarına, Pakistan’ın bir İslâm devleti olarak teşekkül etmesiyle dârülharp durumunun ortadan kalktığını, artık cuma ve bayram namazlarının kılınabileceğini açıkladı. Kendi devrinde Ferâiziyye hareketini zor şartlar altında devam ettiren Ebû Hâlid, oğlu Muhsinüddin Ahmed’in Bengal’de politikaya girmesine de izin verdi. Ebû Hâlid’in 1959 yılında vefat etmesinden sonra Dûzû Miyân adıyla hareketin liderliğine getirilen Muhsinüddin Ahmed halen bu görevi yürütmektedir. Günümüzde Ferâiziyye, zayıflayan ve önemini kaybeden bir İslâmî grup olarak Hint kıtasının bazı yörelerinde varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdul Bari, “The Reform Movement in Bengal”, A History of Freedom Movement, Karachi 1957, I, 542-555; Muinud-Din Ahmad Khan, History of Fara’idi Movement in Bengal (1818-1906), Karachi 1965; a.mlf., “Ḥājī Sharī’atu’llâh”, JPHS, XI/2 (1963), s. 105-126; a.mlf., “Religious Doctrines of the Farā’iḍīs”, a.e., XII/1 (1964), s. 31-59; a.mlf., “Taʿcaiyyunī Opposition to the Farā’iḍī Movement”, a.e., XII/2 (1964), s. 150-164; a.mlf., “Social Organization of the Farā’iḍīs”, a.e., XII/3 (1964), s. 195-206; a.mlf., “Farā’iḍī Movement”, IS, IX (1970), s. 123-147; Qeyamuddin Ahmad, The Wahabi Movement in India, Calcutta 1966; Asim Roy, The Islamic Syncretist Tradition in Bengal, Princeton 1979; Fazlur Rahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 257; Hâlik Ahmed Nizâmî, “Tahrîḳ-i Âzâdî men Benġāl ke Musulnânûn ka Ḥiṣṣa”, Muʿârif, CXLIV/6 (1969). s. 417-428; M. Hidayet Hoseyn, “Ferâiziye”, İA, IV, 551-554; A. Bausani, “Farāʾiḍiyya”, El2, (İng.), II, 783-784.

M. Naeem Qureshı

FERAİZÎZÂDE MEHMED SAİD

(ö.1251/1835)

Gülşen-i Maârif adlı eseriyle tanınan Osmanlı tarihçisi.

Bursa'da doğdu. Dersiâm Seyyid Fe-râizî Mehmed Efendi'nin oğludur. İlk eğitimini babasından aldı. Medreseye devam etti, bu arada özel olarak kendini yetiştirdi ve Arapça'sını ilerletti. Esadzâde Atâullah Efendi'nin şeyhülislâmlığı zamanında (1807-1808) öğrenimini tamamlayarak Bursa mahkemesinde kısmet-i askerî başkâtibi Mihalicîzâde Seyyid Hasan Efendi'nin yanında mahkeme kâtibi oldu. Gülşen-i Maârif adlı eserinin hatime kısmında yer alan biyografisinde, sukûk (bk. SAK) ve inşâda çok mahir olan Hasan Efendi'nin i'lâm, senet ve tahrirat müsveddelerini temize çektiğini; iyi bir kâtip olabilmenin Arapça yanında Farsça bilmeye de bağlı olduğunu anlayınca Farsça öğrenmeye karar verdiğini ve İstanbul'da o sırada tanınmış mutasavvıflardan el-Hâc Ali Baba'nın derslerine devam ederek ondan Lügat-ı Şâhidi, Pend-i ʿAṭṭâr ve Dîvân-ı Ḥâfıẓ'ın tamamını, kısmen de Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostân'ı ile Gülistan'ını okuduğunu yazar. Hayatının sonraki devreleri hakkında fazla bilgi yoktur. Bursa'da Emîr Sultan Camii'nin hatipliğini de yaptığı ve hiç evlenmediği belirtilen Ferâizîzâde'nin 1251'de (1835), kitabının basım işleri tamamlanmadan biraz önce

öldüğü bilinmektedir. Mezarı Emîr Sultan Camii hazîresindedir.

Said mahlasıyla şiirleri ve bazı manzum risâleleri bulunan (Sicilli Osmânî, III, 42) Mehmed Said asıl şöhretini Târîh-i Gülşen-i Maârif adını verdiği umumi tarihiyle yapmıştır. Daha ziyade Gülşen-i Maârif olarak bilinen eserinin sonunda müellif eski tarihlerin haşviyyatla dolu olduğunu, bu yüzden olayların anlaşılmasında güçlük çekildiğini, tarih kitaplarının açık ve külfetsiz, kolay anlaşılır bir dille kaleme alınmasının gerektiğini ifade ederek bunu gerçekleştirmek ve okuyanların hayır duasına mazhar olabilmek için eserini yazdığını belirtir. On yıllık bir çalışma sonucunda 1249 Zilhiccesinde (Nisan 1834) tamamlanan ve II. Mahmud'a takdim

edilen Gülşen-i Maârif çok beğenilmiş, basılması için çıkan ferman üzerine Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin de desteğiyle 1252 (1836) yılında iki büyük cilt halinde yayımlanmıştır.

Geleneksel İslâm tarih yazıcılığına uygun olarak kâinatın yaratılışıyla başlayan eserde kısaca peygamberler tarihi, Hz. Muhammed ve İslâmiyet'in ortaya çıkışı, İslâm devletleri bahisleri yer alır. I. cildin ilk yarısını oluşturan bu bölümden sonra Osmanlı Devleti tarihine geçilir ve her padişah dönemi ana başlıklar halinde ele alınarak dönemin fetihleri ve diğer önemli olaylar ara başlıklar altında kaydedilir. Köprülü Mehmed Paşa'nın sadâretinden (1656) itibaren olayların biraz daha geniş olarak anlatıldığı eserin bundan sonraki şekli vak'anüvis tarihlerine benzemektedir. Eser I. Abdülhamid devrinin başlarına kadar gelir ve 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile sona erer.

Olayları ana hatlarıyla ele alan müellif faydalandığı kaynakların adını da vermiştir. Bunlardan biri Behcetü't-tevârih̥'tir. Veysî Efendi tarafından Arapça'dan Türkçe'ye İşrâku't-tevârîh adıyla çevrildiğini belirttiği bu eseri kısmen sadeleştirip haşviyyatını atarak kullandığını söyler. Ancak bu Veysî'nin kim olduğu anlaşılamamaktadır. XVII. yüzyılda yaşamış ünlü şair ve edip Veysî'nin bu adı taşıyan bir tercümesi olduğu bilinmemektedir. XV. yüzyılda yaşayan Şükrullah'ın meşhur tarihi Behcetü't-tevarîḫ ise Farsça olarak kaleme alınmıştır. Aynı şekilde Ferâizîzâde'nin kullandığı ve Kâtib Çelebi'ye izâfe ettiği Câmiu't-tevârîh'in müellifi de XVI. yüzyılda yaşamış olan Mehmed Zaîm'dir. Gülşen-i Maârif'in Osmanlı öncesi bölümünü bu kaynaklardan özetleyen Ferâizîzâde'nin eserinin asıl kısmını oluşturan Osmanlı tarihini yazarken faydalandığı kaynaklar ise Hoca Sâdeddin Efendi, Naîmâ, Râşid Mehmed Efendi, Süleyman İzzî, Subhî Mehmed ve Vâsıf Ahmed Efendi tarihleridir.

Gülşen-i Maârif ihtiva ettiği bilgiler yönünden orijinal bir eser değildir. Bu yüzden kaynak olarak pek fazla kullanılmamıştır. Eserin en önemli özelliği, döneminin çeşitli aydın kesimlerine hitap edecek nitelikte, popüler bir tarihçilik anlayışıyla ve sade bir dille kaleme alınmış derli toplu umumi bir tarih olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ferâizîzâde Mehmed Said, Târîh-i Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, I-II; Sicilli Osmânî, III, 42; Osmanlı Müellifleri, III, 117-118; Babinger (Üçok), s. 382-383; TA. XVI, 246; TDEA, VI, 217.

Abdülkadir Özcan

el-FERÂİZÜ’s-SİRÂCİYYE

الفرائض السراجيّة

Hanefî fakihi Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî’nin (ö. 596/1200) İslâm miras hukukuna dair eseri.

el-Muḫtaṣar ve el-Ferâʾiżü’s-Secâvendiyye adlarıyla da anılan eser ferâiz ilminde en çok başvurulan kaynaklardan biridir. Üzerinde yapılan birçok şerh ve hâşiye ile birlikte miras hukuku alanında geniş bir literatürün meydana gelmesine vesile olmuştur. Müellif Hanefî mezhebini esas almakla beraber Kur’an’da açık bir şekilde ortaya konan miras hukukunun nisbeten az rastlanan ihtilaflı meselelerinde diğer İslâm hukuk ekollerinin görüşlerine de yer verdiği için eser genel bir kabul görmüştür.

Miras hukukunu öğrenmeyi teşvik eden, “Ferâizi öğrenin ve insanlara öğretin, çünkü ferâiz ilmin yarısıdır” meâlindeki hadisle (Farklı lafızları için bk. İbn Mâce, “Ferâʾiż”, I; Dârimî, “Muḳaddime”, 24) başlayan eserde, mirasın paylaşılmasından önce terikeden yapılacak harcama kalemleri sayıldıktan sonra hisse sahipleri ve bunların öncelik sırası zikredilir; miras hakkına engel olan hususlar belirtilerek ashâbü’l-ferâiz* ve asabe*nin payları açıklanır. Bunun ardından başka vârislerin bulunması sebebiyle mirastan mahrum kalınması durumu (hacb) incelenir. Daha sonra başta avl* olmak üzere payların hesaplanmasıyla ilgili bazı matematik problemlerine temas edilir, mirasçılardan bir kısmının uzlaşarak terikeden çıkarılması (tehârüc) ve red konuları ele alınır. Son olarak da hünsâ, cenin, mefkūd, mürted ve esirin miras hukukundaki durumları belirtilerek hangisinin önce öldüğü bilinemeyen akrabaların paylarının taksimi konusuna yer verilir.

Türkiye kütüphanelerinde yüzlerce yazma nüshası bulunan el-Ferâʾiżü’s-Sirâciyye, çeşitli şerh ve hâşiyeleriyle beraber Balıkesir ve İstanbul’da aynı tarihte (1272/1855) olmak üzere çeşitli yerlerde birçok defa basılmıştır.

Şerhleri. Eser üzerinde birçok şerh ve hâşiye yapılmış olup başlıcaları şunlardır:

1. Hasan b. Ahmed b. Emînüddevle el-Halebî (ö. 658/1260), Şerḥu'l-Ferâ˒˒iżi's-Secâvendî (Şerḥu Ferâ˒iżi Mirşâd) (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2527-2528; Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 257; Hafîd Efendi, nr. 116; Giresun Yazmaları, nr. 43; Süleymaniye, nr. 688; Şehid Ali Paşa, nr. 1109). 2. Mahmûd b. Ebû Bekir el-Kelâbâzî, Ḍav˒ü's-Sirâc. Mezhepler arası karşılaştırmalı ve delilli bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1096-1097; Lâleli, nr. 1313; Fâtih nr. 2514/2, 2536/I). Bu şerh aynı müellif tarafından el-Minhâcü'l-münteḫab min Ḍav˒i's-sirâc adıyla ihtisar edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 945; Cârullah Efendi, nr. 1115). 3. Seyyid Şerif el-Cürcânî. Şerḥu's-Sirâciyye (Şerḥu'l-Ferâ˒iżi's-Sirâciyye, el-Ferâ˒îżü'ş-şerîfiyye). Eserin en önemli şerhlerinden olup medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Türkiye'de çeşitli yazma nüshaları bulunan şerh birçok defa basılmıştır. Ayrıca muhtelif hâşiyeleri yapılmış, Muhammed Kāsım b. Muhammed Dâim Berdvânî tarafından 1775-1776 yıllarında Farsça'ya tercüme edilmiş ve Baillie The Moohummudan Law of inheritance adlı eserinde bu şerhi kısmen İngilizce'ye çevirmiştir (Calcutta 1832 Brockelmann, GAL, I, 470-471; Suppl., I, 650-651). 4. Burhâneddin Haydar b. Muhammed el-Halebî el-Herevî, Şerḥu'l-Ferâ˒iżi's-Sirâciyye (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 301, Kılıç Ali Paşa, nr. 503; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 1225). 5. Molla Fenârî, Şerḥu'l-Ferâ˒iżi's-Sirâciyye. Eserin en güzel şerhlerden biri olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Fâtih, nr. 2524; Giresun Yazmaları, nr. 117; Yazma Bağışlar, nr. 318; Lâleli, nr. 1310/1, 1311/1). 6. Şehâbeddin Ahmed b. Mahmûd es-Sivâsî, el-Muḥtâc ˓ale'l-Ferâ ˒iżi's-Sirâciyye. Süleymaniye Kütüphanesi'nde çeşitli yazmaları bulunmaktadır (meselâ bk. Fâtih, nr. 2519;

Yenicami, nr. 638/3; Kadızâde Mehmed, nr. 261/2; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 608/I). Bu eser üzerinde Seybold'un "Die Breslauer Glossen zu Siwâsi's Kommentar zu Sagâvvendîs Erbrecht (alfarâid) alSirâgije" adlı bir çalışması vardır (RSO, VI, [1914-15], s. 89-98). 7. İbnü'l-Hâc Muhammed b. el-Hâc Ahmed el-Farazî, et-Taḥḳīk fî Şerḥi'l-Ferâ˒iżi's-Sirâciyye (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 513). 8. Ahmed b. Yahyâ el-Herevî, Şerḥu's-Sirâciyye (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 598). 9. İbn Kemal, Şerḥu'l-Ferâ˒iżi's-Sirâciyye. Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok yazması bulunmaktadır (meselâ bk. Ayasofya, nr. 1610, 1613, 1616;

Esad Efendi, nr. 1123, 1125; Cârullah Efendi, nr. 1119, 1120; Giresun Yazmaları, nr. 116; Yozgat, nr. 766). 10. Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed, Şerḥu'l-Ferâ᾿iżi's-Sirâciyye (Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 263; Çelebi Abdullah Efendi, nr. 166/I, 167; Fâtih, nr. 2520). 11. İbnü'l-Hanbelî, Şerḥu's-Sirâciyye (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2718/2; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 1227). 12. Emîr Pâdişah, Şerḥu's-Sirâciyye (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1102; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1090). 13. Muhammed b. Abdülkādir b. Muhammed b. Ali b. Muhammed, İẓhârü's-Sirâciyye. III. Selim zamanında İstanbul'da telif edilmiş bir şerhtir (Brockelmann, GAL, I, 471; Suppl., I, 970). 14. İmamzâde Esad Efendi, Ferâiz-i Sirâciyye Şerhi (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 319). 15. Seyyid Enver Ali, Żiyâ᾿ü's-Sirâc. Metinle birlikte basılmıştır (Kalküta 1285; Kanpûr 1285, 1295, 1311; Lahor 1304, 1307, 1312, 1317). 16. Gulâm Haydar, Menârü's-Sirâc. Bu şerh de metinle birlikte basılmıştır (Haydarâbâd 1285; Kahire 1303; Lahor 1313).

Muhtasarları. 1. Taşköprizâde Ahmed Efendi, Telḫîṣü'l-Ferâ᾿iżi's-Sirâciyye (Süleymaniye Ktp., Yozgat, nr. 458). 2. Abdullah b. Es'ad b. Ömer el-Kâşgarî, Muḫtaṣar mine's-Sirâciyye (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2739).

Manzum Hale Getirilmiş Şekilleri. 1. Muhammed b. Mes'ûd el-Kayserî (ö. 755/1354), Naẓmü's-Sirâciyye (Brockelmann, GAL Suppl., I, 651). 2. Abdurrahman-ı Câmî (ö. 898/1492), Manẓûme-i Ferâ᾿iz-i Sirâciyye. Farsça'dır (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 308). 3. Dursunzâde Abdullah Feyzî (ö. 1019/1610), Manzûme-i Sirâciyye. Türkçe'dir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1107). 4. Abdülmelik b. Abdülvehhâb el-Fettenî, Ḫulâṣatü'l-Fe-râ᾿iż (Manẓûmetü's-Sirâciyye fi'l-ferâ᾿iż) (Kahire 1292-1293, 1299, 1304, 1305, 1306, 1310). 5. Mollacıkzâde Mehmed Râif, Manzûme-i Ferâiz-i Sirâciyye. Türkçe'dir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1132). 6. Muvakkıt, el-Levâmiʿuż-Żiyâ᾿iyye fî naẓmi's-Sirâciyye (Haleb 1342).

Türkçe Tercümeleri. 1. Dursunzâde Abdullah Feyzî, Tercüme-i Ferâiz-i Sirâciyye (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3647, Serez, nr. 3938, Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 264; Millet Ktp., nr. 138). 2. Hâcibzâde Muhammed b. Mustafa el-İstanbulî (ö. 1100/1689), Ferâiz-i Vâfiye (Süleymaniye Ktp.,

Tekelioğlu, nr. 359; Serez, nr. 1176; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1170). 3. Filibeli Ahmed Hulûsi Efendi (ö. 1309/1891), Sirâciyye Tercümesi. Cürcânî'nin şerhi kenarında basılmıştır (İstanbul 1309, 1322). 4. Hasan b. Nasûh el-Bosnevî, Mecmau'l-Ferâiz Tercümetü'l-Ferâizi's-Sirâciyye (Süleymaniye Ktp., Gelibolulu Tâhir Efendi, nr. 101). 5. Ebû Bekir Sıdkı Hâfız, Sirâciyye Tercümesi Sirâcü'l-ferâiz (Trablusşam 1316).

İngilizce Tercümeleri. 1. W. Jones, Al-Serajiyah with English Translation and Commentary (Calcutta 1792). Eser daha sonra A. Rumsey tarafından Al Sirajiyyah, or the Muhammedan Law of Inheritance adıyla yeniden neşredilmiştir (London 1869, 1890). 2. P. Kumar Sen, The Serajiyyah the Mohammedan Law of Inheritance (Serampore 1885; Kennagar 1887).

Eserin ayrıca Mevlevî Muhammed Reşîd (Kalküta 1811) ve Mîr Şeyh b. Nûreddin Muhammed el-Yemânî tarafından yapılmış Farsça tercümeleri de vardır (Brockelmann, GAL, I, 470; Suppl., I, 651).

Baillie, el-Ferâʾizü's-Sirâciyye'nin metnini ve Cürcânî şerhini esas alarak The Moohummudan Law of Inheritance adlı bir çalışma yapmıştır (Calcutta 1832, 1874; el-Ferâʾizü's-Sirâciyye ile ilgili diğer çalışmalar için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1247-1250; Brockelmann, GAL, I, 470-471; Suppl., I, 650-651).

BİBLİYOGRAFYA

Cürcânî, Şerḥu's-Sirâciyye, İstanbul 1322; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1247-1250; Serkîs, Muʿcem, I, 495, 680, 1008; Brockelmann, GAL, I, 470-471; Suppl., I, 650-651, 970; II, 631; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 342; II, 106, 301; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 50, 249; II, 248-249; Özege, Katalog, IV, 1582; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 58-59, 90; Seybold, "Die Breslauer Glossen zu Siwāsirs Kommentar zu Sagâwendi's Erbrecht (alfarâid) al-Sirâgije", RSO, VI (1914-15), s. 89-98; R. Paret, "Secâvendî", İA, X, 302; "Secâvendî", TA, XXVIII, 256.

Ferhat Koca

FERÂŞET-i ŞERÎFE

(bk. FERRÂŞ).

FERD

الفرد

Senedinin bir yerinde râvi sayısı teke düşen hadis için kullanılan terim.

Arapça bir kelime olan ferd (çoğulu efrâd) sözlükte “tek, yegâne, eşi olmayan” anlamına gelir. Terim olarak senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısı teke düşen veya senedindeki yahut metnindeki bir özellik açısından başka rivayetlerden farklı olan hadisi ifade eder. Senedin bir yerinde râvinin tek kalmasına teferrüd ve infirâd denir. Şâz ve münker hadislerin tarifinde daha güvenilir râviye muhalefet etme esasını değil teferrüdü esas alan âlimlere göre şâz ve münker terimleri ferd ile eş anlamlıdır. Ferd ile garîbi eş anlamlı sayanlar olduğu gibi ferd terimini ferd-i mutlak için, garîb terimini ferd-i nisbî için kullananlar da vardır. Hicretin ilk asırlarında haber-i vâhidin ferd anlamında kullanıldığı da olmuştur (Şâfiî, s. 408 vd.). Hâkim en-Nîsâbûrî ferd hadisleri anlatırken sadece ferd-i nisbîden söz etmektedir. Senedin herhangi bir yerinde râvinin tek kalış şekline göre hadis ferd-i mutlak ve ferd-i nisbî olmak üzere ikiye ayrılır.

Ferd-i Mutlak. İbn Hacer’e göre râvinin tek kaldığı kısım senedin aslı, menşei veya müntehâsı denilen sahâbe ve tabiîn tarafında bulunursa buna ferd-i mutlak, orta kısımlarında bulunursa buna da ferd-i nisbî denir. Şunu özellikle belirtmek gerekir ki bütün sahâbîlerin tenkid dışı bırakılması (udûl) görüşünde olan âlimler, onların Hz. Peygamber’den tek başlarına rivayet ettikleri hadisleri ferd kabul etmemişlerdir (Tehânevî, II, 1087). Âlimlerin birçoğu, hadisin kaynağı olan sahâbeden tek râvi kanalı ile alınan rivayetlerin mutlak ve gerçek ferd sayılacağı, hadisin daha sonraki yüzyıllarda şöhret bulması halinde bile bunun değişmeyeceği, ancak senedin diğer kısımlarındaki teferrüdün nisbî kabul edileceği görüşünü benimsemişlerdir. Bir tâbiî sahâbîden olan rivayetinde tek kalıyorsa o hadisi Hz. Peygamber’den nakleden başka bir sahâbî bulunsa da bu durum rivayetin ferd-i mutlak olmasını değiştirmez. Buna örnek olarak Ebû Hüreyre’den sadece Ebû Salih es-Semmân’ın,

ondan da sadece Abdullah b. Dînâr'ın rivayet ettiği ve böylece senedin iki yerinde teferrüdün meydana geldiği, "İman yetmiş (veya altmış) küsur özellikten ibarettir" (Buhârî, "îmân", 3; Müslim, "îmân", 58) meâlindeki hadis verilebilir. Bazı âlimler İbn Hacer'in tarifinin aksine, senedin neresinde olursa olsun herhangi bir râvinin kendi üstündeki râviden tek başına rivayet ettiği hadisi ferd-i mutlak saymışlardır. Senedin bir yerinde tek kalan râvinin bir sonraki tabaka için o hadisin yegâne mesnedi olacağı göz önünde bulundurulduğunda bu görüşün ferd-i mutlak terimiyle anlatılmak istenen mânaya daha uygun düştüğü söylenebilir.

Ferd-i Nisbî. Râvinin herhangi bir yönden tek kalması veya diğerlerinden farklı olması demektir. Bunun en çok görülen şekillerinden biri, hadisi sadece bir şehir veya ülke halkının rivayet etmesidir. Bir şehre yerleşmiş olan râvinin yalnız orada rivayette bulunması sebebiyle ancak o bölgede bilinen ve "Şamlılar'ın hadisi, Hicazlıların hadisi" gibi ifadelerle anılan hadisler ortaya çıkmıştır. Bunlara "efrâdü'l-büldân" denilir. Bu rivayetlerdeki teferrüd, bir şehir halkının diğer bir şehir halkından duymasıyla olabileceği gibi bir belde mensubunun veya halkının bir kişiden rivayetiyle de meydana gelebilir. Bazı beldelerin ferd rivayetlerinden örnekler veren Hâkim en-Nîsâbûrî, Hz. Ali'nin Resûlullah adına kurban kestiğine dair hadisin bütün râvilerinin Kûfeli olduğunu söylemektedir (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 97). Değişik kültür merkezlerinde duyulan hadislerin bu bölgelere göre toplanıp tasnif edilmesiyle meydana gelen hadis mecmualarına "büldâniyye" adı verilmiştir.

Ferd-i nisbînin diğer bir şekli, bir hadisi meşhur bir muhaddisten sadece bir râvinin rivayet etmesidir. Abdullah b. Mes'ûd Hz. Peygamber'e en büyük günâhın ne olduğunu arka arkaya üç defa sormuş ve ondan sırasıyla şu cevapları almıştır: "Seni yaratan Allah'a ortak koşman, çocuğunu öldürmen, komşunun hanımı ile zina etmendir". Bu hadisi Süfyân es-Sevrî'den sadece Abdurrahman b. Mehdî rivayet etmiştir (Hâkim, s. 100). Bu hadisin başka isnadları bulunsa bile Süfyân es-Sevrî'den yalnız bir kişinin rivayet etmesi o rivayetin ferd-i nisbî sayılması için yeterli sebeptir.

Bunlardan başka bir hadisin râvilerinden sadece birinin sika olmasıyla yahut bir râviden yalnız bir râvinin rivayette bulunmasıyla da ferd-i nisbîlik meydana gelir. Bunların her birinde teferrüd yalnız bir açıdan bulunduğu

için hadisin başka rivayetlerinin ve isnadlarının olması onun ferd-i nisbî diye adlandırılmasına engel teşkil etmez.

Teferrüd terimi her zaman râvinin tek kalması anlamında kullanılmamıştır. Bazan bir râvinin rivayetinin sened veya metnindeki bir değişiklik, eksiklik ve fazlalık açısından diğer râvilere muhalefeti de teferrüd terimiyle ifade edilmiş ve böyle rivayetlere ferd-i muhâlif adı verilmiştir.

Hadis usulü âlimleri, bir rivayetin ferd özelliği taşımasını onun sağlamlığı açısından mahzurlu görmemişlerdir. Nitekim Buhârî ile Müslim eserlerine 200 kadar ferd ve garîb hadisi almışlar, bazı âlimler de bu rivayetleri Efrâdü'ṣ-Ṣaḥîḥayn veya Ġarâʾibü'ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla bir araya getirmişlerdir. Şunu da belirtmek gerekir ki bir hadisin ferd olduğunu söyleyen kimse, o hadisin başka bir tariki ve râvisi bulunmadığını ileri sürmüş olmaktadır. Ancak sahasında ne kadar otorite olursa olsun bir muhaddisin ferd olduğunu iddia ettiği bir hadisin bütün senedlerini bilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı ferd olduğu belirtilen bir haberin başka kaynaklarda değişik senedlerini elde etme ihtimali daima mevcut olduğundan böyle bir iddia her zaman tartışmaya açıktır.

Ferd terimi hadis usulünde sadece hadisin sıfatı olarak değil aynı zamanda bir râvinin başka kimselerde rastlanmayan adının, künye veya lakabının sıfatı olarak da kullanılır; bunlara "ferd mine'l-esmâ, ferd mine'l-künâ, ferd mine'l-elkāb" denir. Ferd isimlere Enced b. Üceyyân, ferd künyelere Ebü'l-Ubeydeyn, ferd lakaplara da Sefîne örnek verilebilir.

Ferd hadisleri bir araya toplayan çalışmaların belli başlıları şunlardır: 1. Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Efrâdü'l-büldân (Sehâvî, I, 208). Bu eser muhtemelen, onun sadece bir bölgede rivayet edilmiş hadisleri topladığı söylenen ve et-Teferrüd fi's-sünen adıyla da anılan kitabıdır. 2. Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, el-Mefârîd ʿan Resûlillâh ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem. Kırk beş sahâbî ile on bir tâbiînin Hz. Peygamber'den tek başlarına rivayet ettikleri muhtelif konulara dair 114 hadisi ihtiva etmekte olup Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey' tarafından yayımlanmıştır (Dâhiye 1405/1985). 3. Dârekutnî, el-Fevâʾidü'l-efrâd (eṭrâf). Kahire ve Dımaşk'ta nüshaları bulunan eseri (Sezgin, I, 208) İbnü'l-Kayserânî etraf tertibine koymuş ve buna el-Eṭrâf li'l-efrâd li'd-Dâreḳuṭnî (Etrâfü'l-ġarâʾib ve'l-efrâd) adını vermiştir

(Nüshaları için bk. ETRÂF). 4. İbn Şâhîn, el-Eḥâdîs̱ü'l-efrâd (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 90/3). 5. Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Humeyd b. Ruzeyk ed-Dellâl el-Bağdâdî, el-Efrâdü'l-ġarâ᾿ib (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 94, vr. 252-258; ayrıca bk. Sezgin, I, 220). 6. İbn Şâzân el-Bağdâdî, el-Efrâd (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 37, vr. 79-84; nr. 90, vr. 21-38). Bezzâr'ın el-Müsned'i ile Taberânî'nin Muʿcem'lerinde pek çok ferd hadis bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "frd" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1086-1088; Buhârî, "Îmân", 3; Müslim, "Îmân", 58; Şâfiî, er-Risâle, s. 408 vd.; Hâkim, Maʿrifetüʿ'l'ulûmi'l-ḥadîs̱, s. 92-103; Hatîb., el-Kifâye (nşr. M. el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 223 225; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1398/1978, s. 41-42; Tîbî, el-Ḫulâṣa fî uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, s. 51; İbn Hacer., Hadîs Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi (trc. Talât Koçyiğit), Ankara 1971, s. 31-32; Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱. I, 208, 219-223; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâ᾿idü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behçet el-Baytâr)., Dımaşk 1353/1935, s. 109; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 181; Sezgin, GAS, I, 208, 210, 213, 220, 230; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 108-110; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 56-57; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 92-95; Robson, "Tradition from Individual", JSS, IX (1964), s. 327-340; A. Schaade, "Ferd", İA, IV, 554; H. Fleisch, "Fard", El2 (İng.), II, 789-790.

Selahaddin Polat

FERDÎ

فردى

(ö.1121/1709)

Divan şairi.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Hüseyin'dir. Arayıcızâde lakabıyla da tanınır. Safâî Mustafa Efendi'nin, ilk zamanlarında devlet büyüklerine hizmet ettiğini kaydettiği Ferdî tahsilinden sonra çeşitli vezirlere kethüdâlık hizmetinde bulunmuştur. Daha sonra Mısır'a giderek Kahire'de mukabeleci oldu. Zamanla divan hâceleri zümresine dahil olarak sipah kâtibi ve maliye tezkireciliği yaptı. Nitekim tezkire sahibi Safâî, Ferdî'nin maliye tezkireciliğinde kendisine selef olduğunu bildirir. II. Mustafa'nın saltanatının (1695-1703) sonlarına doğru Sadrazam Rami Mehmed Paşa'nın meclislerine katılan şair onun iltifat ve teveccühlerine

nâil olmuştur. Sâlim ve Safâî tezkirelerinde Ferdî'nin ölüm tarihi 1121 (1709) olarak kaydedilir. Şeyhî ve İsmâil Belîğ ise bunu 1120 olarak göstermişlerdir.

Şuarâ tezkirelerinde Ferdî sohbet ehli, kabiliyetli ve nazik bir şair olarak değerlendirilmiştir. Kaynaklar, özellikle lugaz söylemede ve tarih düşürmede meşhur bir sanatkâr olduğunda birleşirler. Ayrıca şiirlerinde külfetsiz bir söyleyişe sahip bulunduğu ifade edilir. Onun, "Görüp ân-ı ruhun öptüm elin ol şûh-ı fettânın/Dahi yâdımdadır billâh Ferdî çıkmaz ol ânın" beyti kendisinden bahseden kaynaklarda daima anılagelmiştir. Akranları arasında nazik tabiatlı bir şair olarak tanınan Ferdî dostları yanında da itibar sahibi idi.

Ferdî'nin Şâpurnâme adındaki mesnevisiyle "Esmâü'l-bilâd" adlı kasidesi meşhur olmuştur. Sâlim Tezkiresi'nde onun mesnevi tarzında kaleme alınmış başka eserlerinin de bulunduğu haber verilir. Hikâye-i Erdeşîr ve Şâpur adıyla da tanınan Şâpurnâme 1000 beyit civarında olup divan

edebiyatının tek kahramanlı aşk hikâyeleri arasında yer almaktadır. Bu eserin İstanbul kütüphanelerinde çeşitli nüshaları mevcuttur (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1980, vr. 1b-39a; İÜ Ktp., TY, nr. 3286; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 774). Adı bazı yerlerde "Esmâü'l-büldân" olarak da geçen "Esmâü'l-bilâd'da (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1047) çeşitli beldeler birtakım özellikleriyle ve kısaca söz konusu edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Safâî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 9583, vr. 174b-176a; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 400-401; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 470; Sâlim, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2407, vr. 176b-177a; a.e., İstanbul 1315, s. 525-527; Müstakimzâde, Mecelletü'n-Nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 337a-b; Sicilli Osmânî, IV, 15; Osmanlı Müellifleri, II, 70; Îżâḥu'l-meknûn, II, 37; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 167-168, 265; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 137; a.mlf., "Divan Edebiyatında Hikâye", TDAY Belleten (1967), s. 106.

Sabahattin Küçük

FEREC

فرج

el-Melikü'n-Nâsır Zeynüddîn (Nâsırüddîn) Ebü's-Seâdât Ferec b. Berkūk (ö.815/1412)

Memlûk sultanı (1399-1412).

791'de (1389) Kahire'de doğdu. Sultan Berkuk'un büyük oğlu olup babasının çeşitli sıkıntılarla karşılaştığı günlerde doğduğu için kendisine Ferec (ferahlık) adı verildi. Sultan Berkuk ölüm döşeğinde iken başta Halife Mütevekkil-Alellah olmak üzere Mısır Başkadısı Sadreddin el-Menâvî eş-Şâfiî, Cemâleddin Yûsuf el-Hanefî, İbn Haldûn el-Mâlikî ve Burhâneddin el-Hanbelî'yi Kal'atü'l-cebel'e davet ederek oğlu Ferec'e biat etmelerini istedi ve daha önce hazırladığı vasiyetnâmeyi onlara teslim etti. Berkuk'un 15 Şevval 801'de (20 Haziran 1399) ölümü üzerine emîrler Ayıtmış'ın evinde toplanarak vasiyetnâmeyi uygulamaya karar verdiler ve Istabl-ı Sultânî'ye davet ettikleri Ferec'i "el-Melikü'n-Nâsır" unvanıyla sultan ilân ettiler. Bu şekilde Ferec, Atabegü'l-asâkir Ayıtmış ile Emîr Tağrîberdî'nin himayesinde Memluk tahtına çıkarılmıştır.

Ferec'in tahta çıkması, eskiden beri birbirleriyle rekabet halinde olan emîrler arasındaki mücadeleyi daha da şiddetlendirdi. Başta Emîr Sûdun Tâz olmak üzere Emîr Yeşbeg ve öteki bazı emîrler Ayıtmış'ın ülke idaresindeki mutlak hâkimiyetini çekemiyorlardı. Sonunda onun Dımaşk nâibi Tenem taraftarı olduğunu ve çeşitli yollarla kendilerini ortadan kaldırmaya çalıştığını ileri sürerek Ferec'in artık vesâyete ihtiyacı kalmadığına dair bir karar çıkardılar ve kadılara tasdik ettirdiler. Ayıtmış ve müşaviri Tağrîberdî Kal'atülcebel'i ele geçirmek istedilerse de mağlûp olarak Suriye'ye kaçtılar. Orada Dımaşk nâibi Tenem Ağustos 1399'da isyan etti. Ayıtmış Tağrîberdî, Halep ve Hama nâibleriyle birlikte Aralık 1399'da Kahire'ye yürüdü. Bu isyanı bastırmak için Suriye'ye giden Ferec, barış şartlarını kabul etmeyen Tenem'i 18 Mart 1400'de Gazze yakınlarında mağlûp etti. Ayıtmış ve Tağrîberdî Dımaşk'a kaçtılar. Tenem 100 kadar

emîriyle birlikte yakalandı. Şâban ayında Dımaşk'a giren Ferec Tenem, Ayıtmış ve taraftarlarını katlettirdi; Tağrîberdî'yi ise annesi Şîrin'in aracılığı ile bağışladı.

Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid bu sırada Elbistan, Malatya ve Dârende gibi Memluk hâkimiyetindeki bazı şehirleri ele geçirmişti (Ağustos 1399). Ferec Dımaşk'ta bulunduğu esnada Yıldırım'a elçi gönderip alınan yerlerin iadesini istedi. Ancak Suriye'de bir süre bekledi; herhangi cevap gelmemesine rağmen savaşa cesaret edemeyip Mısır'a döndü.

Yıldırım Bayezid daha sonra Ferec'e elçiler göndererek Timur'a karşı ittifak teklif ettiyse de ülkesi için bunun önemini kavrayamayan Ferec bu teklifi reddetti. Bu sırada Malatya ve Ayıntab'ı zapteden Timur daha sonra güneye indi ve Suriye askerlerini yenilgiye uğratıp Ekim 1400'de Halep'e girdi. Şehri yağmalatarak halkını kılıçtan geçirdi. Burada bir ay kaldıktan sonra Dımaşk üzerine yürüdü. Sultan Ferec de 8 Aralık'ta Gazze'ye geldi. Dımaşk nâibi Tağrîberdî şehrin uzun müddet kendini savunabileceğini söyleyerek sultanın Gazze'de kalmasını ve böylece Timur ordusunu iki ateş arasında bırakmayı tavsiye etti. Ferec ve emîrleri Tağrîberdî'ye güvensizliklerinden dolayı bu teklifi kabul etmeyerek 23 Aralık'ta Dımaşk'a girdiler. 27 Aralık'ta iki ordunun öncüleri arasındaki çatışmada Timur'un askerleri mağlûp oldu. Dımaşk yakınında Katanâ'daki muharebede Mısır kuvvetlerinin sol kanadı yenildi, sağ kanat ise dayandı. Timur, kendisinin metbû kabul edilmesini ve yanındaki bütün esirlere karşılık Berkuk zamanından beri Kahire'de tutuklu bulunan akrabası Atalmış'ın (Atılmış) iadesini istedi; ancak Ferec bu teklifi reddetti.

Timur'un Dımaşk'a girebilmek için her türlü çareye başvurduğu bu günlerde Ferec'in kötü idaresinden rahatsız olan bazı emîrler Mısır'a dönerek yeni bir sultan seçmek istediler. Bunun üzerine Ferec Dımaşk'ı bırakıp Kahire'ye dönmek zorunda kaldı. Timur Dımaşk'ın ileri gelenlerini kandırarak şehre girdi ve halkın her şeyini elinden aldı. Ferec Kahire'de duruma hâkim olduktan sonra Timur'a

karşı tekrar ordu hazırlamaya başladı. Bu sırada Timur tekrar Atalmış'ın serbest bırakılmasını isteyince Atalmış Suriye'ye gönderildi, Timur da Mart 1401'de Dımaşk'tan ayrıldı. Bu tarihten itibaren Ferec'in emîrleriyle

arasındaki ihtilâf daha da arttı. Suriye'deki Emîr Şeyh el-Mahmûdî, etrafında toplanan Cekem, Yeşbeg ile Trablus ve Hama nâiblerini de alarak Mısır'a yürüdü. Mısır ordusunu Abbâsiyye'de mağlûp edip (Mayıs 1405) Kahire'ye kadar ilerledi. Ancak yanındaki emîrlerin bir kısmı sultanın tarafına geçince zor durumda kalan Şeyh el-Mahmûdî ile Cekem Suriye'ye döndüler.

Bütün bu hadiselerden yorulan Ferec, kendisine suikast düzenleneceği korkusuyla saltanattan ayrılmaya karar verdi ve 21 Eylül 1405'te kâtibü's-sır Sa'deddin İbn Gurâb'ın evinde gizlendi. Yerine kardeşi Abdülazîz "el-Melikü'l-Mansûr" unvanıyla tahta çıkarıldı. Ancak bunun idaresinden memnun olmayan emîrler 17 Kasım 1406'da Ferec'i yeniden hükümdarlığa getirdiler. Ferec emîrler arasında görev değişiklikleri yaparak idarede bazı tedbirler aldıysa da emîrler arasındaki ihtilâflar yüzünden Suriye'deki isyanlar tekrar başladı. 21 Mart 1407'de Cekem "el-Melikü'l-Âdil" unvanıyla Halep'te saltanatını ilân etti. Dımaşk nâibi Nevrûz da ona bağlılığını bildirdi. Ferec Cekem üzerine sefere hazırlanırken onun Âmid'de Akkoyunlu Hükümdarı Karayülük ile yaptığı bir muharebede öldüğü, Nevrûz'un da sultana itaat arzettiği haberini aldı. Daha sonra da Nevrûz ve Şeyh el-Mahmûdî'nin kendisine karşı isyanları veya birbirleriyle olan mücadeleleriyle meşgul oldu. Mayıs 1409'da Şeyh el-Mahmûdî üzerine yürüyen Ferec Sarhad'da onu mağlûp etti; fakat Tağrîberdî'nin aracılığı ile affedip Trablus nâibliğine gönderdi. Suriye'de Şeyh el-Mahmûdî ve Nevrûz ittifakından endişe eden Halep nâibi Timurtaş Ferec'e mektup yazarak acele Suriye'ye hareket etmesini, aksi takdirde ülkenin elden çıkabileceğini bildirdi. Ferec 31 Ağustos 1410'da Suriye seferine çıktı. Şeyh el-Mahmûdî ve Nevrûz ise onunla karşılaşmadan Kahire'ye yürüdüler. Kal'atülcebel'i düşürmek üzere iken Mısır kuvvetleri yetişince Şeyh el-Mahmûdî ve Nevrûz Suriye'ye döndüler. Dımaşk'ta bulunan Ferec yine Tağrîberdî'nin ricası ile onları bazı şartlarla bu defa da bağışladı ve Kahire'ye döndü. Emîrler bunu fırsat bilerek anlaşmayı bozdular ve şartların aksine tasarruflara başladılar. Ferec âsi emîrlere karşı bir defa daha Suriye'ye hareket etti. Bu onun yedinci ve son Suriye seferi oldu. 1412 yılında Dımaşk'a geldi, yeni Dımaşk nâibi Tağrîberdî'nin yerinde tavsiyelerine kulak asmadan Şeyh el-Mahmûdî ile Nevrûz'u aramaya başladı. İki ordu Leccûn'da karşılaştı. Ferec mağlûp olarak Dımaşk'a döndü ve düşmanlarıyla muharebeye devam etti. Yanında halktan ve askerden çok

sayıda taraftar vardı. Mücadele günlerce sürdü. Sonunda taraftarlarının direnme gücü tükenince herkes onu yalnız bıraktı. Emîrler de kendisini tahttan indirerek Halife Müstaîn-Billâh’ı sultan ilân ettiler. Ferec 28 Mayıs 1412 gecesi öldürülerek Bâbülferâdis’te defnedildi.

Makrîzî’ye göre Ferec’in kötü idaresi sebebiyle Mısır ve Suriye harabeye döndü. Tarihçilerin zalim, sefih ve ayyaş olarak tanıttıkları Ferec zamanında Timur bütün Suriye’yi yakıp yıktı, büyük katliamlarda bulundu. Onun devrinde kıtlık ve pahalılık halkı kırıp geçirdi, ülkenin imarı ihmal edilirken halk ağır vergiler altında ezildi ve ahlâksızlık yaygınlaştı. Bu yüzden halk Ferec’in öldürülmesini âdeta bir kurtuluş gibi karşıladı. Ferec, saltanatı boyunca süren bu kargaşa içinde sadece Kâbe’nin yanan kısımlarını tamir ettirebildi, Mısır’da da bir cami ile medrese yaptırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Kalkaşendî, Meʾâs̱irü’l-inâfe, II, 191-194, 203-225; Makrîzî, Kitâbü’s-Sülûk, Kahire 1972, IV/1, s. 84-226; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, XII, 168-331; XIII, 43-152; a.mlf., el-Menhelü’ṣ-Ṣâfî, III, 146-149; IV, 37-40; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, IV, 26-208; V, 548-822; İbn Arabşah, ʿAcâʾibü’l-maḳdûr (nşr. Ahmed Fâiz), Beyrut 1407/1986, s. 225 vd.; İbn İyâs, Bedaʾiʿu’z-zühûr, I/2, s. 536 vd.; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 26-27; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 340-341; M. C. Şahabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 4, 113, 143; Ömer b. Fehd, İtḥâfü’l-verâ, Mekke 1984, III, 423, 428, 437, 448, 462, 466; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 106-109; M. Sobemheim, “Ferec”, İA, IV, 554-555; J. Wansbrough, “Faradj”, El2 (İng.), II, 781-782.

Asri Çubukçu

FERECİK

Yunanistan’ın Trakya kesiminde bugün Ferai adıyla anılan eski bir Osmanlı kasabası.

Meriç nehrine bakan bir tepede ve bugün Dedeağaç’tan (Alexandropolis) Türkiye sınırında İpsala’ya ulaşan otoyol üzerinde bulunan küçük bir kasaba olup Osmanlılar döneminde (1358-1912) Türk-İslâm hayat tarzının hâkim olduğu önemli bir yer ve büyük bir kaza merkeziydi. Bizans hâkimiyeti sırasında Slavca’da “bataklık” anlamına gelen Vira adını taşımaktaydı. Bu ad Osmanlılar zamanında önce Fere veya Fire, daha sonra da Ferecik şeklini almıştır.

Ferecik’in bulunduğu yerin ne zamandan beri iskâna açık olduğu hakkında bilgi yoktur. Ancak kasaba olarak gelişmesinin Bizans döneminde gerçekleştiği bilinmektedir. 1152 yılında Bizans İmparatoru II. loannes’in kardeşi Isak Komnenos’un vakfı olarak kurulan, daha sonra Osmanlı hâkimiyeti sırasında Gazi Süleyman Paşa Camii olarak hizmet veren Panaya Kosmosoteire Manastırı buranın iskânında önemli bir rol oynamıştır. XIV. yüzyılın ilk yarısındaki Bizans iç savaşları sırasında yöredeki köylerin halkının etrafı sağlam duvarlarla çevrili bu manastıra sığınması ve yerleşmesi sonucu burası bir kasaba olarak gelişmeye başlamıştır. Buraya yönelik ilk Türk akını, 1342-1343 kışında Aydınoğlu Umur Bey tarafından gerçekleştirilmişse de bundan bir sonuç alınamamıştır. Nitekim aynı zamanda tarihçi olan İmparator Ioannes Kantakuzenos’un 1352 ve 1353’te Ferecik’e geldiği bilindiğine göre o sıralarda kasabanın Bizans idaresinde olduğu anlaşılmaktadır. Kantakuzenos eserinde, tahttan feragatinden sonra 1355’te halefi V. Ioannes Palaiologos döneminde buranın artık bir manastır olmaktan çıktığını ve bazı “vahşi köylülerin” yaşadığı bir yer haline geldiğini yazar (Historia, III, 310).

Kasabanın Osmanlı idaresine geçiş tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte buranın Orhan Gazi’nin oğlu Süleyman Paşa tarafından Rumeli’de ilk fethedilen yerlerden biri olduğu, bunun da 1357 veya 1358’de gerçekleştiği tahmin edilmektedir. İlk Osmanlı kroniklerinden Oruç Bey tarihinde

Ferecik’in Dimetoka’nın fethinden hemen sonra, Filibe ve Eski Zağra’dan önce, yani 1359-1363 yılları arasında Evrenos Bey tarafından Keşan ve İpsala ile birlikte ele geçirildiği belirtilir. Hoca Sâdeddin Efendi, Kâtib Çelebi ve Müneccimbaşı ise fethin 774’te (1372-73) gerçekleştiğini yazarlar. XVI. yüzyıl tarihçilerinden Hadîdî 758 (1357), Nişancı Mehmed Paşa 759 (1358) tarihlerini verirler. Âlî de 759 (1358) tarihinde buranın ele geçirildiğini kaydeder. Muhtemelen bu sonuncu tarihler gerçeği yansıtmakta ve Süleyman Paşa’nın

ölümünden az önce fethin tamamlandığı düşünülmektedir. Nitekim Ferecik’teki kiliseyi camiye çeviren Süleyman Paşa buraya vakıf tahsisinde bulunamadan vefat etmiştir. Süleyman Paşa’nın kiliseyi camiye çevirmesiyle ilgili halk arasında söylenegelen hikâyeler ise oldukça eskidir. Ferecikli olan Osmanlı şair ve tarihçisi Hadîdî, 906’da (1500-1501) Süleyman Paşa Camii’nin minaresindeki kitâbeyi kaleme almış ve 1516’da Süleyman Paşa vakıflarının nâzırı olmuştur (BA, TD, nr. 77, s. 442). Hadîdî Tevârîh-i Âl-i Osman adlı eserinde halk arasında söylenen hikâyenin en eski yazılı versiyonunu vermektedir. Buna göre Ferecik’te büyük bir manastır vardı, burası diğer yerlerdekilerden çok daha büyüktü; bu manastır camiye çevrilince Orhan Gazi adına Rumeli yakasında ilk hutbe burada okunmuştu (s. 77-79).

Osmanlı hâkimiyetinde Ferecik küçük bir kasaba durumunda kaldı. Ferecik’i 1433’te iki defa gören Bertrandon de la Broquière, Vira adıyla andığı kasabanın vaktiyle güzel bir kalesi bulunduğunu, fakat şimdi bazı yerlerinin harap halde olduğunu, camiye dönüştürülen kiliseyi gördüğünü, kale etrafında geniş bir sahada kasabanın uzandığını ve burada Türk ve Rum ahalinin yaşadığını yazar. Kasabanın nüfus durumunu ve fizikî yapısını aydınlatan en eski Osmanlı kaynağı 1455 tarihli icmal defteridir. Bu deftere göre Ferecik’te 215 müslüman, elli sekiz hıristiyan hâne olmak üzere toplam 273 hâne (yaklaşık 1200 kişi) vardı. Ayrıca bu sıralarda kasabada bir cami, bir mescid, bir zâviye, bir hamam, bir kervansaray bulunuyordu. Kervansarayı ve hamamı yaptıran Âhî Turhan’ın zâviyesi de mevcuttu. Süleyman Paşa adına ise herhangi bir vakıf kaydı yoktu. Caminin bakımı ve hizmetli maaşları için Ferecik kadısının vakfından tahsisat ayrılmıştı; cami hizmetlilerinden imam, müezzin, hatip ve dört cüzhanın maaşları vakfa bağlı Aya İrini Viranı vergi gelirlerinden sağlanıyordu.

Çelebi Mehmed devrinde 1413-1421 arasında çevredeki dağlardan kasabaya su getirilmişti. 1555 tarihli tamir kayıtlarını ihtiva eden deftere göre su kemerleri yapılmış ve bunlar tamir görmüştü (BA, MAD, nr. 55, s. 126-127). İlk dönem Osmanlı mimarisinin bütün özelliklerini taşıyan su kemerlerinden ikisi bugün hâlâ ayaktadır. Bunlar Louis Petit'in yayımladığı manastır vakıfnâmesinde (Typikon) bahsedilen XII. yüzyıla ait yapının yerini almış olmalıdır.

Bizans dönemine ait bu su yolu muhtemelen XIV. yüzyılın başlarındaki Bizans iç savaşları sırasında yıkılmış ve Osmanlılar zamanında yeniden yapılmıştır. Osmanlılar'ın inşa ettiği su kanalları XVIII. yüzyılda yenilenmişse de zamanla harap hale gelmiştir. Bugün mevcut kaynaklarda, halen ayakta olan Osmanlı su kanallarının Bizans yapısı olduğu belirtilir. Ferecik'in aşağı kesiminde Bizans Kalesi yıkıntıları üzerinde yer alan eski bir Osmanlı hamamı da bugün ayaktadır. Burası 1455 tarihli defterde adı geçen Âhî Turhan Hamamı olmalıdır. Buranın çifte su deposu (konteyner) Çelebi Mehmed'in su kanallarıyla irtibatı olmadığını, suyunu Meriç'ten aldığını düşündürmektedir. Bu durum hamamın daha eski bir tarihte, XIV. yüzyılın ikinci yarısında yapılmış olduğunu ortaya koyar. Burada yer alan Türk üçgenleri de bu hususu doğrular.

1500 yılı civarında, II. Mehmed ve II. Bayezid devri devlet adamlarından Hadım Süleyman Paşa Ferecik Camii vakfını genişletti ve bazı tamiratlarda bulundu. Bu tamiratları gösteren ve Hadîdî'ye ait olan yeni minare üzerindeki 906 (1500-1501) tarihli kitâbe Evliya Çelebi'nin kaydı ile bugüne ulaşmıştır (Seyahatnâme, VIII, 78). Ferecik 1516'da daha önceki nüfus yapısını da korumuştur. Bu tarihte 179 müslüman, otuz sekiz de hıristiyan hâne mevcuttu (toplam 1000 kişi). 1528'de nüfusta nisbî bir azalma oldu. Müslüman hâne sayısı 135, hıristiyan hâne sayısı ise otuz sekiz idi (toplam 850 kişi). 1553'te burayı gören Fransız seyyahı Pierre Belon kasabayı Vire adlı bir kalenin aşağısında iyi bir mevkide, etrafı yer yer harap olmuş eski bir duvarla çevrili güzel bir yer olarak anar; ayrıca nehir kıyısındaki bir iskeleden ve Meriç'te gezen teknelerden de söz eder. 1570'e doğru Ferecik'in nüfusunda bir artış meydana geldi; bu tarihlerde 281 hâne Müslüman, kırk sekiz hâne hıristiyan vardı (toplam 1580 kişi). Aynı şekilde 1595-1603 yıllarında 300 müslüman hâne, yirmi iki hıristiyan hâne olmak üzere toplam hâne sayısı 322 olmuştur (yaklaşık 1560 kişi).

XV. yüzyılın ortalarından XVII. yüzyıl başlarına kadar geçen süre zarfında kasabanın nüfusu içinde müslüman hâne sayısı artış gösterirken hıristiyan hâne sayısında azalma meydana gelmiştir. 1570 ile 1595 verileri dikkate alınırsa bunda ihtidaların kısmî de olsa rol oynadığı söylenebilir.

XVII. yüzyılda Ferecik hakkında en geniş bilgiyi Evliya Çelebi vermektedir. Ona göre burası yedi mahalleli, 500 haneli bir kasaba durumunda olup hıristiyan nüfus kalenin aşağısında kenar mahallelerde oturuyordu. Evliya Çelebi'nin fetih sırasında yıkıldığını belirttiği kalenin büyük bölümü B. de la Broquière'e göre 1433'te ayakta idi. Ayrıca Evliya Çelebi burada Süleyman Paşa, Şehzade Mûsâ Çelebi ve İbrâhim Ağa camileri yanında dört mescidin varlığından söz eder, beş de hanın bulunduğunu belirtir. Bu durum kasabanın, Adriyatik sahillerinden başlayıp İstanbul'a uzanan Via Egnatia denilen ana yol üzerinde önemli bir konaklama yeri olduğunu gösterir. Hanların en büyüğü I. Ahmed'in zengin defterdarı Ekmekçizâde Ahmed Paşa'ya aitti. Ahmed Paşa aynı zamanda o sırada kasabada faal olan tek hamamın da bânisiydi. Âhî Turhan Hamamı ise kullanılmaz durumdaydı. Bunların dışında iki medrese, iki de tekke vardı. Kâtib Çelebi ise çok kısa bahsettiği Ferecik'in bir camii ile altı hanı olduğunu yazar. Aynı şekilde Fransız seyyahları Robert de Dreux 1669'da, Paul Lucas da 1714'te Virra adıyla andıkları Ferecik hakkında geniş bilgi vermezler. Baron Felix de Beaujour 1817'de Ferecik'ten Edirne ve İstanbul'a giden yol üzerinde 2-3000 kişilik önemli bir kasaba şeklinde söz eder. Daha sonraki seyyahların yazdıklarına göre Ferecik giderek genişlemiş, fakat hiçbir zaman büyük bir yerleşim alanı hüviyetini kazanmamıştır. Ami Boué burayı, 1854'te 3000 veya 4000 kişilik Türk ve Yunan nüfusa sahip açık bir kasaba olarak tasvir ederken A. Viquesnel 1868'de bir camii, birçok hanı ile 700-800 hanelik bir kasaba durumunda bulunduğunu yazar. 1310 (1892-93) tarihli Edirne Salnâmesi'nde kasabada iki cami

(Süleyman Paşa ve Hamza Çavuş), bir mescid ve dört tekke (Şeyh Sinan, Şeyh Alâeddin, İbrâhim Baba ve Süleyman Baba) olduğu belirtilir. 1319 (1901-1902) tarihli Edime salnâmesi 3500 müslüman nüfusa ilâve olarak 300 Rum ve 300 Bulgar'ın Ferecik'te ikamet ettiğini yazmaktadır. Ayrıca cuma namazı kılınabilecek üç caminin yanı sıra bir kilise ve 100 de dükkân vardı. Rus asıllı Bizans tarihçisi T. H. Ouspensky 1907'de Ferecik'te

çoğunluğun Türkler'den oluştuğunu, çok az sayıda Yunan ve Bulgar bulunduğunu belirtir. G. Lampusiades 1920'de, 1912 Balkan savaşları öncesinde Ferecik'te 600 hâne Türk, 160 Rum ve on hâne Bulgar'ın bulunduğunu kaydetmiştir.

Balkan savaşları ve 1912-1919 Bulgar işgali sırasında Ferecik çok tahribata uğradı. Bu sırada müslüman ailelerin çoğu kasabayı terketti ve İslâmî yapıların hemen hepsi yıkıldı. Gazi Süleyman Paşa Camii kiliseye çevrildi. Son olarak II. Abdülhamid tarafından 1317'de (1899-1900) bakımı yaptırılan Osmanlı hat ve süslemeleri yok edildi. 1919 Ekiminden 1920 Mayısına kadar Ferecik müttefikler adına İtalyan askerlerince, 1920 Haziranından itibaren de Yunanlılar'ca işgal edildi ve bu fiilî durum 1923 Lozan Antlaşması ile hukuken tanınmış oldu. 1920 Yunan nüfus sayımında kasabada 122 kişi vardı. Göç eden Türk ve Bulgarların yerine Türkiye sınırları içerisinde kalan yerlerden ve özellikle Trakya'dan gelen Rumlar yerleştirildi.

XVI. yüzyılda Rumeli beylerbeyiliğinin sağ kolunu teşkil eden dokuz kazadan biri olan Ferecik bu durumunu uzun süre korudu. 1860'larda bir liman şehri olarak Dedeağaç'ın kurulup geliştirilmesi, ticarî yönden olduğu gibi idarî bir merkez olarak da Ferecik'in önemini azalttı. 1875-1878 Edirne salnâmelerine göre Ferecik Edirne sancağına bağlı altmış altı köye sahip bir kaza merkeziydi. 1884'ten sonra sadece dokuz köyü olan, Dedeağaç sancağına bağlı bir nahiye derecesine düştü. 1920'den sonra Ferecik eski nüfus sayısına ulaştıysa da büyük ve modern bir liman şehri olan ve aynı zamanda endüstri merkezi haline gelen Dedeağaç'ın gölgesinde kaldı. 1961'de müslüman birkaç çingene hariç tamamı Rum 4600 nüfusa sahipti. 1981 sayımına göre nüfusu 9000 civarındaydı.

Bugün Ferecik'te Âhî Turhan Hamamı'nın ve Osmanlı su kanalının kalıntılarının yanı sıra Bektaşî şeyhi İbrâhim Baba'nın türbesi bulunmaktadır. Mevcut iki kitâbeye göre bu türbe 1098'de (1686-87) kubbeli yapılmıştır. Yıllardan beri domuz ahırı olarak kullanılmakta olan türbe bölge halkınca tekke adıyla anılmaktadır. Ferecik'te yetişen en önemli şahsiyet Osmanlı şair ve tarihçisi Hadîdî'dir. Hadîdî burada doğdu ve hayatı boyunca bu kasabada yaşadı, kadılıkta bulundu, Gazi Süleyman Paşa Vakfı nâzırı olarak görev yaptı. Ayrıca şair ve sanat tarihçisi Rıfkı Melûl Meriç de

burada doğmuştur (1901).

BİBLİYOGRAFYA

İcmal Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, M. Cevdet, nr. 0.89, s. 69; BA, TD, nr. 77, s. 442, 488; nr. 370, s. 43, 49; nr. 494, s. 278-285; nr. 648, s. 513-518; BA, MAD, nr. 55, s. 126-127; B. de la Broquière, Le Voyage d’outremer (ed. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 179-180; Kantakuzenos, Historia, Bonn 1832, III, 310; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 17 vd.; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (1299-1523) (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 77-79; P. Belon, Les Observations de plusieurs singularités et choses mémorables trouvées en Grèce, Paris 1554, s. 141; Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Târih, İstanbul 1290, s. 103; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 77-79; R. de Dreux, Voyage en Turquie et en Grèce (ed. H. Pernot), Paris 1925, s. 86-87; P. Lucas, Voyagedu Sieur P. L. fair en 1714, Amsterdam 1790, I, 27, 47; F. de Beaujour, Voyage militaire dans l’Empire ottoman, Paris 1829, s. 236; A. Boue, Requeil d’itinéraires dans la Turquie d’Europe, Wien 1854, s. 105-106; A. Viquesnel, Voyage dans la Turquie d’Europe, description physique et géologique de la Thrace, Paris 1868, I, 161; I. Altinov, La Thrace interatliée, Sofia 1921, s. 4, 15; H. J. Kissling, Beiträge zur Kenntnis Thrakien im 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1956, s. 85-86; C. Asdracha, La Région des Rhodopes aux XIIIe et XIVe siècles, étüde de géographie historique, Athen 1976, s. 124-130; H. J. Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der Europäischen Türkei (1864-1878), Freiburg 1976, s. 264-265; S. Sinos, Die Klosterkirche der Kosmosoteire in Bera (Vira), München 1985; P. Soustal, Tabula Imperii Byzantine VI, Thrakien, Wien 1991, s. 200-201; Ch. Bakirtsis - D. Triantaphyllos, Thrace, Athens 1990, s. 62-68; Machiel Kiel, “Remarks on some Ottoman-Turkish Aqueducts and Water Supply Systems in the Balkans. Kavalla, Chalkis, Levkas and Ferai/Ferecik”, De Turcicis Alissque Rebus, Commentarii Henry Hofman dedicati (=Utrechtse Turkologische Reeks No 3) (ed. Marc van Damme), Utrecht 1992, s. 105-139; G. Lampusiades, “Odoiporikon”, Thrakika, sy. 3 (1932), s. 172-173; J. Schulze, “Neugriechenland. Eine Landeskunde Ostmakedoniens und

Westthrakiens”, Petermanns Mitteilungen, sy. 233, Gotha 1937, s. 89, 229, 401; Ekrem Hakkı Ayverdi, “Gaazî Süleyman Paşa Vakfiyesi ve Tahrir Defterleri”, VD, VII, (1968), s. 19-28; Necdet Öztürk, “Ferecik’in Süleyman Paşa Tarafından Fethine Dair”, Türklük Araştırmaları Dergisi, IV, İstanbul 1989, s. 135-145.

Machiel Kiel

FEREZDAK

الفرزدق

Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa’saa et-Temîmî (ö.114/732)

Emevîler devrinde eski üslûbu devam ettiren üç büyük hiciv şairinden biri.

20 (641) yılında Basra yakınındaki Kâzıme’de varlıklı, kültürlü, cömert ve nüfuzlu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası ona, amcasının da adı olan Hemmâm isminin küçültmeli şekliyle Hümeym diye hitap ederdi. Yüzü veya alt dudağı somuna benzediği için kendisine bu anlama gelen “Ferezdak” lakabı verilmiş ve bu lakapla tanınmıştır. Ailesi Temîm kabilesinin Mücâşi’ kolundandır. Dedesi Sa’saa b. Nâciye sahâbî olmakla beraber babası Gālib Hz. Peygamber’i göremediği için muhadramûn*dan sayılır. Basra’nın kurulmasından sonra 14 (635) yılında Kâzıme’ye yerleşen Gālib cömertliğiyle tanınan bir kimseydi. İlme meraklı, zeki, hafızası güçlü bir çocuk olan Ferezdak ilk öğrenimini böyle bir ortamda yaptı. Bir râvi ve ahbâr* âlimi olan dedesi Sa’saa onun eğitimiyle yakından ilgilendi. Ferezdak, şairi bol bir muhitte bir bedevî genci gibi yetişerek küçük yaşta şiire başladı. On beş yaşında iken babası oğlunu Basra’ya götürerek Hz. Ali’nin huzurunda şiirlerini okumasını sağladı. Hz. Ali, duygu ve düşüncesinin gelişip zenginleşmesi için ona Kur’an öğretilmesini tavsiye etti. Bu ziyaretin şair üzerinde önemli etkisi olduğu ve şiirlerinde görülen Ehl-i beyt sevgisinin buradan geldiği anlaşılmaktadır. Halife Muâviye b. Ebû Süfyân aleyhinde yazdığı bir şiir sebebiyle Muâviye’nin üvey kardeşi Ziyâd b. Ebîh’in düşmanlığını kazandı. Ziyâd’ın Irak valisi olmasından (45/665) beş yıl sonra Basra’dan kaçarak Hicaz’a gitti ve Medine Valisi Saîd b. Âs’ın himayesine girdi. Fakat bir süre sonra Mervân b. Hakem Medine valisi olunca şehirden çıkarıldı. Ziyâd’ın vefatı üzerine tekrar Basra’ya döndü ve onun ölümünden duyduğu sevinci şiirleriyle dile getirdi. Haccâc’a bağlılığını gösteren şiirlerle Haccâc ve oğlu için kaleme aldığı mersiyelerdeki duygularında samimi olmadığı söylenebilir.

Uzun bir ömür süren Ferezdak genellikle dinî vecîbelere karşı ilgisiz

kalmış, hayatının sonuna kadar içkiye ve eğlenceye olan düşkünlüğü devam etmiştir.

Ancak babasından devraldığı cömertlik hasletini ömür boyu sürdürmüştür. Öte yandan şeytanı hicveden şiirinde ortaya koyduğu gibi zaman zaman hayatında dindarlık dönemleri görülmüşse de bunların pek uzun sürmediği anlaşılmaktadır. Hayatının sonlarına doğru şair Tırımmâh'la (ö. 125/743) görüştüğü kaydedilmektedir.

Ferezdak'ın 110 (728) yılında öldüğü ve ölümü münasebetiyle kendisi için mersiye söyleyen Cerîr'in de ondan altı ay sonra vefat ettiğine dair rivayetler bulunmakla birlikte (meselâ bk. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VIII, 93; XXI, 286, 390, 391, 392; Yâkūt, XIX, 302) Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ferezdak'ın "Kâzıme günü" ile (112/730) ilgili şiirleri bulunduğunu belirterek bu tarihin yanlış olduğunu ve onun 114 (732) yılında öldüğünü bir başka rivayetin de teyit ettiğini belirtir (el-Eğâm, XXI, 390-391). Bazı çağdaş müellifler, bunun yanında Ferezdak'ın Cerrâh b. Abdullah el-Hakemî'ye (ö. 112/730) mersiye ve 114 (732) yılında Medine valisi olan Hâlid b. Abdülmelik'e methiye yazmış olmasını da göz önüne alarak bu son tarihin daha isabetli olduğunu kaydederler (M. Muhammed Hüseyin, s. 203; Şâkir el-Fehhâm, s. 204-205).

Ferezdak'ın yetiştiği dönemde Basra önemli bir ilim ve kültür merkeziydi. Edebiyatta özellikle hicve çok önem verildiği için Ferezdak da bu sanata ilk önce hiciv şiirleriyle katıldı. Hiciv onda bir karakter haline geldiğinden kendi kabilesine mensup şairler bile onun eleştirisinden kurtulamamışlardır. Hicivlerinde merhametsizdir, hasımlarını acı bir dille eleştirir, âdeta hakaretler yağdırır. Şiirin her türünde örnekler veren Ferezdak fahriyyede çok başarılıdır. Bu sebeple şiirlerinin önemli bir kısmını fahriye ve hicviye teşkil eder. Bu şiirlerde kabilesini, daha çok da kendini över. Devrin büyük ustası Cerîr ile Ferezdak'ın karşılıklı hicivleri, Arap edebiyatında "nakīza" (aynı vezin ve kafiyedeki atışma şiiri) adı verilen türün en olgun örneklerini teşkil etmektedir. Üç Emevî şairi Ferezdak, Cerîr ve Ahtal arasında cereyan eden nakīzaların asıl amacı rakip şairin hicvedilmesi olmakla beraber bu husus Ferezdak'ta kendisi, kabilesi ve onun geçmişiyle övünme şeklinde ortaya çıkar. Onun yaklaşık 66 (685) yılında Cerîr'le başlayan atışmaları her iki şairin aileleri arasındaki rekabetten kaynaklanmaktadır (bk. CERÎR

b. ATİYYE). Yaşadıkları devrin sosyal ve tarihî özelliklerini yansıtan, dönemine ait çok güzel tasvirler ihtiva eden bu şiirler sadece iki şair arasında kalan basit bedevî hicvi olmakla kalmamış, aynı zamanda iki şairin mensup olduğu kabileler arasında cereyan eden tarihî ve edebî birer münazara haline gelmiştir. Kırk yıl kadar süren bu yarışmada şairlerden hiçbiri diğerine üstünlük sağlayamamıştır. Ferezdak'ın kasideleri arasında en meşhur olanı, içinde Abdülmelik b. Mervân'ı da methettiği 125 beyitten meydana gelen, bir nesîble (gazel) başlayan ve çok başarılı medih, fahr ve hiciv örnekleri ihtiva eden kasidesidir.

Ferezdak'ın Câhiliye dönemi şiirine çok benzeyen methiyeleri genellikle gazelle başlar, harabe (talel) ve deve tasviri, övdüğü kişiye kavuşmak isterken karşılaştığı güçlüklerin anlatımıyla devam eder. En çok methiyeyi, kendileriyle iyi ilişkiler kurup câize ve atıyyeler aldığı Emevî ailesi mensupları için yazmış, bunlardan da en fazla Abdülmelik b. Mervân'ın çocuklarını övmüştür. Emevîler'le olan bu yakın ilişkisine rağmen Ehl-i beyte duyduğu sevgiyi gizlememiş, bu sevgisi dördüncü imam Zeynelâbidîn'i övdüğü meşhur kasidesinde zirveye ulaşmıştır. Bu kasideye öfkelenen Hişâm b. Abdülmelik Ferezdak'ı Mekke ile Medine arasında hapsettirmiş, ancak kendisini hicveden bir kaside nazmettiğini öğrenince hicvinden korkarak onu serbest bıraktırmıştır.

Ebû Ubeyde'den rivayet edildiğine göre Ferezdak, Cerîr, Küseyyir ve Adî b. Rikā' gibi şairler Halife Süleyman b. Abdülmelik'in huzurunda bir araya geldiklerinde halife kendilerinden methiye nazmetmelerini istemiş, Ferezdak'ın şiirini dinleyince ötekilere söyleyecek birşey bırakmadığını belirterek onlara söz vermemiştir. Övdüğü kimseleri daha sonra hicvettiği için Ferezdak'ın methiyelerinde samimi olmayıp menfaat düşüncesinin ön planda bulunduğu söylenir. Ancak halife olduğu zaman, devlete karşı isyan eden Yezîd b. Mühelleb'i öldüren Yezîd b. Abdülmelik, şairlere haber göndererek İbn Mühelleb'i hicvetmelerini istemiş, buna yanaşmayan Ferezdak onu daha önce övdüğünü, şimdi ise hicvetmesinin çok çirkin olup kendi kendini yalanlamak anlamına geleceğini söyleyerek affını istemiştir (Cumahî, II, 658).

Eski münekkitlerle, şiirlerinden örnek (şâhid) olarak büyük ölçüde faydalanan lügat, nahiv ve ahbâr âlimleri onun en güçlü üç Emevî şairinden

biri olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Nitekim Yûnus b. Habîb, “Ferezdak’ın şiiri olmasaydı Arapça’nın üçte biri giderdi” demiştir. Cerîr, oğlu İkrime’ye en büyük şairin Câhiliye devrinde Züheyr b. Ebû Sülmâ, İslâmî dönemde ise Ferezdak olduğunu söylemiştir (a.g.e., I, 64-65).

Ferezdak’ın şiiri büyük ölçüde Câhiliye şiirinin etkisinde olup âdeta yerleşik hayattan etkilenmemiş bir bedevî şiiri gibidir. Güçlü yapısı, akıcı üslûbu, belâgat ve fesahati ile kendine has bir tarzı vardır. Anlam derinliği sebebiyle şiirini şerhedenler arasında farklılıklar görülür. Teşbih, mecaz, kinaye gibi sanatları ustaca kullanmış, ifadelerinde îcâzı tercih etmiş ve garîb (nadir) kelimeleri hissettirmeden kullanmaya çalışmıştır. Şairleri birbirine karşı tahrik etmekten hoşlanan Basra Valisi Bişr b. Mervân, Ferezdak, Cerîr ve Ahtal’ın huzurunda bulundukları bir sırada Ahtal’dan Cerîr’le Ferezdak arasında hakemlik yapmasını istemiş, Ahtal ise bunun pek hoş bir şey olmadığını belirttiği halde Bişr’in ısrarı üzerine Ferezdak’ın sözlerinin taştan yontulmuş, Cerîr’inkilerin ise denizden avuçlanmış gibi olduğunu söyleyerek (a.g.e., I, 451, 474) Ferezdak’ın daha güçlü bir sanatkâr kabul edilebileceğine işaret etmiştir.

Ferezdak’ın şiirlerinin birçoğu küçük parçalar halinde olduğundan bunlar halk tarafından kolayca ezberlenmiştir. Ancak şiirlerinde müstehcenliğe yer vermesi, bazan bunların arasına Kur’an âyetlerinden ifadeler serpiştirmesi onun inancının zayıflığını ve vicdanî endişesi bulunmadığını göstermektedir. Devrindeki ve daha sonraki Arap şairlerini etkileyen gücüne rağmen şiirlerinde az da olsa kaba, çirkin ve muğlak kelimeler vardır. Onun zayıf iradeli ve korkak olduğu, methi ve hicvi birer silâh gibi kullandığı, hatta zaman zaman başka şairlerin şiirlerinden aldığı parçaları kendisine mal ettiği görülmektedir.

Şiirindeki dinî unsurlar ve ifadeler, bol miktarda özlü sözler (hikem), eskilere ait rivayetler (ahbâr), onun geniş bilgiye ve engin bir kültüre sahip olduğunu göstermekte, şiirleri devrindeki olaylar için tarihî bir belge ve kaynak kabul edilmektedir (Câhiz, I, 321).

Ferezdak divanının bir kısmı, Sultan II. Mahmud’un Ayasofya Kütüphanesi’ne hediye ettiği (nr. 3884) yazma nüshası esas alınarak ilk defa Fransızca tercümesiyle birlikte R. Boucher tarafından neşredilmiş (Divan de

Férazdak, Paris 1870-1875), geri kalan kısmı ise Joseph Hell tarafından ancak yirmi beş yıl sonra yayımlanabilmiştir (Divan des Farazdak, München 1900-1901).

Bu yayıma Ayasofya nüshasının tıpkıbasımı eklenmiş, eserin sonuna her iki kısmın kafiye ve isim indeksleri konmuş, kasideler numaralanmış ve mukaddimede yazma nüsha hakkında oldukça ayrıntılı bilgi verilmiştir.

Divan daha sonra beş divandan meydana gelen bir mecmua içinde (Nâbiga, Urve b. Verd, Hâtim et-Tâî, Alkame b. Abede, Ferezdak) neşredilmiştir (Kahire 1293; Beyrut 1909). Aynı şekilde Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ adıyla yayımlanan (nşr. Muhammed Cemâl, Beyrut 1352/1933) bir başka beş divan içinde de (Ferezdak, Nâbiga ez-Zübyânî, Cemîl Büseyne, Zürrumme, Ümeyye b. Ebü's-Salt) yer almıştır. Ferezdak'ın divanı Abdullah İsmâil es-Sâvî (I-II, Kahire 1936), Kerem el-Bustânî (I-II, Beyrut 1960) ve eserin Zâhiriyye nüshasının tıpkı basımını yapan Şâkir el-Fehhâm ile (Dımaşk 1385/1965) Mecîd Tarrâd (I-II, Beyrut 1412/1992) tarafından da yayımlanmıştır.

Ebû Ubeyde'nin derleyip İbn Habîb el-Bağdâdî'nin rivayet ettiği Ferezdak ile Cerîr arasındaki atışmalar Neḳāʾiżu Cerîr ve'l-Ferezdaḳ adıyla birkaç defa yayımlanmıştır. Anthony Ashley Bevan eseri, Oxford nüshasını esas almak suretiyle Londra ve Strassburg nüshalarından da faydalanarak sonuncusu indeks ve lugatçe olmak üzere üç cilt halinde neşretmiştir (Leiden 1905-1912). Neḳāʾiż'in nüshaları hakkında ayrıntılı bilgi veren Bevan'ın bu çalışması büyük bir emek mahsulüdür. Yirmi beş kadar nakīzanın yer almadığı bu neşirde Ferezdak'la Cerîr'in otuz sekizer nakīzası bulunmaktadır. Ayrıca Cerîr'in karşılığı bulunmayan iki nakīzasına da yer verilmiştir (nr. 104, 109). Eser Abdullah es-Sâvî tarafından da tahkikli olarak iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1935). Bu konuda Züheyrî'nin Neḳāʾiżu Cerîr ve'l-Ferezdaḳ adlı bir çalışması vardır (Bağdat 1954).

Ferezdak'ın üçüncü eseri kabul edilen İmam Zeynelâbidîn için yazdığı methiye, Muhammed es-Semâvî'nin şerhiyle birlikte el-Kevâkibü's-semâviyye adıyla yayımlanmıştır (Necef 1360). Ferezdak'ın divanının dışında bazı şiirleri başka dillere de tercüme edilmiştir (Sezgin, II/3, s. 78).

Ferezdak’ın ölümünden sonra hakkında birçok eser yazılmış olmakla beraber bugün çoğunun sadece adları bilinmektedir. Medâinî’nin (ö. 225/840) Aḫbârü’l-Ferezdaḳ ve Menâḳıḥu’l-Ferezdaḳ adlı kitapları ile (İbnü’n-Nedîm, s. 102, 104) Ebû Aḫmed el-Celûdî’nin Ahbârü’l-Ferezdaḳ’ı ve Ebû Bekir es-Sûlî’nin aynı adı taşıyan eseri bunlardan birkaçıdır. Çağdaş müelliflerden Halîl Merdem (Dımaşk 1358), Hannâ Nemr (Beyrut 1939), Fuâd el-Bustânî (Beyrut 1941), Memdûh Hakkı (Beyrut 1950) ve Şâkir el-Fehhâm’ın (Dârü’l-Fikr, ts.) el-Ferezdaḳ adlı eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ferezdak, Dîvân (nşr. Mecîd Tarrâd), Beyrut 1412/1992, I-II, nâşirin mukaddimesi; The Nakaid of Jarir and al-Farazdak (nşr. Anthony Ashley Bevan), Leiden 1905-12, I-III, nâşirin mukaddimesi; Cumahî, Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ, I, 64-65, 451, 474; II, 658; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 321; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, I, 381; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1407/1986, VIII (nşr. Semîr Câbir), s. 93; IX (nşr. Abd Ali Mühennâ), s. 367-388; XXI (nşr. Semîr Câbir) s. 278-407; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 102, 104, 132, 179-180; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, Kahire, ts (Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye), I, 105-108; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 297-303; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 196; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 141-144; Kureşî, Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab (nşr. Ali Fâür), Beyrut 1406/1986, s. 163; Ahmed eş-Şâyib, Târîḥu’ş-şiʿri’s-siyâsî, Kahire 1945, s. 265-268; Brockelmann, GAL, I, 49-53; Suppl., I, 84-85; O. Rescher, Beiträge zur Arabischen Poëise, İstanbul 1956-58, VI/2, s. 75-132, 134-136; Sezgin, GAS (Ar.), II/3, s. 72-79; M. Muhammed Hüseyin, el-Hicâʾ ve’l-heccâʾûn fî ṣadri’l-İslâm, Beyrut 1389/1969, s. 203-245; Şevki Dayf, et-Teṭavuur ve’t-tecdîd fi’ş-şiʿri’l-Emevî, Kahire 1977, s. 131-218; Ömer Ferruh, TârîḫuRl-edeb, I, 649; Blacheère, Târîḫu’l-edeb, s. 584-597; a.mlf., “Al-Farazdak”, El2 (İng.), II, 788-789; Lawrence I. Conrad, “Farazdaq, al”, Dictiornary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, V, 12-13; Şâkir el-Fehhâm, el-Ferezdaḳ, (baskı yeri ve yılı yok) (Dârü’l-Fikr), Joseph Hell, “Al-Farazdak’s Lieder auf die Muhallabiten”,

ZDMG, LIX (1905), s. 589-621; LX (1906), s. 1-48; Pieter Smoor, “Al-Farazdaq’s Reception by Contemporaries and Later Genarations”, JAL, XX/2 (1989), s. 115-127; A. Schaade, “Ferezdak”, İA, IV, 556-558; Azmi Yüksel, “Ahtal”, DİA, II, 183-184; Zülfikar Tüccar, “Cerîr b. Atıyye”, a.e., VII, 412-413.

Ali Şakir Ergin

FERGAN, Eşref Edip

(bk. EŞREF EDİP FERGAN).

FERGANA

Orta Asya'da coğrafî bir bölge.

Genellikle Fergana vadisi şeklinde anılan ve Tanrı dağları ile Alay dağları arasında yer alan bölgenin toprakları Özbekistan, Tacikistan ve Kırgızistan arasında bölünmüştür; bunlardan Özbekistan Cumhuriyeti'nde kalan kısım idarî bir birim teşkil eder ve buranın merkezi olan şehrin adı da Fergana'dır. Üçgen şeklindeki Fergana vadisi 23.000 km2 yüzölçümünde ve kabaca 300 km. uzunluğunda, 70 km. genişliğindedir; kuzeyden Tanrı dağlarının Çotkal silsilesi, kuzeydoğudan Fergana dağları, güneyden Alay ve Türkistan sıradağları ile çevrilmiştir. Batıda 7 km. genişliğinde bir geçitle Açlık steplerine bağlı büyük bir çöküntü alanı olan vadinin önemli bir bölümü tarım arazisi, orta kısımları ise çöldür. Etraftaki dağlardan inen ırmakların suladığı verimli topraklara, Sovyet döneminin sulama sistemleriyle kazanılan yeni tarım alanları da katılmıştır. Bölgede yazların sıcak, kışların soğuk geçtiği bir kara iklimi görülür; özellikle batı taraflarına az yağmur düşer. Çoğundan sulama için faydalanılan akarsuların başlıcası Siriderya'dır. Orta Asya'nın en önemli tarım merkezi olan Fergana vadisinde pamuk, pirinç, meyve ve ham ipek üretimi gelişmiştir. Bunların yanında zengin bir maden potansiyeli de mevcuttur ve kömür, petrol, civa, antimon, ozokerit gibi madenler işletilir. Bölge Orta Asya'nın en yoğun nüfuslu yörelerinden biridir; içinde Fergana, Endican, Hokand, Hîve, Merginân, Nemengân, Hikon, Kuvasay, Rişton, Hamza ve Yipan gibi önemli şehirler bulunmaktadır.

Milâttan önce II. yüzyılın sonlarına doğru Çinliler tarafından bilinen bölgede yetmiş kadar yerleşim merkezi vardı ve halkın nüfusu 300.000'i buluyordu. Çinliler buraya demir işçiliğini getirmiş, kendileri de Ferganalılar'dan üzüm ve hayvan yemi olarak yonca yetiştirmeyi öğrenmişlerdi. Çinliler'in milâttan önce 104 ve 101 yıllarında Fergana'ya karşı askerî sefere çıktıkları biliniyorsa da sonuçları hakkında bilgi yoktur. Pei-şi adlı bir seyyah milâttan sonra V. yüzyıl Fergana'sı hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Ona göre 1, 5 kilometrelik bir çevresi olan başşehir Kâsân'da koç şeklindeki altından bir taht üzerinde oturan hükümdar çok

kalabalık bir orduya sahipti. III. yüzyıldan itibaren aralıksız bir şekilde ülkeyi yöneten hânedanın son hükümdarı 649 yılında Göktürkler'le yapılan bir savaşta öldürüldü. Hükümdarın kardeşi ülkenin küçük bir bölgesinde bir süre daha hüküm sürdüyse de toprakların hemen hepsi Göktürkler'in eline geçti.

Batı Göktürk Devleti'nin ortadan kalkması ile (658) bir Çin eyaleti haline gelen, daha sonra da bir Türk hükümdarının yönetimine girdiği anlaşılan Fergana'ya ilk İslâm akınları 94 (712-13) yılında Kuteybe b. Müslim kumandasında yapıldı. Müslümanlar Fergana'yı fethetmek için birkaç defa sefer düzenledilerse de başarıya ulaşamadılar. Sonuncu sefer sırasında Hucend önlerinde Türk kuvvetleriyle karşılaşan Kuteybe kesin bir sonuç elde edemeden geri döndü. 96 (715) yılında Haccâc tarafından gönderilen takviye birlikleriyle güçlendirdiği ordusu ile tekrar Fergana bölgesine ilerleyen Kuteybe bu defa bazı yerleri ele geçirdi; fakat ardından kendi askerleri tarafından öldürüldü ve İslâm ordusu sürekli bir hâkimiyet kuramadan bölgeyi terketmek zorunda kaldı. Bir rivayete göre, Hz. Osman döneminde (644-656) Muhammed b. Cerîr kumandasındaki 2700 sahâbe ve tâbiîn Fergana'nın Kâsân bölgesinde Sefîdbulan'da savaşarak şehid düşmüşlerdir. Tarihî gerçeklerle bağdaşmayan bu rivayetin sonradan halk arasında bir efsane ve buna bağlı olarak bir halk hikâyesi oluşturduğu görülür. Emevîler 121'de de (739) Fergana üzerine Nasr b. Seyyâr'ı gönderdiler; ancak yine önemli bir başarı elde edilemedi. Abbâsî Halifesi Mansûr-Billâh döneminde (754-775) bir ara sıkıştırılan Fergana hükümdarı Kâşgar'a sığınmak zorunda kaldı; büyük bir meblağ karşılığında barış istedi ve isteği kabul edildi. Mehdî-Billâh devrinde (775-785) Ahmed b. Es'ad kumandasında gönderilen ordu bölgenin başşehri Kâsân'ı ele geçirdi. Hârûnürreşîd zamanında (786-809) Kâşgar Valisi Gıtrîf b. Atâ, Amr b. Cemîl kumandasında bir orduyu Karluk yabgusuna karşı Fergana üzerine yolladı. Ancak bu kumandan istenilen sonucu alamadı ve yeniden baş gösteren ayaklanmayı bastırmak için Me'mûn döneminde (813-833) ikinci bir ordu daha gönderildi. Ayaklanma bastırıldıktan sonra Mâverâünnehir'in çeşitli yerleriyle birlikte Fergana'nın da yönetimi Vali Gassân b. Abbâd (819-820) tarafından Sâmânîler'e devredildi. Sâmânî Valisi Nûh b. Esed (ö. 227/842) zamanında yerli halk irtidad etti; bunun üzerine bölgenin yeniden fethedilmesi için harekete geçildi, böylece Fergana'da İslâm hâkimiyeti ancak IX. yüzyılda kesin olarak kurulabildi. Buradaki yerli hânedanın ne

zaman tamamen ortadan kaldırıldığı ise belli değildir.

Sâmânîler dönemindeki Fergana hakkında Arap coğrafyacıları oldukça ayrıntılı bilgi nakletmişlerdir. Verilen bilgilere göre bu dönemde, Batı Asya'dan halifeliğin doğu sınırına giden Siriderya'nın güneyindeki ana yolun güzergâhında meydana gelen değişiklikler iktisadî hayatın nehrin aşağısına geçmesine sebep oldu. Fergana aynı zamanda kuzeybatıya doğru uzaklaştırılan gayri müslim Türkler'e karşı bir sınır bölgesiydi. Ayrıca Ûş'ta ve civar yerlerde bu Türkler'e karşı müstahkem garnizonlar ve gözetleme kuleleri bulunuyordu. X. yüzyılda merkezi Ahsîkes olan Fergana üç eyaletle birçok idarî bölgeye ayrılmıştı. Burada yer alan şehir ve kasabaların teker teker adlarını sayan Arap coğrafyacıları bu meskûn mahallerin çok geniş olduğunu, Mâverânünnehir'in hiçbir yerinde Fergana'daki köyler kadar büyük köy bulunmadığını, hatta arazilerini geçmek için bazan bir gün gerektiğini anlatmaktadırlar. X. yüzyılın Fergana'sında özellikle Hanefî mezhebi yaygındır. Sâmânîler döneminde halkın refah içinde olduğu artan vergi gelirlerinden anlaşılmaktadır. X. yüzyılın başlarında Kâşgar'da İslâmiyet'i kabul eden Abdülkerim Satuk Buğra Han'ın amcasıyla savaşmak zorunda kalması üzerine "Fergana gazileri'nden yardım istediği bilinmektedir. İbn Havkal 943'te, Makdisî de 985'te Fergana'ya gitmiş ve bölgenin başşehri olan Ahsîkes'i görmüşlerdir.

İlig Han Nasr'ın Ekim 999'da Buhara'yı zaptederek Sâmânî Hükümdarı Abdülmelik'i Özkent'e sürmesinden sonra Fergana Karahanlılar'ın eline geçti ve idare merkezi Özkent'e taşındı. Bu dönemde para basılan yerler arasında Fergana şehri de vardır. 1141 de burası Karahıtaylar'ın hâkimiyeti altına girdi; XII. yüzyılda Fergana vadisinin başşehri Endican idi ve Merginân da önem kazanmıştı. Fergana 1212'den 1217'ye kadar Hârizmşah Alâeddin Muhammed ile Karahıtay topraklarında hâkimiyet kuran Nayman Hükümdarı Küçlüğ Han arasında mücadele alanı haline geldi. Bu mücadelenin sonunda Küçlüğ Han'dan korkan Alâeddin Muhammed Şâş, İsfîcâb, Fergana ve Mâverâünnehir'in bir kısmını koruyamamış, ahalinin bu toprakları terkederek diğer İslâm ülkelerine gitmelerini istemiş ve sonra da bu yerleri Naymanlar'ın eline geçeceği endişesiyle tamamen tahrip ettirmiştir. Ahsîkes ve Kâsân emîrlerinin Moğollar'a tâbi olmaları eyaletin Moğollar'ın eline düşmesine yol açtı ve onlar adına XIII. yüzyılda uzun süre Mahmud ve onun oğlu Mesud Yalvaç tarafından yönetildi. Çağatay

ulusu XIV. yüzyılda batı ve doğu olarak iki düşman cepheye ayrılınca Fergana bu iki devlet arasında bölüşülemedi ve çekişme bölgenin Timurlular'ın hâkimiyeti altına girmesine kadar sürdü.

Timurlu döneminde Fergana, Şâhruh ve oğlu Uluğ Bey'in hâkimiyet alanı olan Horasan'a bağlandı. 1469-1494 yılları arasında Timur'un torunlarından Ömer Şeyh'in yönetimi altına girdi. Ömer Şeyh'in oğlu ve halefi Bâbür, Özbek (Şey-bânî) Hükümdarı Muhammed Şeybânî Han'la yaptığı birçok savaştan sonra 1504'te bölgeyi Özbekler'e bırakarak Kâbil'e gitti. Başşehir bağ ve bahçeleri ve tirkeş, kafes yapımında kullanılan ağaçları ile tanınan Endican idi. Şeybânîler'in 1599'da ortadan kalkmasından sonra halk arasında nüfuz sahibi olan birçok hoca ailesi toprakları bölüştü ve bölge Buhara'ya bağlandı. XVII. yüzyılda vadiyi saran dağlardan Kazaklar ve Kırgızlar akınlara başladılar ve ülkenin bir bölümü Kırgızlar'ın eline geçti. Aynı yüzyılın sonuna doğru hoca aileleri arasında paylaşılan Fergana'da Özbekler'in Ming kabilesine mensup Şâhruh, Bî Hocaların hâkimiyetine son vererek bağımsız bir Özbek devleti kurmayı başardı (1710). Merkezi Hokand olduğu için Hokand Hanlığı adıyla tanınan bu devlet 1876'da

Ruslar tarafından ilhak edilinceye kadar bağımsızlığını korudu. 1897'de yüz ölçümü 160.141 km2 ve nüfusu 1.560.411 olan bölge Ruslar tarafından kurulan Yeni Merginân adlı askerî merkezden yönetiliyordu. 1917'den 1922'ye kadar Fergana bölgesi Türk Basmacılar'la Rus hükümet kuvvetlerı ve Bolşevikler arasındaki mücadelelere sahne oldu (bk. BASMACI HAREKETİ). Bolşevik İhtilâlinden (Ekim 1917) sonra Fergana vadisinin orta ve doğu bölgeleri nüfusunun büyük bölümünü Özbekler'in teşkil etmesi sebebiyle Özbekistan'a, batısı Tacikistan'a, çevresindeki dağların çoğu da Kırgızistan'a verildi.

Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içerisinde kalan 7100 km2 genişliğindeki topraklar üzerinde 1938 yılında Fergana idarî birimi kuruldu. Buranın güneyi verimli ve sulanabilir topraklarla, kuzeyi ise çöllerle kaplıdır. Özbekler, Ruslar, Tacikler, Tatarlar ve Kırgızlar'dan meydana gelen nüfusun çoğu köylerde yaşar. İdarî birimin merkezi bugünkü Fergana şehridir. Hokand Hanlığı 1876'da Ruslar tarafından yıkılınca Fergana şehri Fergana bölgesinin merkezi oldu. Ruslar'ın kurduğu Yeni Merginân ise

askerî bir merkez olarak kullanıldı. 1910-1924 arasında Skobelev adıyla anılan bu şehir 1918'de Türkistan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin, 1924'te de Özbek Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin sınırları içinde kaldı ve aynı yıl Fergana adını aldı. Fergana idarî biriminin merkezi olmasının yanı sıra Özbekistan Cumhuriyeti'nin önemli kültür ve ekonomi merkezlerinden de biri olan Fergana şehrinde tekstil, kimya, iplik, gıda, petrol ve gübre fabrikalarını kapsayan güçlü bir sanayi gelişmiştir. Burada pedagoji ve politeknik enstitüsü gibi yüksek okulların yanı sıra müze, tiyatro ve kütüphane gibi kültür kurumları da bulunmaktadır. Rus mimari üslûbuyla kurulmuş olan şehirde geniş ve bol ağaçlı caddelerle büyük parklar dikkat çeker; nüfusu 200.000 (1991) civarındadır.

Ortaçağ'da Fergana bölgesinden birçok âlim yetişmiştir. Bunlar arasında astronomi âlimi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Kesîr el-Fergānî, tarihçi Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Ca'fer el-Fergānî ile yine tarihçi olan oğlu Ebû Mansûr Ahmed b. Abdullah el-Fergānî, cedel ilminde meşhur Ebü'l-Muzaffer Müşattab b. Muhammed el-Fergānî, muhaddis Ebû Salih Abdülazîz el-Fergānî ve Mes'ade b. Bekir b. Yûsuf el-Fergānî sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (nşr. M. J. de Goeje), Lugduni Batavorum 1866, s. 420; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 294; Taberî, Târîḥ (de Goeje), II, 1442, 2142; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 249; İstahrî, el-Mesâlik (de Goeje), s. 246, 334-335, 346-347; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 393, 396-397, 405-406; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 46, 165, 262, 271-272, 341; Sem'ânî, el-Ensâb, IX, 274-277; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 524; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 104, 128-131, 151-152, 164, 237-238, 252, 449; VII, 61, 80, 132; IX, 300, 521; XII, 271, 389; Osmanlı Deveti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri (1687-1908) (nşr. Başbakanlık Arşivi Genel Müdürlüğü), Ankara 1992, s. 178, 180; Barthold, Türkistan, s. 169-172, 174-179; a.mlf., "Fergana", İA, IV, 558-568; a.mlf., - [B. Spuler], "Farghānā", El2 (Fr.), II, 809-811; G. Le

Strange, The Lands of the Eastern Catiphate, Cambridge 1905, s. 477 vd.; A. Woeikof, Le Turkestan Russe, Paris 1914, s. 132-151; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919) Ankara 1984, s. 12-14, 18, 57, 63, 129, 135, 136, 138; Mirza Muhammed Haidar Dughlat, Tarikh-i Rashīdī (trc. N. E. Could), Delhi 1980, s. 239-241, 284-286; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi (İstanbul 1942), İstanbul 1981, tür.yer.; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 53, 185, 189, 225; G. Wheeler, The Modern History of Soviet Central Asia, London 1964, s. 44, 45, 79, 108-110; E. Allworth, Central Asia a Century of Rusian Rule, London 1967, s. 102, 112, 316, 317, 318, 319, 335, ayrıca bk. Fihrist; S. Becker, Russian's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1864-1924, London 1968, s. 5, 90; A. Vambery, Travels in Central Asia, London 1970, s. 380 vd.; T. K. Beisembiev, "Farghana's Contacts with India in the 18th and 19th Centuries" (According to the Khokand Chroniecles), JAH, XXVIII/2 (1994), s. 124-135; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3393-3395; "Fergana", ABr., VIII, 518; "Fergana Vadisi", a.e., VIII, 518.

Tahsin Yazıcı

FERGANA HANLIĞI

(bk. HOKAND HANLIĞI).

FERGĀNÎ

الفرغاني

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Kesîr el-Fergānî (ö.247/861'den sonra)

Abbâsîler döneminin önde gelen matematikçi ve astronomlarından.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur, Fergana'da doğduğu sanılmaktadır. Klasik kaynaklar isim zincirini farklı biçimlerde verirler. Meselâ İbnü'n-Nedîm sadece Muhammed b. Kesîr (el-Fihrist, s. 389), İbn Ebû Usaybia da Ahmed b. Kesîr (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 287) derken İbnü'l-Kıftî, Ahmed b. Muhammed b. Kesîr ve Muhammed b. Kesîr şeklinde baba ile oğul olmak üzere iki ayrı kişiden söz eder (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 56, 188). Batı'da ise Alfraganus diye tanınmaktadır. Halife Me'mûn, Mu'tasım-Billâh, Vâsiḳ-Billâh ve Mütevekkil-Alellah dönemlerinde devrin önde gelen astronom ve matematikçileri arasında yer alan Fergānî'nin devlet hizmetinde mühendis olarak da çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Halife Mütevekkil'in emriyle Fustat'ta (eski Kahire) Nil'in su seviyesini tesbit için inşa edilen el-Mikyâsü'l-cedîd'in (el-Mikyâsül-kebîr) yapımı onun sorumluluğuna verilmiştir. İbn Hallikân bu olaydan söz ederken adını Ahmed b. Muhammed el-Karsânî şeklinde verir (Vefeyât, III, 112). "Fergānî" kelimesi bu metinde hiç şüphesiz ki bir istinsah hatası sonucu "Karsânî" haline dönüşmüştür.

İbn Ebû Usaybia'ya göre Fergānî bilgisine oranla fazla başarılı değildir ve başladığı hiçbir işi sonuçlandıramamıştır (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 286). Ancak burada, Fergānî'nin asıl mesleğinin mühendislik olmadığı ve bu yüzden teorik alandaki bilgilerini pratiğe geçirmekte başarısız kaldığı söylenebilir. Nitekim İbn Ebû Usaybia'nın anlattığı aşağıdaki olay bu hususu doğrular niteliktedir. Rivayete göre Halife Mütevekkil, Sâmerrâ yakınında Dicle üzerinde inşa ettirdiği ve kendi adını verdiği Ca'feriye şehrinin ortasından geçecek bir kanalın yapım işini Benî Şâkir diye bilinen Muhammed ve Ahmed isimli mühendis kardeşlere havale eder. Bu iki kardeş, meslekî

kıskançlık yüzünden dönemin en ünlü mühendisi olan Sind b. Ali'yi Bağdat'a göndermek suretiyle Sâmerrâ'dan uzaklaştırırlar ve projeyi gerçekleştirme işini Fergānî'ye verirler. Fakat Fergānî'nin yaptığı büyük bir hesap hatası sonucu kanalın başlangıcının diğer kısımlardan daha derin inşa edildiği ve suyun ancak nehrin yükseldiği mevsimde dört ay süreyle akabileceği anlaşılır. Projenin gerçekleşmesi için hiçbir harcamadan kaçınmayan halife durumu öğrenince iki kardeşe çok kızar ve Sind b. Ali'yi Bağdat'tan getirterek kanalın durumu hakkında kendisinden rapor ister. Sind b. Ali, mühendis kardeşlerin hayatını kurtarmak için her türlü riski göze alarak projede herhangi bir hesap hatası bulunmadığına

dair rapor verir. İlkbaharla birlikte nehir yükselince normal olarak kanaldan sular akar ve suların çekildiği mevsimde durum ortaya çıkmadan önce de halife öldürüldüğü için olay kapanır (a.g.e., s. 286-287). Aynı olayı anlatan Ya'kūbî ise Fergānî'nin başarısızlığının hesap hatasından değil zeminin taşlık ve sert olmasından kaynaklandığını söyler ki bu durum daha mâkul gözükmektedir (Kitâbü'-Büldân, s. 40).

Fergānî'nin ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Mikyâsü'n-Nîl'in yapımı 247 (861) yılında tamamlandığına göre bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır.

Eserleri. 1. Cevâmiʿu 'ilmi'n-nücûm ve uṣûlü'l-ḥareḳâti's-semâviyye. Fergānî'yi İslâm dünyasından çok Batı dünyasında üne kavuşturan bu kitap, Batlamyus'un el-Mecisṭî adlı eserinin bir özeti mahiyetinde olmakla birlikte gerek birinci ve ikinci fasıllarında takvimlerle tarihler hakkında verdiği bilgiler, gerekse Batlamyus'a karşı ortaya koyduğu bazı itirazlar bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Daha önce birçok müslüman astronomun kitapları Latince'ye tercüme edildiği halde hiçbiri Batı astronomları üzerinde Cevâmiʿ kadar etkili olmamıştır. Bunun başlıca sebebi, şüphesiz eserin muhtevası gibi sistematiğinin ve üslûbunun da mükemmelliğidir. Otuz fasıldan oluşan Cevâmiʿi İbnü'n-Nedîm Kitâbü'l-Fuṣûl iḫtiyârü'l-Mecisṭî adıyla verir. İbnü'l-Kıftî ise yukarıda belirtildiği gibi Ahmed b. Muhammed b. Kesîr ile Muhammed b. Kesîr'in iki ayrı kişi olduğunu sanarak eseri el-Medḫal ilâ ʿilmi heyʾeti'l-eflâk ve ḥarekâti'n-nücûm adıyla Ahmed Fergānî'ye, Kitâbü'l-Fuṣûl ve Kitâbü İḫtiṣâri'l-Mecisṭî adlarıyla da iki ayrı eser halinde Muhammed Fergānî'ye nisbet

eder. Bu durum Cevâmîʿin literatüre çok farklı isimlerle geçtiğini göstermektedir. Nitekim Jacobus Golius tarafından 1669'da Amsterdam'da yeni bir Latince tercümesiyle birlikte yayımlanan Arapça metnin dış sayfasında Kitâb fi'l-ḥarekâti's-semâviyye ve cevâmiʿu ʾilmi'n-nücûm, iç sayfasında ise Kitâb fî uṣûli ʿilmi'n-nücûm adının verildiği görülmektedir. Eser Batı dünyasında kısaca Elementa astronomica ismiyle bilinmektedir. Cevâmiʿin çeşitli bölümlerinde Arap, Suriye, Roma, İran ve Mısır takvimleri; dünyanın uzaydaki konumu ve hareketleri, ekliptik eğilim; meşhur ülke ve şehirler; yeryüzü ölçümleri, güneş, ay, yıldızlar ve gezegenlerin konumu ve hareketleri; yıldızların ve ayın durumları; ayın safhaları; güneş ve ay tutulması gibi çeşitli konular ele alınmıştır. Tamamen tasvirî ve matematik dışı olan Batlamyus astronomisinin kapsamlı bir dökümünü veren Cevâmiʿ iyi bir sistematiğe sahiptir. Ancak Batı'daki tercümelerinin ilk baskılarında bazı rakamsal değer farkları mevcuttur. Cevâmiʿin Latince'ye, biri 1134'te İspanyalı Johannes (Johannes Hispalensis), diğeri 1175'te Cremonalı Gerard (Gherardo Cremonese) tarafından olmak üzere iki ayrı tercümesi yapıldı ve bunların ilki üç defa (Ferrara 1493; Nürnberg 1537; Paris 1546), ikincisi bir defa (Città di Castello 1910) basıldı. Ayrıca eser XIII. yüzyılın ortalarında J. Anatoli tarafından İbrânîce'ye çevrildi. Jacob Cristmann bu tercüme ile İspanyalı Johannes'in Latince tercümesini birleştirerek 1590'da Frankfurt'ta yayımlarken Jacobus Golius eseri yeniden Latince'ye çevirip Arapça metniyle birlikte yayımlamıştır. Son olarak da Fuat Sezgin J. Golius'un yayımından bir tıpkıbasım gerçekleştirmiştir (Frankfurt 1986). Fergānî'nin kitabının Ortaçağ Avrupası'nda astronomi ilminin gelişmesine ne ölçüde tesir ettiğini anlayabilmek için onun kütüphanelerdeki Latince yazmalarının bolluğuna dikkat etmek ve Pierre Duhen in Le Système du monde adlı eserinin III. ve IV. ciltlerine göz atmak yeterlidir. Hiç şüphesiz Cevâmiʿ, XII. yüzyıldan itibaren XV. yüzyılın sonlarına kadar Avrupa'da astronomi alanındaki çalışmalar için vazgeçilmez bir kaynak olmuş ve özellikle Batlamyus'un astronomik sistemi onun vasıtasıyla yayılmıştır. Meselâ XIII. yüzyılda Paris peripatetik ekolünün ünlü bilginlerinden olan Robert Grosseteste'nin Summa philosophiae adlı eserinde Batlamyus'a yapılan atıflar bütünüyle Cevaâmiʿden aktarılmıştır. Aynı şekilde XIII ve XIV. yüzyıllarda İtalyan astronomlarının temel kaynağı yine Fergānî'nin eseridir ve meselâ Ristoro d'Arezzo'nun, Batlamyus'un kitabını tanımadığı halde Della composizione del mondo adlı çalışmasında ona yaptığı göndermeler

de tamamen Cevâmiʿa dayanmaktadır; Dante'nin Convivio'da açıkladığı astronomiyle ilgili düşüncelerinin kaynağı da yine bu eserdir. Batı'da bu kadar etkili olmasına karşılık İslâm dünyasında Cevâmiʿ ile pek ilgilenilmemiş ve üzerinde fazlaca bir çalışma yapılmamıştır. Eserin sadece Ebü's-Sakr el-Kabîsî (ö. 356/967 [?]) tarafından yazılan bir tek şerhi bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4832/19). 2. el-Kâmil fî ṣanʿati'l-usṭurlâb. Geometri, yıldız hesapları, usturlap ve matematik teorilerinden bahseder. Çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (Sezgin, V, 260; VI, 151). 3. ʿİlelü Zîci'l-Ḫârizmî. Bugün elde bulunmayan kitapta Fergānî'nin Hârizmî'nin hesaplarını açıkladığı bilinmektedir; Bîrûnî bu eserden faydalandığını belirtir. Fergānî'nin bunlardan başka Cedvelü'l-Ferġānî, ʿAmelü'l-ruḫâmât, ʿİlmü'l-heyʾe gibi eserleri de kaleme aldığı kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Fergānî, Cevâmiʿu ʿilmi'n-nücûm ve uṣûlü'l-ḥarekâti's-semâviyy (trc. Jacobus Golius), Amsterdam 1669→ (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 39-40; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 389; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 56, 188; İbn Ebû Usaybia, ʿÜyûnü'l-enbâʾ, s. 286-287; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 112-113; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 236-237; J. B. J. Delambre, Histoire de l'astronomie du moyen-age, Paris 1819, s. 63-73; Suter, Die Mathematiker, s. 18-19; P. Duhem, Le Systeme du monde, Paris 1914, II, 206-214; Brockelmann, GAL, I, 249, 250; Supp., I, 392-393; DSB, IV, 541-545; Sezgin, GAS, V, 259-260; VI, 149-151.

Mahmut Kaya - Sâmî Şelhub

FERGĀNÎ, Saîdüddin

سعيد الدين الفرغاني

Ebû Osmân Saîdüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kâsânî el-Fergānî (ö.699/1300)

Ekberiyye mektebine mensup sûfî müellif.

Mâverâünnehir'in Fergana vadisindeki Kâsân şehrinde doğdu. Hayatı ve ailesi hakkında yeterli bilgi yoktur. Zehebî'nin, "Öldüğünde yetmiş yaşlarındaydı" (el-ʿİber, III, 399) şeklindeki kaydından hareketle 620 (1223) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Fergānî çok genç yaşında, "şeyhüşşüyûh" dediği Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin halifesi Necîbüddin Ali b. Büzgaş eş-Şîrâzî'ye intisap etti. Menâhicü'l-ʿibâd adlı eserinde, girdiği Sühreverdiyye-i Büzgaşiyye tarikatının kendisine kadar ulaşan silsilesini nakleden Fergānî seyrü sülûkünü tamamlayarak Tâhûn adlı bir hankahın şeyhi oldu (a.g.e., III, 399). Kısa bir süre sonra memleketinden ayrılıp Şam taraflarına gitti.

Burada Sadreddin Konevî'nin sohbet ve hizmet halkasına katıldı. Onun Meşâriḳu'd-derârî adlı eserine Konevî'nin yazdığı takrizden, kendisine Mısır ve Anadolu'da refakat eden talebeleri arasında Fergānî'nin de bulunduğu anlaşılmaktadır (Meşâriḳu'd-derârî, s. I). Sadreddin Konevî'nin sohbet irşad ve hidayetiyle "şereflenerek" onun zâhirî ve bâtınî edep ve faziletlerinden, şeriat tarikat ve hakikat ilimlerindeki bilgisinden en iyi şekilde faydalandığını ifade eden Fergānî, zikir telkini ve tarikat hırkasının ancak bir şeyhten alınabileceğini, bununla birlikte birçok şeyhin sohbetlerinden de istifade etmenin mümkün olduğunu söyler. Nitekim Muhammed b. Sekrân el-Bağdâdî gibi bazı şeyhlerin hizmetlerinde bulunduğunu belirtir (Menâhicü'-ʿibâd, s. 184). 665 (1267) yılında hacda olduğu tesbit edilen (Müntehe'l-medârik, II, 130) Fergānî 699 yılı Zilhicce ayında (Ağustos - Eylül 1300) vefat etti. Nerede öldüğü bilinmemekte, ancak kabrinin Şam'da olduğu rivayet edilmektedir (Pouzet, s. 219). Bazı tasavvuf tarihçileri Sühreverdiyye tarikinin silsilesinde ona da yer verirken

(Ma’sûm Ali Şah, II, 311) bazıları silsilede onun adını zikretmezler (Trimingham, ek, c).

Muhyiddin İbnü’l-Arabî etrafında oluşan mesleğin fikirlerinin ilk kuşak nâkil ve şârihlerinden biri olan Saîdüddin el-Fergānî’nin İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri vardır. Sadreddin Konevî’nin diğer iki talebesi Fahreddîn-i Irâkī ve Müeyyidüddin Cendî ile beraber Ekberiyye mektebinin fikirlerinin yayılmasında önemli rolü olmuş, Abdürrezzâk el-Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî gibi kendilerinden sonra gelen üçüncü kuşak temsilcilerine de ilham vermiştir (Chittick, MW, LXXXII/3-4, s. 226). Bahâeddin Nakşibend’in halifesi Muhammed Pârsâ üzerindeki İbnü’l-Arabî etkisinin de yine kendisi gibi Orta Asya kökenli bir sûfî olan Fergānî kanalıyla gerçekleştiği ileri sürülür (Ülken, s. 266; Algar, V/1, s. 3). Fergānî’nin Selçuklu veziri Muînüddin Süleyman Pervâne ile çok yakın dostlukları olduğu, vezirin Ḳaṣîde-i Tâʿiyye (et-Tâʾiyyetü’l-kübrâ) derslerinin bir kısmına bizzat katılmasından ve Fergānî’nin bu eser üzerine yazdığı şerhi ona ithaf etmesinden anlaşılmaktadır (Meşâriḳu’d-derârî, s. 12; Ateş, s. 115). Bazı tarihçiler, Cendî ve Fergānî’nin ardarda ölümleriyle Selçuklular’ın mânevî rehberlerinin kalmadığını ve hükümranlıklarının da sona erdiğini söylemişlerdir (Turan, s. 554-555).

Hocası Sadreddin Konevî, 630 (1233) yılında ilk defa Mısır’a gittiği zaman Şeyh İbnü’l-Fârız’ın hayatta olduğunu, ancak kendisiyle görüşemediğini, 643 (1245-46) yılında Şam’dan tekrar Mısır’a geldiğinde zevk ehli bir cemaatle onun Ḳaṣîde-i Tâʾiyye’sini şerhetmeye başladıklarını, bu dersleri Şam’da ve Anadolu’da sürdürdüklerini, içlerinden bazılarının yapılan açıklamaları daha sonra derleyip toparlamak niyetiyle not aldıklarını, “meşâyihin iftiharı, âlim ve ârif kardeşim” diye andığı Fergānî’den başka hiç kimseye bu notları derleyip eser haline getirmenin müyesser olmadığını söyleyerek ondan övgüyle bahseder (Meşâriḳu’d-derârî, s. 1-2). Konevî’nin diğer talebesi ve Fergānî’nin ders arkadaşı Şemseddin el-Îkî de Konevî’nin derslerini Ḳaṣîde-i Tâʾiyye’den bir beyit okuyup bunu Farsça şerhederek bitirdiğini, izahlarını ancak zevk sahibi kişilerin anlayabileceğini, bazan, “Dünkü beytin mânası bana bir de şöyle zâhir oldu” diyerek aynı beyti daha da acayip bir tarzda yeniden açıkladığını, Fergānî’nin bütün dikkatini onun söylediklerini anlamaya verdiğini, dersten sonra bunları Farsça olarak yazdığını (Meşâriḳu’d-derârî), daha sonra bu notları Arapçalaştırarak iki

ciltlik meşhur eserini (Müntehe'l-medârik) meydana getirdiğini söyler (İbnü'l-Fârız, s. 27-28; Câmî, Nefeḥât, s. 542).

Üslûbundan dikte edilmiş bir eser olduğu anlaşılan Meşâriku'd-derârî'deki fikirlerin ne kadarının Fergānî'ye ait olduğunu tesbit etmek oldukça zordur. Ancak özellikle Müntehe'l-medârik'te kendine ait önemli fikirlerin bulunduğu söylenebilir. Fergānî, ilkinin üçte bir oranında genişletilerek yeniden yazılmış şekli olan bu ikinci esere nedense hocası Konevî'nin ilk şerhe yazmış olduğu takrizi almamıştır. Onun Konevî ve İbnü'l-Arabî'nin fikirleri doğrultusunda yaptığı bu iki şerh tasavvuf düşüncesinin temel eserleri arasında sayılmış ve kendinden sonraki birçok esere kaynaklık etmiştir. Kâtib Çelebi, Sadreddin Konevî'nin şeyhi İbnü'l-Arabî'den Ḳaṣîde-i Tâʾiyye'yi şerhetmesini talep edince İbnü'l-Arabî'nin "Bu ileride senin evlâtlarından birine nasip olacak güzel bir gelindir" diyerek ona beş defter verdiğini, Konevî'nin derslerinin sonunda Tâʾiyye'den bir beyit okuduktan sonra bu defterden İbnü'l-Arabî'nin ilgili sözlerini naklettiğini ve daha sonra kendi vâridâtını anlattığını söyler (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 265-266). Bu rivayet, Fergānî'nin şerhiyle hocaları arasındaki mânevî bağı göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Konevî'ye ait Fergānî hattıyla yazılmış 669 (1270) tarihli bir İʿcâzü'l-beyân nüshası (Köprülü Ktp., nr. 11), diğer eserlerinin yazımında da hocasına kâtiplik yapmış olduğunu göstermektedir.

Fergānî'nin fikirlerini Müntehe'l-medârik'in mukaddimesinde toplu olarak görmek mümkündür. Burada zât, gayb, ilk tecellî, ahadiyyet ve vâhidiyyet mertebeleri, zuhurun sebebi olarak muhabbet kemal, ilim, vücûd, ikinci tecellî, ilâhî isimler, kevnin mertebeleri, insân-ı kâmil mertebesi, ruhlar mertebesi, misal mertebesi, cisimler mertebesi, Hz. Âdem ve insanın hakikati, Hz. Muhammed ve Muhammedî hakikat, altı küllî mertebe, dört sefer gibi konular hem varlığın (vücûd) tecelli ediş basamakları olarak, hem de sâlikin zâta rücûdaki mânevî makamları olarak ele alınır. Fergānî bu konuları işlerken genel hatlarıyla üstatları İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin açıklamalarını aynen takip ederse de birkaç yerde onlardan farklı bir terminoloji ve formülasyon denediği göze çarpar. Meselâ İbnü'l-Arabî bu konuları izah ederken hiçbir yerde vahdeti vücûdu kavramsallaştınp özel bir terim olarak kullanmamıştır. Vahdeti vücûd terimini ilk defa ve en fazla kullanan sûfî Fergānî'dir. Ancak onun bu

kavramla ifade etmek istediği şey sarih değildir. Fergānî, iki üstadından biraz daha serbest bir yorumlama ile bu kavrama âfâkî düzlemde “kesretin (ilimle başlayan çokluk) tam karşısında bir mâna yükler. Ancak ahadiyyetü’l-cem‘ makamında bunlar aynı şey olurlar. Zira ona göre vücûd mutlak ve hakiki vahdete sahipken ilmin tabiatında kesret vardır. Vahdetin tabiatı fâillik iken kesretin tabiatı kābilliktir; biri vücûb, diğeri imkân ifade eder. Buna ahadiyyet mertebesinden bakılınca zât için bütün kesretten uzak “mutlak birdir” denebilir. Fakat vâhidiyyet mertebesinden bakıldığında bu defa zâtın bu mutlak birliğinin aynı zamanda bütün çokluğun da kaynağı durumunda olduğu görülür. Zira bu mertebede artık O’nun isimleri vardır ve bunlar birden fazladır. Bu durumda zât “aktif”, isimler ise “pasif”tir. Fakat bu isimler âleme mukabil olduklarında da aktif duruma geçeceklerdir (Müntehe’l-medârik,

I, 13). Kâinattaki her mahlûk biri birliğe (vahdet), diğeri de çokluğa (kesret) yönelik iki veçhe sahiptir. Sâlikin varlığın birliğine doğru yönelmesi bir âhenk, bütünlük ve yakınlaşma sağlarken çokluğa doğru yönelmesi ayrılık, farklılık ve uzaklaşma doğurur. İlk bakışta birlik iyi, çokluk kötü gibi görünürse de aslında bunlar zât-ı mutlakın değişik mertebelerdeki birbirine zıt sıfatları olduklarından âlemde her ikisi de müsbet rol oynar. Fergānî’nin bu metafizik zıtlar anlayışının filozofların iyi-kötü (hayır-şer) diyalektiğine değil, daha çok taoculuğun “yin-yang” âhengine benzer bir görünüm arzettiği ileri sürülmüştür. Bu durumda bu düalizm evrendeki biri negatif, diğeri pozitif olan, fakat neticede her ikisi de tek kozmik ilkenin tezahürlerinden ibaret bulunan güçler demek olur (S. Murata, s. 45). Bu konuda benzer bir karşılaştırma da Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin yorumları esas alınarak T. lzutsu tarafından yapılmıştır. Fergānî, seyrü sülûk ile zâta rücû etmeye çalışan kişinin vahdet müşahedesinde birliğe doğru yönelip çokluktan uzaklaşmaya yüz tutmasıyla çokluğun da artık onun gözünden silinmeye başlayacağını söyler. Birliğe doğru yönelmede etkili güç ise muhabbet ve aşktadır. Zira aşkın tabiatı birlik istediği için o birleştiricidir. Fakat aşk, iki parçayı birbirinden ayıran ne varsa aradan kaldırmak isteyince karşısına ilim çıkacaktır. Çünkü ilim ayırıcı, tefrik edici bir yapıda olup şeyleri “bu” ve “o” diye ayırarak tanımlar. Fergānî, sâlikin fenâ makamlarını katettikten sonra bekā makamlarına ayak basacağını, bekā makamlarının en alt düzeyinde öncelikle müşahede edilmesi gereken mertebenin de vahdeti vücûd yahut kesrette vahdet mertebesi olduğunu,

ikinci olarak kesreti ilm ya da vahdette kesret mertebesinin müşahede edileceğini ve son olarak da bu iki mertebenin müşahedesiyle beraber her türlü kayıttan uzaklaşılan “hazretü’l-cem‘u’l-cem‘” makamına gelineceğini, bu makamın enbiya ve evliyaya mahsus olduğunu söyler. Bütün bunlardan sonra yalnız Hz. Muhammed’e mahsus bir makam vardır ki bu hepsinin fevkindedir (Müntehe’l-medârik, II, 214).

Zâta doğru bu seyirde alınacak tecellîler tersine çevrilmiş dört seferle olur ki bunlar da sırasıyla tecellî-i zahirî, tecellî-i bâtınî, tecellî-i cem’î, tecellî-i zatî-i cem’î-i kemâlidir ve bununla yolculuk tamamlanır. Muayyen bir şekilde, bekāya ait seyir makamlarından birinin karşılığı olarak İbnü’l-Arabî’nin kullanmaya dahi ihtiyaç duymadığı vahdeti vücûd terimini Fergānî’nin de sadece bir ifadelendirme ihtiyacından dolayı tercih ettiği görülmektedir. Hatta Farsça şerhinde “vahdeti vücûd” tamlamasını kullanarak kurduğu cümleleri Arapça şerhinde aynen muhafaza etmeyip konuyu başka ifadelerle de anlatır. Bu husus, İslâm düşünce tarihinde bu kavram etrafında sonraki yıllarda yapılan tartışmaların kullanılan dilden kaynaklandığını açıkça göstermektedir.

Fergānî’nin yukarıda ele alınan “iki zıt” görüşü, bir bakıma İbnü’l-Arabî’nin “ahadiyyetü’l-ahad” mefhumunu “ahadiyyetü’l-kesre” veya “ahadiyyetü’l-vâhid”in karşılığı olarak kullanarak Allah’ı da bu mertebede “vâhidü’l-kesîr” diye ifade edişine (el-Fütûḥât, III, 420; IV, 232); iki veçheli insan motifi de yine İbnü’l-Arabî’nin kâmil âriflerin iki göze sahip olduklarını, bunların biriyle birliği, diğeriyle çokluğu, biriyle Tanrı’nın uzaklık ve tenzihini, diğeriyle O’nun yakınlık ve teşbihini, biriyle devamlılığı, diğeriyle değişiklikleri ve biriyle karanlığı, diğeriyle ise aydınlığı gördüklerini belirtmesine (a.g.e., III, 274, 470) getirilen bir nevi yorumdan ibarettir.

Öte yandan Fergānî’nin, üstatlarından temelde pek farklı olmayan bazı başka tercihleri de vardır. Meselâ “ikinci tecellî” için İbnü’l-Arabî’nin kullandığı “vahdâniyye” terimi yerine “vâhidiyye”yi tercih ederken feyiz, hayal, berzah kavramlarını da onun kadar sık kullanmaz. Yedi ana isim (eimmetü’l-esmâ) konusunda İbnü’l-Arabî’yi takip eder, yalnız ilâhî isimleri küllî ve cüz’î olarak ikiye ayırır ve var oluşun cüz’î isimlerle olduğunu söyler (Meşâriḳu’d-derârî, s. 58-59). Ayrıca “levh-i mahfûzdaki

dört ilâhî rükün" dediği dört sıfatla melekler, tabiatlar ve mizaçlar arasında şöyle bir irtibat ağı kurar:

HAYAT → İsrâfil → sıcak → ateş

İLİM → Cebrâil → soğuk → hava

İRADE → Mîkâil → rutubet → su

KUDRET → Azrâil → kuruluk → toprak

Diğer bütün melekler ve ruhlar bu dört baş meleğin özelliklerine tâbidir (Müntehe'l-medârik, I, 51-54). Fergānî ikinci tecellîye dair mâlumâta ise Konevî'nin aksine ilk tecellîden daha fazla yer verir. Ayrıca Konevî'nin "hazarât-ı hams" tasnifinin ilk mertebesi olan "hazretü'l-ilm"i ikiye ayırıp "lâtaayyün" mertebesini müstakil olarak başa almak suretiyle "hazret"in sayısını altıya çıkarır ve bunlara "el-merâtibü'l-külliyye" adını verir. İnsân-ı kâmil mertebesini izah ederken insanî kemalin en üst mertebesi olan "hakîkat-i Muhammediyye-i Ahmediyye" mertebesini "ev ednâ" makamı olarak da adlandırır ki bu ontolojik olarak "taayyün-i evvel" mertebesinin karşılığıdır. Bu makam, "taayyün-i sânî" ya da "vâhidiyye" mertebesinin üzerinde, "lâtaayyün" mertebesinin altındadır (a.g.e., I, 13).

İbnü'l-Fârız'ın torunu Şeyh Ali b. Kemâeddin bu kasideleri hiç kimsenin Fergānî gibi açıklayamadığını söyler (İbnü'l-Fâriz, s. 28-29). Câmî de Fergānî'nin Ḳaṣîde-i Tâʾiyye şerhi için, "Hakikat ilminin meselelerini kimse Fergānî'nin bu eserin dîbâcesinde anlattığı kadar sistematik ve düzenli bir şekilde açıklamamıştır" diyerek ona katılır (Nefeḥât, s. 559); ayrıca Naḳdü'n-nuṣûṣ ve Eşiʿʿatü'l-lemeʿât adlı eserlerinde de bu kitaptan sık sık alıntılar yapar. Bu mektebe bağlılığından dolayı "Mağribî" mahlasını alan sûfî şair Muhammed Şîrîn et-Tebrîzî de meşhur Câm-ı Cihânnümâ'sında kısmen bu eserin dîbâcesini

hulâsa eder (Chittick, MW, LXXXII/3-4, s. 226). Molla Fenârî, Konevî'nin Miftâḥu'l-ġayb adlı eserine yaptığı şerhte özellikle Fergānî'nin açıklamalarını kullanır (Miṣbâḥu'l-üns, s. 74). Onun bu şerhine ta'lîkat düşenler de yine Fergānî'den yaptıkları alıntılarla görüşlerini takviye

etmişlerdir. Dâvûd-i Kayserî'nin de belirttiği gibi bu konuda söyleyecek sözü olan bütün ârifler, Fergānî'nin eserin dîbâcesinde yüksek irfana (metâlib-i âliye) dair yaptığı bu açıklamalardan faydalanmışlardır (Celâleddin Âştiyânî, s. 26). Meselâ 723 (1323) yılında Antalya'da bir medresede Farsça olarak Tâʾiyye şerhi okutan Kemâleddin Burugluvî yazdığı şerhte Fergānî'nin dîbâcesini özetlemiştir (Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1819, vr. 115b-128b). Dâvûd-i Kayserî ve İsmâil Ankaravî'nin Tâʾiyye şerhlerinin mukaddimelerinden ondan büyük çapta etkilendikleri anlaşılmaktadır. Sâlikin yedi batındaki makamları konusunda söz söyleyenler de onu nakilden öteye geçememişlerdir. Meselâ Akşemseddin, "seyr fillâh"ın nihayeti olduğuna dair kendisinin de tercihi olan görüşü Fergānî'den nakletmiştir (Kâşifü'l-müşkilât, vr. 127a). Ayrıca hırka şeyhliği, zikir şeyhliği, sohbet şeyhliği ve Türkistan şeyhlerinin zikir usulleri konusunda Fergānî'nin Menâhicü'l-ʿibâd'ındaki açıklamalarına çokça başvurulmuştur.

İbn Teymiyye'nin, vahdeti vücûd dediği görüşe kail olanları topluca tenkit ettiği durumlarda Fergānî'nin adı önemli bir yer işgal eder. Ancak onun tenkitleri Fergānî'nin bir kitabından alınan belli bir fikrin incelenmesi yerine daha çok genel bir tenkit mahiyetindedir (Külliyât, II, 142, 300, 314). İbn Kayyim de bu görüşte olanları kendisinin de tekfir ettiğini söyler (Ḳaṣîdetü'n-nûniyye, I, 59-67). Fergānî şerhinin yol açtığı ilmî ve içtimaî tesirleri, el-Muʿârız fî tekfiri İbni'l-Fârıẓ adlı bir kitap yazarak bu tenkit çizgisini daha da sertleştiren Burhâneddin el-Bikāî'nin eserinin mukaddimesinden takip etmek mümkündür. Bikāî 874 (1469) yılında Kahire'de Fergānî'nin şerhi üzerine dersler vererek "ittihâdiyye bid'atını yaymaya kalkışan ahmaklardan biri"ne kendisinin şiddetle karşı çıktığını, bunun üzerine o kişinin derslere daha fazla devam etmekten çekinerek Muhyiddin Kâfiyeci, Kāsım b. Kutluboğa, Takıyyüddin el-Hısnî, Fahreddin el-Muksimî, Muhammed el-Cevcerî ve Celâleddin el-Bekrî gibi devrin bazı âlimlerinden bu konuda fetvalar aramaya koyulduğunu, bu âlimlerin hepsinin Fergānî'nin şerhi lehinde fetva verdiklerini, ancak bu fetvaların şüpheyi ortadan kaldırmadığını söyleyerek doğru görüşün ne olduğunu göstermek için kendisinin bu kitabı yazdığını belirtir (el-Muʿârıż, vr. 382a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 267). Bikāî bu eserinde, Fergānî'nin şerhindeki görüşleri naklederek bunları savunanların en büyük kâfirler olduklarını ileri sürünce Süyûtî Ḳamḥu'l-muʿârıż fî nuṣreti İbni'l-Fârıż adlı kitabını kaleme alarak

ona karşı çıkmış, Burhâneddin el-Garsî de Bikāî'ye bir reddiye yazıp Süyûtî'ye destek vermiştir. Bunun üzerine Bikāî eleştiri dozunu daha da arttırarak iki kitap daha yazınca halk galeyana gelmiş ve Bikāî'yi linç edilmekten devlet adamları kurtarmıştır (İbn İyâs, s. 422).

İbn Haldûn, bu türün diğer eserleri gibi Fergānî'nin şerhinin de "zoru daha da zorlaştıran bir kitap" olduğunu ileri sürerek onun bağlı olduğu düşünce mektebini "tecellî, mezâhir ve hazarât mezhebi" diye adlandırır. İbn Haldûn Fergānî'nin görüşlerini özetledikten sonra bütün bunların "nazar ehli"nce anlaşılamayacağını, çünkü bizzat iç tecrübe ve gözlem (müşâhede ve vicdan) sahibi olanlarla yalnız delil sahibi olanların sözleri arasında çok büyük mesafeler bulunduğunu ilâve eder (Muḳaddime, s. 471). Konuya sadece edebiyat ilmi açısından bakan bazı çağdaş yazarlar da İbn Haldûn'un değerlendirmesine katılarak Fergānî'nin bu şerhini Tâʾiyye kasidesini anlaşılmaz hale sokmak ve kastedilenden çok farklı mânalara çekmekle suçlamışlardır (M. Mustafa Hilmi, s. 97-100). Öte yandan Alâüddevle-i Simnânî'nin Fergānî ile fikirlerini tenkit mahiyetinde mektuplaştığı (Ülken, İslâm Felsefesi, s. 265), Fergānî'nin Tâʾiyye derslerini Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den okuduğu (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 267) gibi rivayetlerin aslı yoktur. Simnânî'nin vahdeti vücûdu tenkidinde Fergānî'nin eserlerinin rol oynadığı düşünülebilirse de söz konusu mektuplaşma Fergānî ile Simnânî arasında değil Fergānî ile Abdürrezzâk el-Kâşânî arasında cereyan etmiş, ikisinin de mektupları günümüze ulaşmıştır (Câmî, Nefeḥât, s. 483-491).

Eserleri.1. Meşâriḳu'd-derârîʾi'z-züher fî keşfi ḥaḳāʾiḳı naẓmi'd-dürer. İbnü'l-Fârız'ın Naẓmü'd-dürer, Naẓmü's-sülûk ve Tâʾiyyetü'l-kübrâ adıyla tanınan kasidesinin Farsça şerhi olan eser Vezir Muînüddin Pervâne'ye ithaf edilmiştir. Fergānî ile birlikte Konevî'nin Ḳaṣîde-i Tâʾiyye derslerine katılıp not tutanlardan biri de Afîfüddin et-Tilimsânî'dir. Ancak onun şerhinin Fergānî'nin eserine nisbetle çok muhtasar olduğu rivayet edilir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 266; Tilimsânî, s. 34). Bu iki Tâʾiyye şerhinden hangisinin önce yazıldığı konusu ihtilaflıdır. Konevî'nin kısa bir takriz yazdığı eserin dîbâcesi dört bölümden (asıl) meydana gelir. Birinci bölüm ilim ve şühûdun, nur ve vücûdun itibar ve sıfatları ile evveliyyet ve mebdeiyyetin hükmü; ikinci bölüm âlem-i ervâhın sudûr ve taayyünü ile "hayâl-i munfasıl" da denilen âlem-i misâlin zuhuru ve tahakkuku; üçüncü bölüm Âdem'in yaratılışıyla âlem-i ecsâm ve mertebelerinin tertibi;

dördüncü bölüm insanın neş'eti, ahvali, etvarı ve kemaliyle varlıkta bulunan her şeyin yaratılış maksadının insan olduğu hakkındadır. Daha sonra kasidenin şerhine geçilir. Kitabın en eski tarihli nüshaları

Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 1511, istinsah tarihi 678/1279; Ayasofya, nr. 4076, istinsah tarihi 688/1288; Eyüp Camii, nr. 177, istinsah tarihi 714/1314). Eseri, Eyüp Camii nüshasıyla 1260 (1844) tarihli bir Tahran nüshasını karşılaştırıp uzunca bir önsöz ve indeks ilâvesiyle Seyyid Celâleddin Âştiyânî yayımlamıştır (Tahran 1357 hş./1978). 2. Müntehe'l-medârik ve müntehâ lübbi külli kâmilin ve ʿârifin ve sâlik. İlk esere üçte bir oranında ilâveler yapılarak yeniden yazılan bu kitap Arapça'dır. Mukaddimede konular yine benzer şekilde "rütbe-i zât", "mertebe-i ervâh", "âlem-i misâl" ve "neş'etü'l-insân" olmak üzere dört bölüme ayrılmıştır. 729 (1329) tarihli eski bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan eser (Fâtih, nr. 3966), Kâşgar Emîri Yâkub Han'ın isteği üzerine Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin müridlerinden Muhammed Şükrî el-Ûfî'nin tashihleriyle basılmıştır (İstanbul 1293). 3. Menâhicü'l-ʿibâd ile'l-meʿâd. Câmî'nin, "Her tâlip ve müride muhakkak lâzımdır" dediği eser (Nefeḥât, s. 561), sâlikin amelî olarak yapması gereken işlerle ilgili Farsça muhtasar bir kitap olup üç bölüme (kaide) ayrılmıştır. Birinci bölümde doğru itikad, ikinci bölümde ilmihal bilgileri, üçüncü bölümde ise müridlik âdâbına dair konular ele alınmıştır. Eser, üç yazma nüshasından (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 97/1437; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2373, Cârullah Efendi, nr. 1106) bir metin oluşturulmak suretiyle yayımlanmıştır (İstanbul 1990). Bu neşirde nüsha farklılıkları gösterilmediği gibi metne ilâveler de yapılmıştır. Menâhicü'l-ʿibâd, İdrîs-i Bitlisî'nin oğlu Defterdar Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından Medâricü'l-i'tikd adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Osmanlı Müellifleri, III, 9).

Ekberiyye mektebi mensuplarının kullandıkları terimlere dair bilinen en geniş sözlük olan Leṭâʾifü'l-iʿlâm fî işârâti ehli'l-ilhâm adlı eserin 890 (1485) yılında istinsah edilmiş bilinen en eski nüshası (Köprülü Ktp., nr. 0.770) Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye, 952 (1545) tarihli bir diğer nüshası ise (TSMK, nr. 5137) Fergānî'ye atfedilmektedir. Konevî'ye de nisbet edildiği görülen (Berlin Kraliyet Ktp., nr. 3457) bu eserin bazı nüshaları üzerinde yine Fergānî'nin adına rastlanmaktadır (meselâ bk. Köprülü Ktp., nr. II. K.

142; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâî, nr. 513). Kâşânî Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye'sinin mukaddimesinde eseri iki bölüm halinde yazmayı tasarladığını, ikinci bölümde ayrıntıya girip daha düzenli bir yol takip edeceğini söyler. Leṭâʾifü'l-iʿlâm Kâşânî'nin hazırladığı bu sözlüğün ikinci bölümü olmalıdır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1552).

Kâtib Çelebi (a.g.e., II, 1263) ve ondan nakilde bulunan bazı müellifler Fergānî'ye bir de Fuṣûṣü'l-ḥikem şerhi atfederler. Ancak eski kaynakların hiçbirinde onun böyle bir şerh yazdığından söz edilmemektedir. İlk Fuṣûṣ şârihi Cendî'nin künyesinde bulunan Saîd ismi veya Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin Fuṣûṣ şerhinin bir kısım nüshalarında nisbesinin Kâsânî (Fergānî'nin diğer nisbesi) şeklinde yazılması gibi bazı müstensih tercihlerinin böyle bir karışıklığa yol açtığı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Saîdüddin el-Fergānî, el-Müntehe'l-medârik, İstanbul 1293, I, 13, 51-54; II, 130, 214; a.mlf., Meşâriḳu'd-derârî (nşr. Celâleddin Âştiyânî), Meşhed 1398 hş., nâşirin girişi, ayrıca bk. s. 1-2, 12, 58-59; a.mlf., Menâhicü'l-ʿibâd, İstanbul 1990, s. 184; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, Beyrut, ts., III, 274, 420, 470; IV, 232, ayrıca bk. tür.yer.; Sadreddin Konevî, Muḥtaṣarü'l-beyâni'l-esrâri'l-Fâtiḥa (İʿcâzü'l-beyân adıyla), Köprülü Ktp., nr. 41, vr., 143; İbnü'l-Fârız, Dîbâcetü'd-dîvân (nşr. A. Mahmûd), Kahire 1984, s. 27-29; Tilimsânî, Dîvân (nşr. Yûsuf Zeydân), Kahire 1990, s. 34; İbn Teymiyye, Külliyât (trc. İ. Hakkı Sezer v.dğr.), İstanbul 1986-90, II, 142, 300, 314; Kâşânî Iṣtılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye, s. 21; a.mlf., Keşfü'l-vücûhi'l-ġur li-maʿânî naẓmi'd-dûr (Nablusî, Keşfü's-sırri'l-ġâmīz içinde), Kahire 1319; a.mlf., Leṭâʾifü'l-iʿlâm fî işârâti ehli'l-ilhâm, Köprülü Ktp., nr. 0.770; İbn Kayyım, Ḳaṣîdetü'n-nûniyye (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire, ts., I, 59-67; Dâvûd-i Kayserî, Mukaddime-i Şerḥ-i Ḳaṣide-i Tâ'ʾiyye, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 3146/2; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1973, s. 355; İbn Haldûn, Muḳaddime, Kahire, ts., s. 471; Akşemseddin, Kâşifü'l-müşkilât (haz. Ali İhsan Yurd-Mustafa Kaçalin, Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri içinde), İstanbul 1994, s. 272; Fahreddîn-i

Irâki, Leme'ât: Divine Flashes (trc. W. C. Chitick - P. L. Wilson), London 1982, s. XVI, 17, 24, 27, 29-31, 44, 138, 140, 148, 166 (tercüme edenlerin giriş ve notları); Bikāî, el-Muʿârīz fî tekfîri İbni't-Fâriż, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1437/8, vr. 382a, 386b, 388b, 392b-393a, 399a, 412b, 413b-414a; Câmî, Eşiʿʿâtü'l-Lemeʿât (nşr. Hamîd Rabbânî), Tahran, ts., "Mukaddime", ayrıca bk. s. 36-38, 49-52; a.mlf., Naḳdü'n-nuṣûṣ (nşr. W. C. Chittick), Tahran 1370 hş., nâşirin girişi, s. XXVI, ayrıca bk. s. 19, 36-37, 63-64, 136, 517; a.mlf., Nefeḥât, s. 483-491, 542, 559-562; İbn İyâs, Bedâʾiu'z-zühûr, s. 422; Celâleddin Âştiyânî, Şerḥ-i Mukaddime-i Kayserî Tahran 1370 hş., s. 21-22, 24, 26-28, 224, 579-580, 583, 586, 681, 837; Molla Fenârî, Miṣbâḥu'l-üns maʿa Taʿlîḳāt Mirżâ Hâşim ve Ḥasan Ḥasanzâde, Tahran 1363 hş., s. 74, 169, ayrıca bk. tür.yer. (Tâʿlîḳāt Ḥasan Ḥasanzâde, s. Ḥ, Ṭ, Y; Taʿlîḳāt Mirzâ Hâşim, s. 6-8); İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 448; Nablusî, Keşfü's-sırri'l-ġāmiz fî şerḥi Dîvânı İbni'l-Fârıż, Kahire 1319; Kemâleddin Burugluvî, Şerḥ-i Tâʾiyye, Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1819, vr. 115b, 128b; Zehebî, el-ʿİber, III, 399; İsmail Ankaravî, Makāâsıdü'l-âliyye fî şerhi't-Tâiyye, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 220; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 265-267; II, 1263, 1552, 1846, 1858; Hediyyetü'-ʿarifîn, II, 139; Osmanlı Müellifleri, III, 9; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, Ankara, ts., s. 265-266; a.mlf., İslâm Düşüncesi, İstanbul 1946, s. 174; Brockelmann, GAL, I, 305-306; Suppl., I, 463, 812; İ. H. Uzunçarşılı, "XII. ve XIII. Asırlarda Anadolu'daki Fikir Hareketleri ile İçtimâî Müesseselere Bir Bakış", III, TTK Zabıtları, Ankara 1948, s. 301; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 212; Nejat Kaymaz, Pervâne Mu'înü'd-dîn Süleyman, Ankara 1970, s. 186; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi (İstanbul 1971), İstanbul 1993, s. 554-555; M. Mustafa Hilmi, İbnü'l-Fârıż ve ḥubbü'l-ilâhî, Kahire 1971, s. 97-100; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, bk., İndeks; L. Pouzet, Damas au VIIe/XIIIe siècle, Beyrut 1978, s. 219; Ma'sûm Ali Şah, Tarâʾiḳ, II, 57, 83, 92, 304-305, 310-311, 319, 358-359, 634; R. A. Nicholson, Studies Islamic Mysticism, Cambridge 1980, s. 162-266; T. Izırtsu, Sufism and Taoism, California 1984; W. C. Chittick, The Sufi Path of Knoivledge, New York 1989; a.mlf., "Ibn Arabi and His School", Islamic Spirituality (ed. S. Husayn Nasr), New York 1991, II. 49-79; a.mlf., Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts, Albany 1992; a.mlf., "Spectrums of Islamic Thought: Sa'īd al-Dīn Farghānī on the Implications of Oneness and Manyness", The Legacy of Medieval Persian

Sufism (ed. L. Lewishon), London 1992, s. 203-217; a.mlf., “The Circle of Spiritual Ascent According to al-Qunawi”, Neoplatonism and Islamic Mysticism (ed. Parviz Morewedge), New York 1993, s. 179-209; a.mlf., “The Last Will and Testament of Ibn Arabi’s Foremost Disciple and Some Notes on Its Author”, Sophia Perennis, IV/1, Tahran 1978, s. 43-58; a.mlf., “The Five Divine Presences; From al-Qunawi to al-Qaysari”, MW, LXXII/2 (1982), s. 107-128; a.mlf., “Wahdat al-Wujūd in Islamic Thought”, The Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies, X/1, Haydarabad 1991, s. 7-27; a.mlf., “Notes on Ibn al-Arabi’s Influence in the Subcontinent”, MW, LXXXII/3-4 (1992), s. 218-241; S. Murata, The Tao of Islam, Albany 1992, s. 45, 105-114; Ahmet Ateş, “Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu’da Farsça Eserler”, TM, VII-VIII (1945), s. 114-116, 125, 131, 134; Hamid Algar, “Reflections of Ibn Arabi in the Early Nakshbandi Tradition”, İslâmî Araştırmalar, V/l, Ankara 1991, s. 1-20; Guiseppe Scattolin, “al-Farghani’s Commentary on Ibn al-Farid’s Mystical Poem al-Taiyyat al-Kubrā”, MIDEO, XXXI (1993), s. 331-383; Dihhudâ, Luġatnâme, XXXVII, 180.

Mahmud Erol Kılıç

FERHAD

فرهاد

Divan edebiyatı ile Türk halk edebiyatında meşhur bir aşk hikâyesinin kahramanı.

İlk defa Nizâmî-i Gencevî'nin Ḫüsrev ü Şîrîn adlı mesnevisinde yer almıştır. Burada, Şîrin'e karşı olan aşkı dolayısıyla onu elde etmeye çalışan İran Hükümdarı Hüsrev'in kendisini ortadan kaldırmak istediği rakibi durumundadır. Nizâmî'den itibaren bu aşk hikâyesini işleyen eserlerde Ferhad daima su yolları yapmakla ünlü bir mühendis-mimar veya ressam hüviyetindedir. Hüsrev ile Şîrin'den farklı olarak Ferhad'ın tarihî ve gerçek kişiliği meçhuldür. Milliyeti ve mensup olduğu sosyal tabaka çeşitli mesnevi müelliflerince farklı gösterilen Ferhad'ın esas vasfı sevdiği Şîrin'in aşkı ile dağları delmesidir (daha geniş bilgi için bk. HÜSREV ve ŞÎRİN).

Ferhad başlı başına bir mazmun teşkil ettiği divan şiirinde, sevgilisine kavuşma uğrunda gerçekleşmesi imkânsız görünen İşleri göze alan, fakat aşkının derin ıstırabı içinde vuslata eremeden ölen âşığın sembolü olmuştur. İsmi, sevgilisi Şîrin'in yanı sıra çok defa eski edebiyatın büyük aşk hikâyelerinin Mecnun ve Vâmık gibi meşhur kahramanları ile olduğu kadar Hüsrev ü Şîrîn mesnevisinin diğer şahıslaRI ile birlikte tenasüp sanatı yapılarak zikredilir. Şîrin, Hüsrev, Bîsütun dağı ve mesnevideki şebdîz ile gülgûn adlı atlarla birlikte anılan Ferhad tenasüp sanatından başka aynı çerçeve içinde telmih, tevriye, irsâl-i mesel sanatlarına da konu olur.

Onunla beraber ele alınan bir diğer unsur da lâledir. Lâle, Bîsütun'da Ferhad'ın dökülen kanı veya tutuşmuş ateşi şeklinde tasavvur edilir. Bîsütun ile de hep Ferhad kastedilir. Bîsütun dağından bahsedilmesi Ferhad'ın onu yarmak yolunda giriştiği macera dolayısıyladır. "Bîsütûn-ı mihnet, Bîsütûn-ı derd, kûh-i gam, kûhsâr, kayabaşı, derbend-i mihnet" sözleri bu münasebeti ifade eder. Ferhad'ın dağı delmek için kullandığı külünk de (kazma) onun macerasıyla ilgili olarak yapılagelen tenâsüp ve telmih sanatlarının diğer bir unsurudur. Şîrin'in bulunduğu yere uzaktaki

otlaklarda mevcut sürülerinden süt akıtmak için açtığı kanal sebebiyle “bennâ-yı çeşme-i şîr”, Şîrin’e kavuşabilmek emeliyle Bîsütun dağını yarıp delmesi yönünden de “kûh-ken” diye anılır.

Ferhad bundan başka, kahramanı olduğu halk hikâyesinin çeşitli motifleriyle halk şiirinde söz konusu edildiği gibi çağdaş sanat ve edebiyatımızda da bir ilham kaynağı olmaya devam etmektedir (bk. FERHAD ve ŞÎRİN).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Çavuşoğlu, Necati Bey Dîvânı’nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 67; Harun Tolasa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 75; Gönül Alpay, Ali Şîr Neâî-Ferhad u Şîrin (İnceleme-Metin), Ankara 1975; Faruk K. Timurtaş, Şeyhî ve Husrev ü Şirin’i, İstanbul 1980; a.mlf., “Türk Edebiyatında Hüsrev ü Şirin ve Ferhad ü Şirin Hikâyesi”, TDED, IX (1959), s. 65-88; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı Tahlili, Ankara 1987, s. 134-136, 324-325; a.mlf., “Necati Bey, Ahmed Paşa, Hayâlî Bey ve Nev’î Divanlarındaki Teşbih ve Mecaz Unsurları”, TKA, XXV/1 (1987), s. 147, 149, 169; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 322-324; Fevziye Abdullah, “Ferhad ile Şîrîn”, İA, IV, 565-566; “Ferhad”, TDEA, III, 194; Abdullah Uçman -Sabri Koz, “Ferhad ile Şirin”, a.e., III, 194-197.

Cemal Kurnaz

FERHAD PAŞA

(ö.1004/1595)

Osmanlı veziriâzamı.

Arnavut asıllıdır. Devşirildikten sonra Enderun'da yetiştirildi ve kapıcıbaşılık göreviyle saraydan çıktı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının sonlarına doğru hükümdarın takdirini kazanarak yakın adamları arasına girdi. Padişahın Sigetvar'da ölümü üzerine de naaşı onun nezâretinde İstanbul'a getirildi. Daha sonra mîrâhurluk görevinde bulundu ve 1 Safer 990'da (25 Şubat 1582) yeniçeri ağası oldu. Şehzade Mehmed'in (III. Mehmed) sünnet düğünü şenlikleri sırasında celep sipahilerle yeniçeriler arasında çıkan kavga dolayısıyla Sadrazam Sinan Paşa'nın tesiriyle görevinden alındı. Bir müddet sonra Sinan Paşa'nın sadâretten azli ve Rumeli Beylerbeyi İbrâhim Paşa'nın kubbe veziri olması üzerine Rumeli beylerbeyiliğine getirildi, ardından da Sadrazam Siyavuş Paşa'nın teklifiyle dördüncü vezir olarak İran seferine serdar tayin edildi (3 Zilhicce 990/29 Aralık 1582). Ferhad Paşa'nın İran seferi başarılı geçmiş, İstanbul'a döndükten sonra serdarlık Özdemiroğlu Osman Paşa'ya verilmiş, bir süre sonra onun ölümü üzerine Ferhad Paşa ikinci defa serdar olmuştur (Ocak 1586). Bu ikinci serdarlığı sırasında yine başarılı faaliyetlerde bulundu, Tebriz'i merkez yaparak Gence'yi aldı. Daha sonra Şah I. Abbas ile barış görüşmelerinde bulundu ve Safevî elçilik heyetiyle İstanbul'a dönerek 1590 Osmanlı-Safevî anlaşmasının yapılmasında rol oynadı. Bunun üzerine 10 Şevval 999'da (1 Ağustos 1591) Sinan Paşa'nın yerine vezîriâzam oldu. Ancak başta Sinan Paşa olmak üzere kendisini çekemeyenlerin devamlı şekilde aleyhinde faaliyetlerde bulunmaları sonucu, Erzurum'daki olayları bahane edip saraya yürüyen yeniçerilerin çıkardığı karışıklıklar sırasında görevden azledilerek (21 Cemâziyelâhir 1000/4 Nisan 1592) tekrar ikinci vezirliğe indirildi. Ayrıca serdarlığı dönemine ait hesapları teftiş edilmek üzere bir heyet teşkil edildiyse de sadrazamların teftişi geleneğe aykırı bulunarak bundan vazgeçildi (Selanikî, s. 268-269).

1595'te III. Mehmed'in tahta çıkması ve Vezîriâzam Sinan Paşa'nın

Avusturya cephesindeki serdarlığı sırasında sadâret kaymakamı olarak İstanbul’da bulunan Ferhad Paşa (Ağustos 1593) bu görevinde önemli hizmetlerde bulundu. Sinan Paşa’nın cephedeki başarısızlıkları sebebiyle azli üzerine de ikinci defa sadrazamlığa ve serdarlığa getirildi (6 Cemâziyelâhir 1003/16 Şubat 1595). Fakat Malkara’da çiftliğinde oturmaya mecbur edilen Sinan Paşa bu azli bir türlü hazmedemeyerek rakibi Ferhad Paşa aleyhine yoğun bir yıpratma faaliyetine girişti. Bir kısmı kendi adamı olan bazı kuloğulları ve sipahilerin İstanbul’da Ferhad Paşa aleyhine huzursuzluk çıkarmalarını sağlayıp onu gözden düşürmeye çalıştı. Ancak bu sırada Eflak serhaddine hareket etmek üzere olan Ferhad Paşa, bütün bunların Sinan Paşa’nın tahrikiyle olduğuna III. Mehmed’i ikna ettiği gibi onun gözlerine mil çekilerek cezalandırılması konusunda bir hüküm de aldı. Fakat adamları büyük bir fitneye sebep olacağı gerekçesiyle vezîriâzamı bundan vazgeçirdiler. Ferhad Paşa Eflak seferine çıkıp sınır boylarında faaliyette bulunurken İstanbul yakınındaki Sinan Paşanın kışkırtmalarıyla dört ay on dokuz gün süren ikinci sadâretinden azledildi (7 Temmuz 1595). Mührü teslim almak ve aynı zamanda idam kararını yerine getirmekle görevli kapıcılar kethüdâsının gelişinden iki gün önce azledildiğini haber alınca Ferhad Paşa mühr-i hümâyunu Satırcı Mehmed Paşa’ya teslim ederek süratle İstanbul’a gidip

Metris’teki çiftliğinde saklandı; bu arada gönderdiği değerli hediyelerle Vâlide Safiye Sultan’ın desteğini kazanarak ölümden kurtuldu. Bundan hoşlanmayan Sinan Paşa, çeşitli entrikalarla idamı gerçekleştirmek için Bostanzâde Mehmed Efendi’den aldığı bir fetva ile ferman çıkarttı (Peçuylu İbrâhim, II, 168-169; Danişmend, III, 155-156). Bunun üzerine Ferhad Paşa çiftliğinden alınıp Yedikule’ye hapsedildi ve azlinden üç ay sonra 4 Safer 1004 akşamı (9 Ekim 1595) boğduruldu. Naaşı Eyüp’te yaptırdığı henüz tamamlanmamış türbesine defnedildi. Selânikî, bu türbenin altı ay sonra Sinan Paşa vefat eder etmez açılıp inşaatın bitirildiğini yazar (Târih, s. 528-529). Malının tamamı müsâdere edilmişse de daha sonra Sadrazam Derviş Paşa’nın I. Ahmed’e müracaatı neticesinde çiftliğinin çocuklarına kalmasına izin verilmiştir (BA, Ali Emîrî, I. Ahmed, nr. 850).

Avusturya elçilik heyetinde bulunan Baron W. Wratislaw’ın uzun boylu, esmer, sevimsiz bir kimse diye tasvir ettiği (Anılar, s. 49-50) Ferhad Paşa Osmanlı kaynaklarında liyakat sahibi, üstlendiği görevi yerine getiren bir

devlet adamı olarak zikredilmiş, özellikle İran seferlerindeki başarıları övülmüştür. III. Murad tarafından takdir edildiği halde III. Mehmed'in tecrübesizliği sebebiyle muhaliflerinin telkinlerine aldanıp onu gözden çıkardığı da belirtilmektedir (Naîmâ, I, 125). Kendisi gibi Arnavut asıllı olan Sinan Paşa ile aralarındaki çekişme ve devlet merkezinde adamları ve taraftarlarıyla âdeta iki ayrı parti gibi birbiri aleyhine yürüttükleri yoğun faaliyet, XVI. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı iç siyasetinin ve merkezî bürokrasinin en önemli olaylarından birini oluşturur. Bu rekabet ayrıca dış siyasette de kendini göstermiş, askerî başarısızlıklarda rol oynamıştır. Her ikisinin de hizmetinde bulunup kendilerini yakından tanıyan tarihçi Selânikî, eserinin muhtelif yerlerinde bu iki vezirin şahsiyetini ve icraatını tahlil eden satırlara yer vermiş, Ferhad Paşa'nın daha insaflı olduğunu kaydetmiş, hatta onun idamı dolayısıyla, "Umûr-ı saltanata bir mertebede vücûdu lâzım ve elzem idi ki nice yıllar mumlar yakıp arayıp bulamayalar" diyerek hissiyatını belirtmiştir (Târih, s. 531). Bu rekabete, o dönemde İstanbul'da bulunmuş bazı yabancı elçilik mensupları da eserlerinde yer vermişlerdir. Ayrıca bu durum, başta İsmail Hami Danişmend olmak üzere bazı araştırmacıların üzerinde durduğu gibi Osmanlı siyaset ve bürokrasisinde sadece bir Türk-devşirme rekabeti değil aynı zamanda devşirmeler arasında da bir mücadelenin varlığını gösteren tipik örnektir.

Tâlikîzâde Mehmed Efendi Gürcistan seferiyle ilgili eserinde onun 1592'deki faaliyetlerini konu edinir. Bu eserde yer alan tek minyatür ise yeni inşa edilen Tomanis Kalesi önünde Ferhad Paşa'yı harp meclisi akdederken göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Emîrî, I. Ahmed, nr. 850; Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Atâî, Zeyli Sekāik, s. 380; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 54-69; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 164-170 ve tür.yer.; Naîmâ, Târih, I, 125; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1-2, bk. İndeks; a.mlf., Merkez-Bahriye, tür.yer.; Danişmend, Kronoloji, III, bk. İndeks; Karatay, Türkçe Yazmalar, I,

232-233; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1963, s. 74, 160; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler: Telhisler (1597-1607), İstanbul 1970, s. 131; B. W. Wratislav, Anılar (trc. Süreyya Dilmen), İstanbul 1981, s. 49 vd.; C. Woodhead, Ta'likîzâde's Şehnâme-i Hümayun, Berlin 1983, s. 10-11; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri (1578-1612), İstanbul 1993, bk. İndeks; V. J. Parry, "Ferhād Pas̱ẖa", El2 (İng.), II, 880-881.

Mehmet İpşirli

FERHAD PAŞA CAMİİ

Çatalca'da XVI. yüzyılda Mimar Sinan tarafından yapılan cami.

Aynı addaki iki vezirden hangisi tarafından yaptırıldığı hususunda şüpheler bulunan caminin cümle kapısı üstünde bulunan iki satırlık kitâbede, "Sâhibü'l-hayrât ve'l hasenât merhum Ferhad P-şa'nın ruhiyçün Fâtiha, sene 1006" ibaresi bulunur. Buna göre cami 1006 (1597-98)

yılında o sırada artık hayatta olmayan Ferhad Paşa için yaptırılmıştır. Fazıl Ayanoğlu, caminin bânisinin 1591-1595 yılları arasında iki defa sadrazamlık yapan ve 1595'te idam edilen Ferhad Paşa olduğu görüşündedir. Fakat Mimar Sinan'ın eserlerinin adlarını veren tezkirelerin birinde "Çatalca'da merhum Ferhad Paşa Camii" denildiğine göre bu eser düzenlenmeden ve Sinan'ın 1588'de vefatından önce caminin bânisi Ferhad Paşa ölmüş olmalıdır. Bu noktadan hareket eden Aptullah Kuran, Çatalca'daki caminin Kanûnî Sultan Süleyman ile II. Selim dönemlerinin vezirlerinden Damad Ferhad Paşa'nın vakfı olduğu sonucuna varmıştır. Şehzade Mehmed'in kızı Hümâ Sultan'ın kocası olan Ferhad Paşa 1575'te ölmüştür. Aynı vezirin, yine Mimar Sinan tarafından inşa edilmiş başka bir hayratı Kastamonu'da 967 (1559-60) tarihli camidir. Aptullah Kuran'a göre kapı üstündeki kitâbe caminin yapımından sonra buraya çakılmış olup gerçek bir belge durumunda değildir.

Evliya Çelebi, 1653 yılında Edirne üzerinden İstanbul'a dönerken uğradığı Çatalca kasabasında bulunan pek çok cami ve mescid arasında bunların "en mükellef ve müzeyyen"i olarak Ferhad Paşa Camii'ni gösterir. Evliya Çelebi, Ferhad Paşa'nın Sultan Süleyman Han'ın vezirlerinden olduğunu belirttikten sonra onun II. Selim ve III. Murad dönemlerine de eriştiğini söylemekle her iki Ferhad Paşa'yı birbirine karıştırmıştır. Ayrıca caminin şehrin tam ortasında yüksek bir yerde ve etrafının ağaçlarla kaplı olduğuna, yüksek bir minaresi bulunduğuna işaret eder. Cami tamamen kurşun örtülü olup cemaati çok kalabalıktır.

Caminin tarih boyunca fazla bir değişikliğe uğramadığı sanılmaktadır.

Ahşap mahfille minberin ve kalem işi nakışların XVIII. yüzyıl içinde gerçekleşen bir tamirde yapıldığı tahmin edilmektedir. Cami Vakıflar İdaresi tarafından 1968-1970 yılları arasında önemli ölçüde tamir edilmiştir.

Ferhad Paşa Camii Çatalca kasabasının batısında, oldukça dik bir yamaç üzerinde inşa edilmiştir. Etrafı kesme taş duvarla çevrili geniş bir avlunun içindedir. Avluda cami ekseninde olmayan bir şadırvan yer almıştır. Bu sekiz köşeli ve ahşap çatılı şadırvanın üst örtüsü çok yeni olmakla beraber mermer havuz göbeği eskidir.

Cami, mukarnaslı başlıklı dört mermer sütunla desteklenen kemerlere oturan üç eşit kubbeli bir son cemaat yerine sahiptir. Bunun dışında pek çok camide de rastlandığı gibi yapıyı üç taraftan saran ve sivri kemerleri yine sütun ve kare pâyelere dayanan ikinci bir revak vardır. Bu revakın üstü, öne meyilli ve kurşun kaplanmış ahşap bir çatı ile örtülüdür. Cümle kapısının fazla bir özelliği yoktur. Esas girişi, yayvan kemeri yeşil ve kırmızı taşlardan geçmeli olarak yapılmıştır. Cami kesme taştan inşa edilmiş kare planlı bir bina olup üstü yaklaşık 9 m. çapında, sekizgen sağır bir kasnağa oturan ve geçişi pandantiflerle sağlanan bir kubbe İle örtülmüştür. İç mekân her cephede açılmış altlı üstlü dörder pencereden aydınlanır.

Mihrap profilli bir çerçeve içinde olup mukarnaslıdır. Ahşap minber ise XVIII. yüzyıl işi tesiri bırakır. Mihrapla pencerelerin etrafları, kubbe eteği ve pandantiflerin yüzeyleri kalem işi nakışlarla bezenmiştir. Kesme taştan yapılmış minarenin gövdesi on iki pahlıdır. Kare kürsüden gövdeye geçiş XVI. yüzyıl minarelerinde olduğu gibi kesik piramit biçimindedir. Şerefe çıkmaları ise mukarnaslıdır.

Avlu duvarının bir köşesinde klasik üslûpta bir çeşme vardır. Bunun kemeri altında, cami kapısı üstündeki 1006 (1597-98) tarihli kitâbenin metin bakımından eşi olan bir kitâbe görülür. Aptullah Kuran’a göre bu kitâbe de Ferhad Paşa’nın ölümünden sonra yapılarak çeşmeye konulmuştur. Avlu duvarının diğer köşesinde, yine kesme taş duvarlı ve üstü sağır kasnaklı kubbe ile örtülü bir sıbyan mektebi vardır. Yapının önünde ahşap çatılı, sundurma biçiminde bir giriş holü yer alır. 1968’de cami ile birlikte tamir edilen sıbyan mektebine neden Ramazan Ağa Mektebi denildiği

bilinmemektedir. Avlunun diğer köşesinde ise son yıllarda bir Kur’an kursu binası yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü’l-ebniye, s. 84, nr. 76; Tuhfetü’l-mi’marin (nşr. Rıfkı Melül Meriç, Mimar Sinan: Hayatı, Eseri I içinde), Ankara 1965, s. 27; Evliya Çelebi. Seyahatnâme, III, 485; Cumhuriyetin 50. Yılında Vakıflar, İstanbul 1973, s. 28; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1978, s. 274, nr. 15; a.mlf., “Çatalca’daki Ferhad Paşa Camii”, BÜD, III (1975), s. 73-90; Fazıl Ayanoğlu, “Ferhad Paşa ve Gizli Kalan Vakıflar”, VD, VII (1968), s. 145-148; Erdem Yücel, “Ferhad Paşa Camii”, İst. A, X, 5670-5672.

Semavi Eyice

FERHAD PAŞA CAMİİ

Kastamonu’da XVI. yüzyılda Mimar Sinan tarafından yapılan cami.

Kastamonu’nun Cebrâil mahallesinde bulunan cami, cümle kapısı üstündeki bir kitâbeye göre Vezir Ferhad Paşa tarafından Seyfi Dede adında bir velînin isteği üzerine yaptırılmıştır. Kitâbenin, “Ârifin biri iki târîh-i zîbâ yazdı/Birisi hoşça bina ve biri de şuhça bina” şeklindeki son beytinin ikinci mısraı ebced hesabına göre 967 (1559-60) yılını vermektedir. Bundan anlaşıldığına göre cami, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Şehzade Mehmed’in kızı Hümâ Sultan’ın eşi, Çatalca’da aynı adı taşıyan caminin de bânisi olan Damad Ferhad Paşa tarafından yaptırılmıştır.

Öncekinin yanında bulunan ikinci bir kitâbe caminin harap bir halde iken 1166 (1752-53) yılında tamir edildiğini haber verir: “Rûhuna Fâtiha Seyfî Dede gerçek erimiş/Himmeti etti bu harab câmii ihyâ/Çıktı bir ârif dedi târîh-i bedî‘/Hele tecdîd-i binâ oldu bu Ferhad Paşa” (Ahmet Gökoğlu’nun verdiği kopyaya göre). Kapı etrafını çevreleyen silme üzerinde Kâmî adında birinin yazdığı tarihe göre Ferhad Paşa ailesinden bir kişinin himmetiyle vakfın kâtibi tarafından “meremmet” tamiri 1195 (1781) yılında yaptırılmıştır.

Mimar Sinan’ın eserlerinin adını veren Tuhfetü’l-mi’mârîn’de, Ferhad Paşa’nın Çatalca’daki camiinin hemen arkasından “Câmi-i şerîf-i mezbûr der Kastamoni” kaydı bulunduğuna göre her iki hayrat da aynı Ferhad Paşa için Mimar Sinan veya onun adına kalfalarından biri tarafından inşa edilmiştir. Fakat bu kayıt diğer tezkirelerde bulunmaz. Ancak Tezkiretü’l-ebniye’dee camiler bölümünde kırk dokuz sıra numaralı Ferhad Paşa Camii’nin yanlışlıkla Bolu’da gösterildiği anlaşılmaktadır. Ahmet Gökoğlu’nun bildirdiğine göre bir belge caminin 1231’de (1816) yeniden tamir edildiğini haber vermektedir. Yine bazı vakıf kayıtlarından, şehir merkezindeki bir hamamla çevredeki bazı arazilerin caminin evkafından olduğu öğrenilmektedir.

Ferhad Paşa Camii kesme taş duvarlı kare planlı bir binadır. Aslında

kubbeli olduğu tahmin edilen caminin herhalde kubbesi yıkılmış olduğundan XVIII. yüzyıldaki tamirde üstü kiremit kaplı ahşap çatı ile örtülmüştür. 1950'den sonra da direklere dayanan bir son cemaat yeri inşa edilmiştir. Şerefe altı çıkmasının barok profilli olmasından minarenin de XVIII. yüzyıldaki tamir sırasında bu görünüşü aldığı tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 80; Tuhfetü'-mi'marin (nşr. Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan: Hayatı, Eseri I içinde), Ankara 1965, s. 27; Ahmet Gökoğlu, Paphlagonia, Gayrimenkul Eski Eserleri ve Arkeolojisi, Kastamonu 1952, s. 209-211 (cami), s. 367 (hamam); Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1978, s. 275, nr. 16; a.mlf., "Çatalca'daki Ferhad Paşa Camii", BÜD, III (1975), s. 77, not 10.

Semavi Eyice

FERHAD PAŞA KÜLLİYESİ

Bosna’nın Banaluka şehrinde XVI. yüzyıla ait büyük külliye.

Külliyenin bânisi Bosnalı Gazi Ferhad Paşa, Sokullu Mehmed Paşa’nın da memleketi olan Sokol köyündendir. Ekrem Hakkı Ayverdi, Ferhad Paşa’nın Saraybosna’daki vakfiyesinin Safer 995 (Ocak 1587) tarihli olduğunu bildirir. Bu belgeye göre Ferhad Paşa burada camiden başka mektep, hamam, çeşme, saat kulesi, türbe, kervansaray, mahzen, 200 dükkânlı çarşı, Çırkvena suyu üzerinde köprü, Vırbas suyu üzerinde ahşap köprü, su yolu ve havuzu, su kemeri, Çırkvena’dan Tophane’ye kadar uzanan 5 arşın genişliğinde kaldırımlı bir yol yaptırarak vakfetmiştir. Vakfiyede gelir fazlası ile medrese, dârülhadis, bedesten inşa edilmesi, hamama bir kadınlar kısmının eklenmesi, kervansarayın kurşun kaplanması, Vırbas üzerindeki ahşap köprünün kâgire dönüştürülmesi de istenmektedir. Fakat bunlardan hangilerinin gerçekleştiği kesin olarak bilinmemektedir.

Caminin cümle kapısı üstünde celî-sülüs hatla yazılmış, muhtemelen Sipâhî mahlaslı Mustafa Bey’e ait altı mısralık bir kitâbe yer alır. Bunun ebcedi Ferhad Paşa’nın Bosna sancak beyi olduğu 987 (1579) tarihini verir. Kitâbede açıklandığına göre Ferhad Bey hayratını gazâ malıyla yaptırmıştır. Bu husus vakfiyede de belirtilmektedir. Cami zaman içinde medrese, sıbyan mektebi, hamam, su yolu, kervansaray, çarşı ile bedesten ve köprü gibi ek binalarından birçoğunu kaybetmiş, II. Dünya Savaşı yıllarında harap olmuş, ancak savaştan sonra tamir edilmiştir. 1991-1992 yıllarındaki çarpışmalarla Sırp ateşinden büyük ölçüde zarar gören cami, öğrenildiğine göre 7 Mayıs 1993’te Sırplar

tarafından mayınlarla temelinden itibaren yıktırılmıştır.

Ferhad Paşa Camii bir avlu duvarı ile çevrilmiş geniş bir avlunun içinde yer alır. Şadırvan tam eksen üzerinde değildir. Avlunun duvarının pah teşkil ettiği bir köşesinde çeşme bulunmaktadır. Cami, kemerleri dört mermer sütuna dayanan kubbeli, üç bölümlü bir son cemaat yerine sahiptir. Rumeli camilerinin çoğunda görüldüğü gibi evvelce bu son cemaat yerinin dışında

öne tek meyilli ahşap çatı ile örtülü ikinci bir son cemaat yeri bulunuyordu. Yakın tarihte yapılan tamirde, yanmış olan bu ilâve bölüm bütünüyle ortadan kaldırılarak kâgir son cemaat yeri revakı açığa çıkarılmıştı.

Herhangi bir süsleme unsurunun bulunmadığı taçkapı kesme taştan çok sade bir sivri kemerin içindedir. Yalnız kemerin üstünde bir dizi taş tomurcuk görülmekteydi. Harim, iki yanında az taşkın kanatlar bulunan kubbeli bir orta bölüm ile kıble yönünde ileri çıkan yarım kubbeli bir kısımdan oluşur. Girişin iki yanında duvar kalınlığı içinden oyulan helezonlu merdivenlerden sütunlarla desteklenen ahşap mahfile çıkılır. İki pencere arasına sıkışmış gibi olan mihrap mukarnaslıdır. Her cephedeki pencerelerden başka gerek ana kubbe gerekse mihrap üstündeki yarım kubbede bol sayıda pencere açılmıştır. Harimin ortasında kare bir kule halinde yükselen ve dört ana kemeri gizleyen kitlenin üstünü örten kubbe, pencereli yüksek kasnaklı görünümü ile klasik Türk yapı sanatına orantıları ve biçimiyle oldukça yabancı görünmektedir. Bu kubbe eğer önceki bir onarımda yapılmadıysa caminin klasik üslûba yabancı yerli bir mimar tarafından inşa edildiğini düşündürebilir.

Külliyenin vakfiyede adları geçen vakıflarından yalnız 3, 20 x 3, 20 m. ölçüsünde kare planlı basit bir yapı olan saat kulesi durmaktadır. Ekrem Hakkı Ayverdi kulenin yüksekliğini 14 m. kadar olarak hesaplamıştır. Caminin kıble duvarı hizasında ve avlu duvarına saplanmış durumda olan Ferhad Paşa Türbesi, cami gibi kesme taştan inşa edilmiş sekiz köşeli ve kubbeli bir yapıdır. İçinde Ferhad Paşa'nınkinden başka ikinci bir sanduka daha vardır. Bunun oğlu Mehmed Paşa'ya ait olduğu kabul edilmektedir. Caminin sol tarafında bulunan daha küçük ve basık ikinci türbe Sâfî Kadın'a ait olup bunun paşanın annesi veya torunu olduğu söylenir. Bu türbe de sekiz köşelidir ve üstü kiremit kaplı bir ahşap çatı ile örtülüdür. Avlunun içindeki üçüncü türbe ise avlu kapısı ile çeşme arasında ve bunun iç tarafındadır. Yine sekiz köşeli ve kubbeli olan bu türbede Ferhad Paşa'nın bayraktarlarına ait olduğu söylenen iki sanduka yer alır. Caminin yanında, içinde önemli kabirler olan bir de hazîre vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Asim Muftič, Moschee und Stiftung Ferhad Paša’s in Banga Luka, Leipzig 1941; Zdravkovič, Iz Porgrače za Pročuvane Spomenika Islamske arhitektura u Yugoslavje, Beograd 1954, s. 125; Djemal Celić, “Ferhadija”, Duštuo Konservatore Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1968; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimarî Eserleri II, s. 19-25, rs. 46-67; M. Fučič, “Konservatorski zahvat na Ferhad-Pašinoj Dzamiji u Banjoj Luci”, Năse Starine, I, Sarajevo 1953, s. 117-121; Alija Bejtič, “Spomenići Osmanlijske Arhitekture u Bosne i Hercegovini”, Prilozi, III-IV (1953); M. Biško, “Konservacija objecta u kompleksu Ferhadije Dzamije u Banjoj Luci, Năse Starine, VII, Sarajevo 1960, s. 81-90; Muharrem Omerdič, “Porušeni Oštečeni Vjerski objekti Islamske Zajednice na Tlu Republike Bosne i Hercegovine u Toku Agresije 1992 Godine”, Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice, LV/3-4, Sarajevo 1992, s. 133-163 (Burada, elde edilemeyen Ferhad Paşa Camii ile ilgili bazı yayınlar E. Hakkı Ayverdi tarafından belirtilmiş, ayrıca metin ve bibliyografya Muharrem Omerdič’den tamamlanmıştır).

Semavi Eyice

FERHAD PAŞA TÜRBESİ

İstanbul Eyüp'te XVI. yüzyılın sonuna ait türbe.

Feshâne ve Câmiikebir caddelerinin birleştiği noktada karakolun karşısındadır. Osmanlı sadrazamlarından Ferhad Paşa tarafından yaptırılmaya başlanan, ancak öldürülmesinden bir müddet sonra tamamlanan türbe onaltıgen planlı olup kesme taştan inşa edilmiştir. Giriş, kuzey cephedeki öne üç, yanlara birer kemerle açılan dört kare sütunlu ve düz çatılı revaktandır. Sepet örgüsü şeklinde tahta işçiliği gösteren kapının iki yanında mukarnas dolgulu nişler yer alır; ayrıca kapı sövesinin iç yüzlerine karşılıklı sütun başlıkları gömülmüştür. Kapının iki renkli taştan yapılmış hafif basık kemerinin üzerinde bulunan on altı mısralık kitâbede ebcedle verilen 1004 (1595) tarihi ayrıca rakamla da yazılmıştır.

Yer yer renkli taşların kullanıldığı cepheler, tepeleri birer sütun başlığı gibi sona eren yuvarlak pâyelerle birbirinden ayrılmıştır. Yukarıda, bir sıra mukarnas ve onun üstünde bir sıra palmet motifinden oluşan dışa taşkın bir saçak bulunmakta ve yapıyı kurşun kaplı bir kubbe örtmektedir.

Câmiikebir caddesine bakan cephelerin hepsinde, arka tarafta ise birer tane atlayarak altta dikdörtgen söveli ve mermerden delik işi alıntıklı, üstte kaş kemerli pencereler açılmıştır. Penceresiz cephelerin iç mekândaki yüzlerine birer dolap nişi yerleştirilmiştir; alınlıklar mermer olup üzerleri yaldızlanmış âyet kitâbelidir. Alt pencere alınlıkları ile üst pencereler içten revzen-i menkûşlarla kapatılmıştır.

Ortasında esmâ-i hüsnânın yazılı olduğu bir madalyon bulunan kubbenin içi kalem işi rûmî ve palmetlerle süslenmiş, bu kalem işlerinde mavi ve beyazın yanı sıra kiremit rengi de kullanılmıştır.

Türbenin içinde kitâbesiz sekiz mermer lahitle dört ahşap sanduka bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 29; Nâzım Poroy, İstanbul'da Gömülü Paşalar, İstanbul 1947, s. 20; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 503; Yıldız Demiriz, Eyüp'de Türbeler, Ankara 1989, s. 32-35; Fâzıl İsmail Ayanoğlu, "Ferhat Paşa ve Gizli Kalan Vakıfları", VD. VII (1968), s. 145-148.

Gülay Burgaz

FERHAD ve ŞİRİN

Mesneviler ve halk hikayeleriyle Karagöz ve orta oyununda işlenmiş klasik aşk macerası.

Nizâmî-i Gencevî'nin Ḥüsrev ü Şîrîn'inden çıkmış ve zamanla müstakil hale gelmiş klasik bir mesnevi konusudur. Kahramanları Şîrin ile onu seven ve birbirlerine rakip olan Hüsrev ve Ferhad üçlüsüdür. Bu aşk hikâyesini "Ferhâd ü Şîrîn" ve "Ferhâdnâme" gibi adlar altında işleyen mesnevilerde Hüsrev daha geri planda kalıp olayların ağırlık merkezini Ferhad teşkil eder. Nizâmî'de ve ondaki çerçeveye bağlı kalan müelliflerin eserlerinde Ferhad üçüncü şahıs olarak hikâyeye sonradan girerken bu mesnevilerde Ferhad'ın macerası başından itibaren hâkim olur. Türk edebiyatına konu önce "Hüsrev ve Şîrin" çerçevesi içinde girmiş, Ferhad ağırlıklı mesneviler daha sonra meydana getirilmiştir. Bu konu müstakil olarak Ferhâd ü Şîrîn adı altında ilk defa Ali Şîr Nevâî tarafından kaleme alınmıştır (telifi 1484). Ali Şîr Nevâî hikâyeye Nizâmî'nin Ḥüsrev ü Şîrîn'inden çok farklı bir muhteva kazandırmıştır. Bunu Osmanlı edebiyatı sahasında II. Bayezid'in oğlu Şehzade Korkut'un (Harîmî ö. 1512) Ferhâd ü Şîrîn'i, Lâmiî'nin Ferhâdnâme'si (telifi 918/1512), Kanûnî Sultan Süleyman devrinde de Şâmî'nin Ferhâdnâme'si takip eder. Âzerî edebiyatı sahasında Nâkâm (ö. 1906) bir Ferhâd ü Şîrîn, Ömer Bakî adlı bir şair de Doğu Türkçesi ile bir Ferhâdnâme yazmıştır. Lâmiî'nin Ferhâdnâme'si küçük bazı farklarla Nevâî'nin Ferhâd ü Şîrîn'inin Osmanlı Türkçesi'ne naklidir. Eseri çok beğenen Yavuz Sultan Selim bir köy vererek Lâmiî yi mükâfatlandırmıştır (Âşık Çelebi, vr. 109a; konunun Hüsrev ü Şîrîn ve Ferhâd ü Şîrîn şeklinde işlenişi hakkında geniş bilgi ve bibliyografya için bk. HÜSREV ve ŞÎRÎN).

Bu aşk hikâyesi sadece klasik mesnevilerde kalmamış, Türk halk edebiyatına da geçmiştir. Halk edebiyatı bundan aynı adla bir hikâye çıkarırken daha değişik mahiyette olarak onu Karagöz ve orta oyununda da yaşatmıştır. Divan edebiyatından halk edebiyatına geçişinde önemli değişikliklere uğrayıp birçok varyantı meydana gelen hikâyenin tarihî ve coğrafî çerçevesi de farklılaşarak bir kısmı ile Anadolu'ya adapte edilmiştir. Anadolu'da ve Azerbaycan'da anlatılan halk hikâyesinde olay Horasan'da

başlayıp daha sonra Amasya'da gelişerek devam eder. Klasik mesnevide Mehmene Bânû'nun yeğeni olan Şîrin burada onun kız kardeşi hüviyetine girer. Şîrin'in öbür âşığı da İran Hükümdarı Hüsrev olmaktan çıkıp Amasya Hükümdarı Hürmüz Şah'ın şehzadesi Hüsrev olur. Halk hikâyesi konuyu şöyle vermektedir: Horasan'da bir şehrin hükümdarı olan Mehmene Bânû on beş yaşlarındaki kardeşi Şîrin'e güzel bir köşk yaptırır ve bu köşkün süslenmesi işini de nakkaş Behzat'la oğlu Ferhad'a verir. Bir gün köşkü gezmeye gelen Şîrin Ferhad'ı görünce ona âşık olur. Aynı şekilde Ferhad da Şîrin'e âşık olunca aralarında uzun süre devam edecek bir gönül macerası başlar. Köşk bitirildiğinde Şîrin Mehmene Bânû'ya köşkünün önünden bir derenin akmasını istediğini söyler. Mehmene Bânû da tellâllar bağırtarak bu işi başaracak olanın her muradını yerine getireceğini bildirir. Ferhad Mehmene Bânû'ya, yakında bulunan Bîsütun dağını delerek dağın ötesindeki pınarın suyunu kırk gün içinde köşkün önünden akıtabileceğini söyler ve bunu otuz dokuz günde başarır. Bu başarısından dolayı Ferhad'a sarayda bir oda verilerek her isteği yerine getirilir. Bir süre sonra Mehmene Bânû Ferhad ile Şîrin arasındaki aşkı öğrenir ve Ferhad'ı Demir Kale'de (Kal'a-i Âhenîn) zincire vurdurur. Ancak rüyasında gördüğü nur yüzlü bir pîr kendisini tehdit edince Ferhad'a 1000 altın ihsanda bulunarak onu serbest bırakır. Ferhad altınları fakirlere dağıtıp sahralara düşer, dağlarda dolaşır, canavarlarla arkadaşlık eder, yılanlar ve kaplanlar Ferhad'ın karşısında divan durur. Oturduğu mağaraya Şîrin'in resimlerini yaparak bunlarla teselli bulmaya çalışır. Ferhad'ın bu durumunu öğrenen Amasya Hükümdarı Hürmüz Şah Mehmene Bânû'ya savaş açarak onu yener; Ferhad da Şîrin'i alarak karargâha götürür. Bu sırada Şîrin'i gören Hürmüz Şah'ın oğlu Hüsrev ona âşık olur. Babasının bütün ısrarlarına rağmen bu sevdadan vazgeçmez. Çok zor durumda kalan Hürmüz Şah dadıdan bu işe bir çare bulmasını ister. Sonuçta Ferhad'ın Şîrin'le evlenebilmesi için karşıda bulunan bir dağın ötesindeki suyu kırk gün içinde şehre getirmesi şart koşulur. Ferhad bu şartı kabul eder ve dağı delip tam suyu şehre akıtacağı zaman kocakarı kılığına giren dadı beraberinde götürdüğü lokmaları ağlayarak Ferhad'a gösterir ve Şîrin'in öldüğünü söyler. Bu haber üzerine Ferhad, "O öldükten sonra ben nasıl yaşarım" diyerek külüngünü havaya atıp başını altına tutmak suretiyle intihar eder. Ferhad'ın öldüğünü öğrenen Şîrin hemen onun yanına gider, ağlayarak Ferhad'ın cesedine kapanır ve belinden çıkardığı hançeri göğsüne saplayarak Ferhad'ın yanına yığılır. Durumu haber alan Hürmüz Şah dadıyla beraber olay yerine ulaşır. Bu

esnada dağdan inen bir arslan dadıyı parçalar. Ferhad ile Şîrin'in ölümüne çok üzülen Hürmüz Şah bu dünyada birleşemeyen iki sevgili için büyük bir cenaze töreni düzenler ve ikisinin mezarını bir arada yaptırır. Rivayete göre her baharda bu mezarın üstünde biten kırmızı ve beyaz iki güzel gülün arasına merhametsiz dadı kara çalı şeklinde girerek birleşmelerini engeller.

"Ferhad ve Şîrin" hikâyesi, kahramanlarının tasavvufî görünüşlerine rağmen aşkın kaderle karşılaştığı ve daha başlangıçta kaderin galip geldiği halk hikâyelerindendir (Boratav, Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, s. 85). Bu halk hikâyesi anlatıldığı bölgelere göre bazı

farklılıklar gösterir. Ferhad ile Şîrin'in maceralarıyla ilgili rivayetler Anadolu'da, bilhassa Amasya ve Erzurum'da bazı yer adlarına bağlanarak günümüzde de yaşamaktadır. Hikâye Türkmenler ve Tarançi Türkleri arasında da anlatılmaktadır. Ferhad ve Şîrin, doğrudan doğruya yerli ve Türk menşeli halk hikâyeleri gibi saz eşliğinde değil dinleyicilere yazılı metinden okunup anlatılan hikâyelerdendir. İçindeki manzum parçalar da "Kerem ile Aslı" benzeri halk hikâyelerinden farklı olarak hece vezni ve halk edebiyatı nazım şekillerinden çok aruzla söylenmiş şiirlerdir. İlk defa İstanbul'da 1854'te taş baskısı yapılan Ferhâd ü Şîrîn hikâyesinin daha sonra resimli taş baskılarından başka matbaa harfli baskıları da yapılmıştır. 1930'da Süleyman Tevfik Özzorluoğlu tarafından Latin harfleriyle yapılan ilk neşrinin ardından çeşitli baskıları gerçekleştirilmiştir. Hikâyenin Azerbaycan varyantı 1937-1949 yılları arasında Âşık Ali Köçesgerli tarafından düzenlenmiştir.

Gördüğü rağbet dolayısıyla ayrıca Karagöz ve orta oyununda da ele alınan hikâyenin konusu Karagöz'de çok farklı bir hale girmiş, kısaltıldıktan başka olaylar hayli değiştirilmiş, sonu facia yerine mesut bir şekilde bitmiş, olaylar da yer olarak Hacivat ile Karagöz'ün yaşadığı İstanbul muhitine nakledilmiştir. Macera her zaman olduğu gibi Karagöz'ün evinin önünde geçer. Bu evin bulunduğu tarafta bir toprak yığını, Hacivat'ın tarafında ise bir köşk görülmektedir. Bunun sebebini soran Karagöz'e Hacivat Amasya'da yaşayan bir tüccarın kızı Şîrin'in doğuşundan başlayıp onun arzusuna göre inşa edilen köşkün nakış işini yapan Ferhad ile birbirlerine nasıl âşık olduklarını nakleder; görülen köşkün Şîrin'in köşkü, tümseğin de Ferhad'ın delmek zorunda bulunduğu Elmadağı olduğunu söyler. Bundan

sonra Ferhad ile Şîrin bir ara perdede görünüp birbirleriyle görüşürlerken Şîrin ayrılıp gidince Ferhad yanına gelen Hacivat'a Şîrin'in aşkı yüzünden çektiği derdi anlatır. Hacivat bunun üzerine Şîrin'in annesinin evine giderek onu Ferhad'a ister. Anne önce bu isteği tamamen reddederse de sonunda Amasya'daki Elmadağı'nı delip susuzluk sıkıntısı içindeki şehre su getirdiği takdirde kızını ona verebileceğini söyler. Ferhad Karagöz'ün kendisine verdiği kazma ile dağı deler. Ancak kızını Ferhad'a vermek istemeyen Şîrin'in annesi ona bir kocakarı göndererek Şîrin'in öldüğünü bildirir. Ferhad duyduğu büyük üzüntü ile kocakarıyı öldürür; tam kendi canına kıyacağı sırada Şîrin yetişir ve iki sevgili muratlarına ererler.

Orta oyununda konu daha da basite indirgenmiştir: Şîrin'in köşkünü süsleyecek bir nakkaş aranmaktadır. Pîşekâr'ın Kavukluya açtığı demirci dükkânına değişik yörelerden muhtelif kimseler müracaat ederler. İşe en uygun kimse olarak hepsinden sonra gelen Ferhad seçilir. Ferhad hemen çalışmaya başlar. Bu sırada Şîrin'i görünce ikisi de birbirlerine âşık olur. Şîrin'in annesi, kızını Ferhad'a vermek için su sıkıntısı çeken şehre Elmadağı'nı delip su getirmesini şart koşar. Ferhad Kavuklu'nun kendisine verdiği kazma ile Elmadağı'nı delmeyi başarır. Tam bu sırada yanına gelen kocakarı ona Şîrin'in öldüğünü söylerse de gerçek hemen ortaya çıkar, Şîrin'in ölmediği anlaşılır ve iki sevgili düğün hazırlıklarına başlarlar.

Karagöz repertuvarında "Fasl-ı Ferhâd" veya "Ferhad ile Şîrin yahut Hâin Vâlide" gibi isimler de alan hayal oyunundaki manzum parçalar halk hikâyesindeki şiirlerle aynı olmamakla beraber onlar gibi daha çok aruzla yazılmıştır; arada hece vezniyle yazılanlar da vardır. Bazı beyitler ise münasebet gözetilerek Fuzûlî'den ve diğer meşhur divan şairlerinden alınmıştır. Oyunun Almanca'ya yapılmış bir tercümesi bulunmaktadır (Die Liebenden von Amasia, Ein Damascener Schattenspiel [trc.J. Gottfried Wetzstein], Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Leipzig 1906, XII, 2).

Mânilere ve halk türkülerine de konu teşkil eden "Ferhad ve Şîrin", Azerbaycanlı bestekâr Hacıbeyli Üzeyir tarafından 1912 yılında aynı adla opera olarak düzenlenmiş (Altan Araslı, "Azerbaycan Mûsikisi", MM, nr. 261-262 [Ağustos-Eylül 1970], s. 23), birkaç defa da filmi yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 109a; H. W. Duda, Fasl-ı Farhad, İstanbul 1931; Sabri Esat Siyavuşgil, Karagöz, İstanbul 1941, s. 114-117, 144; O. Spies, Türk Halk Kitapları (trc. Behçet Gönül), İstanbul 1941, s. 10; Pertev Nâilî Boratav, Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, Ankara 1946, s. 85, 129, 152; a.mlf., "Ferhad ile Şîrîn", İA, IV, 566-567; H. Ritter, Karagös, Turkische Schattenspiele, Wiesbaden 1953, II, 153-209; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 89-90; Malik Aksel, Anadolu Halk Resimleri, İstanbul 1960, s. 19-21; a.mlf., "Halk Hikâyelerinden Resimlerle: Ferhat ile Şirin", TFA, nr. 229 (1968), s. 5034-5037; Agâh Sırrı Levend, Ali Şir Neâî, Ankara 1967, III, 3-5, 97-201; a.mlf., "Lâmiî'nin Ferhad ü Şirini", TDAY Belleten (1964), 85-111; Metin And, Geleneksel Türk Tiyatrosu, Ankara 1969, s. 260; Cevdet Kudret, Karagöz, Ankara 1969, II, 101-143; a.mlf., Ortaoyunu, Ankara 1973, s. 304-334; Banarlı, RTET, II, 731, 735; Gönül Alpay, Ali Şîr Nevaî - Ferhad u Şîrin (İnceleme-Metin), Ankara 1975; Faruk K. Timurtaş, Şeyhi ve Husrev ü Şîrin'i, İstanbul 1980, s. 22-55; a.mlf., "Türk Edebiyatında Hüsrev ü Şirin ve Şirin Hikâyesi", TDED, IX (1959), s. 65-88; a.mlf., "İran Edebiyatında Hüsrev ü Şirin ve Ferhat ü Şirin Yazan Şairler", ŞM, IV (1961), s. 73-86; Muhittin Sevilen (Hayâlî Küçük Ali), Karagöz, Ankara 1986, s. 344-386; Gül Derman, Resimli Taş Baskısı Halk Hikâyeleri, Ankara 1988, s. 114-133; Etem Ruhi Üngör, Karagöz Musikisi, Ankara 1989, s. 11, 136 vd.; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 322-324; Murat Uraz, "Halk Hikâyelerinin Kaynakları: Hüsrev ve Şîrin-Ferhat ile Şirin Hikâyeleri", TFA, nr. 342 (1978), s. 8203-8206; Fevziye Abdullah, "Ferhad ile Şîrîn", İA, IV, 565-566; "Ferhad ile Şirin", TA, XVI, 251; Abdullah Uçman - Sabri Koz, "Ferhad ile Şirin", TDFA, III, 194-197.

Nurettin Albayrak

FERHÂT, Cermânûs

جرمانوس فرحات

Cermânûs (Cibrâîl) b. Ferhat b. Matar el-Hasrûnî el-Halebî el-Mârûnî (ö.1145/1732)

Arap dili âlimi, şair ve hıristiyan din adamı.

7 Receb 1081’de (20 Kasım 1670) Halep’te doğdu. Lübnan’ın Hasrûn köyünden Halep’e göç eden Matar adlı varlıklı bir hıristiyan Mârûnî ailenin çocuğudur.

Dinine bağlı dürüst bir tâcir olan babası onu hıristiyan terbiyesiyle yetiştirdi. Henüz yedi yaşında iken bir taraftan Mârûnî mektebinde Hıristiyanlığın esaslarını öğrenirken diğer taraftan da Mârûnî Ya’kūb ed-Dibsî’den Arapça ve ana dili olan Süryânîce dersleri almaya başladı. Daha sonra meânî, beyân, bedî ve aruzla ilgili dersler aldı. On iki yaşlarında Mârûnî filozof Butrus et-Tülâvî’den İtalyanca ve Latince’yi öğrenmeye başladı; on dört yaşında da Şeyh Süleyman b. Hâlid en-Nahvî el-Halebî’den sarf ve nahiv okudu. Arapça ve Süryânîce’yi bütün incelikleriyle öğrenerek kaynaklardan faydalanabilecek bir güce erişti. Cermânûs bir dilci olarak hemşehrilerine Arapça’yı sevdirmek ve bu dili daha kolay öğrenmelerini sağlamak amacıyla el kitapları, Suriye’nin hıristiyan muhitlerinde büyük rağbet gören lügat, gramer ve belâgat konularında ders kitapları yazdı. On yedi yaşında mantık, felsefe, hitabet, tarih, tabii ve dinî ilimler alanında uzmanlaştı. Tıp, kimya ve astronomiyle de meşgul olmakla beraber lügat, edebiyat ve daha çok Hıristiyanlık üzerinde eserler verip tercümeler yaptı. Batı kültürüyle sıkı teması olan Cermânûs, doğuda (Suriye ve Lübnan) müslüman ve hıristiyan Araplar arasında edebî ve kültürel kalkınma hareketinin temellerini atan kimseler arasında sayılmaktadır.

Yirmi yaşına geldiğinde bir ruhban hayatı yaşamaya meylederek kendini dinî konularda hizmete adadı; Cibrâîl (Cibril) adıyla rahip elbisesini giydikten sonra (1107/1695) bir arkadaş grubu ile Kudüs’e seyahat etti ve

Lübnan'a yerleşti. Lübnan'da yaşlı Mârûnî patriği Stefan ed-Düveyhî'den Hıristiyanlık'la ilgili özel dersler aldı. 1697 yılında Saint Mora Manastırı reisliğine getirilen Cermânûs arka arkaya üç defa başrahip seçildi. 1711-1712 yılları arasında felsefe ve hıristiyan ilahiyatı alanlarında bilgi ve görgüsünü arttırmak için etkisinde kaldığı Roma'ya ve oradan da Arapça eserler ve yazmalar üzerinde inceleme yapmak amacıyla İspanya'ya, Sicilya ve Malta'ya seyahat etti. 1724 yılı sonlarına kadar Beyrut başpiskoposu olarak görev yaptı. 1721'de Rum patriği tarafından, Saint Jean Chrysostome'un eserlerinin Yunanca'dan Arapça'ya çevirilerini tashih etmek için Halep'e çağırıldı. Bu arada kiliselerde ilgiyle takip edilen pazar vaazları verdi. 1725 yılında halkın ve hasta patrik Mîhâîl'in isteğiyle Germanos (Cermânûs) adıyla Halep Mârûnîleri metropoliti olunca Mitrân (başpiskopos) lakabıyla anıldı; bu tarihten itibaren 17 Muharrem1145'te (10 Temmuz 1732) ölümüne kadar buradan hiç ayrılmadı. İspanya'ya yapmış olduğu seyahat neticesinde elde ettiği Arapça yazmalarla Halep'te bir kütüphane kurdu (Bibliothèque maronite).

Aynı zamanda şair olarak tanınan Cermânûs, Arap şiir türlerini Hıristiyanlık'la ilgili konulara tatbik ederek gazel tarzını Meryem hakkında, hamriyyâtı Îsâ'nın son akşam yemeği üzerine ilâhilere uygulamıştır.

Eserleri. Cermânûs telif, tercüme, ihtisar, tashih ve tahkik olmak üzere irili ufaklı 100'den fazla eser yazmıştır. Kırk kadarı bizzat kendisi tarafından telif edilen bu eserlerin çoğu Hıristiyalık'la ilgilidir. Rahip, rahibe ve papazların yetişme esaslarına, onların ruhanî vecîbelerine, mânevî olgunluğa ermek için gerekli olan riyazet, zühd ve takvâya, kilise âdabına, kilisede okunan dua ve İncil metinlerine, vaaz, irşad ve hitabet derslerine ilişkin otuz kadar eser kaleme almış, yirmiye yakın kitabı Arapça'ya çevirmiş, otuz kadarının Latince, Yunanca, Süryânîce gibi çeşitli dillerden Arapça'ya yapılmış tercümelerini, bir kısmının da Arapça ibare ve ifadelerini tashih etmiştir. Arap dili ve edebiyatına dair başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Ecvibetü'l-celiyye fi'l-uṣûli'n-naḥviyye. Soru-cevap tarzında düzenlenmiş olan eser Malta (1832, 1841, 1857), Beyrut (1857, 1877) ve Halep'te (1857) basılmıştır. 2. Kitâbü (Bâbü)'1-İʿrâb ʿan luġati'l-Aʿrâb. Fîrûzâbâdî'nin Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i tarzında ve büyük ölçüde ondan faydalanarak yazdığı bu sözlüğe, hıristiyan Araplar'ca kullanılan ve başka sözlüklerde pek bulunmayan birçok kelime ve kavram eklemiştir. Eser

Mârûnî şeyhi Rüşeyd ed-Dehdâh’ın teşvikiyle, beş nüshası Ḳāmûs’la karşılaştırılarak ve sonuna yine Cermânûs’un İbn Hişâm’ın Muġni’l-lebîb’inden ihtisar ettiği el-Faṣlü’l-maʿḳūd fî ʿavâmili’l-iʿrâb adlı eseri de eklenerek İḥkâmü Bâbi’l-iʿrâb ʿan luġati’l-Aʿrâb (Fransızca’sı: Dictionnaire arabe par Germanos Farhat) adıyla neşredilmiştir (Marseille 1849). 3. Baḥs̱ü’l-meṭâlib. Arap gramerine dair 1705’te yazdığı ve 1706’da ilâvelerde bulunduğu bu eserin 1707’de yaptığı muhtasarı birçok defa basılmıştır (Malta 1836; Beyrut 1845, 1865, 1883, 1891, 1896, 1899, 1913). Suriye ve Lübnan’da özellikle hıristiyan okullarında ders kitabı olarak büyük ilgi gören bu eser üzerinde XIX. yüzyılda Suriyeli âlimler birçok şerh yazmış ve düzeltmeler yapmışlardır. Bunlardan Butrus el-Bustânî’nin Miṣbâḥu’ṭ-ṭâlib fî Baḥs̱i’l-meṭâlib’i ile (Beyrut 1854) Saîd el-Hûrî’nin şerhi (Beyrut 1881) basılmıştır. 4. el-Müs̱elles̱âtü’d-dürriyye. Kutrub’un (ö. 206/821) en meşhur eserlerinden olan, ilk harfleri üç hareke ile de okunabilen kelimeleri topladığı el-Müs̱elleṣât adlı lügat kitabının manzum bir taklidi olan eser iki defa basılmıştır (Beyrut 1868, 1894). Müellif, divanında da yer alan bu manzumeyi daha sonra şerhetmiştir. 5. Bulûġu’l-ereb fî ʿilmi’l-edeb (nşr. İn’âm Fevvâl, Beyrut 1990). Bedî‘ ve beyân ilimlerine dair olup iki ciltten meydana gelen eserin I. cildinde sadece cinasın otuz dokuz türü şiirden örneklerle ele alınmış, cinasla ilgili olmayan bazı unsurlar ve türler de cinasa dahil edilmiştir. II. ciltte ise bedî‘ ve beyânın 135 türü incelenmiştir. 6. Risâletü’l-fevâʾid fî (fenni)’l-ʿarûż (Beyrut 1894). 7. et-Tez̠kire fi’l-ḳavâfî. Kafiye hakkında bir mukaddime ile divanından seçilip kafiyelerine göre dizilen şiirlerinden oluşur. Beyrut Millî Kütüphanesi’nde yazma nüshası bulunan eser (nr. 95) divanı içinde basılmıştır (Bulûġu’l-ereb fî ʿilmi’l-edeb, nâşirin mukaddimesi, s. 34-35). 8. Fevâʾid naḥviyye ve iʿrâbiyye. İ’rab ve i’rab âmilleri (avâmil) olmak üzere iki ana bölümden meydana gelen eserin yazma nüshası Beyrut Millî Kütüphanesi’nde (nr. 222) bulunmaktadır (a.g.e., s. 35). 9. Dîvânü’l-Miṭrân. Genellikle dinî, ahlâkî ve mistik konulardaki şiirlerinden oluşan eser müellif tarafından 1720 yılında et-Tez̠kire adıyla derlenmiş ve bu şekliyle basılmıştır (Beyrut 1850, 1866, 1894). Divanın ayrıca Saîd eş-Şertûnî’nin şerhiyle de bir neşri yapılmıştır (Beyrut 1994) (diğer eserleri için bk. a.g.e., s. 25-36).

BİBLİYOGRAFYA

Cermânûs Ferhat, Bulûġu’l-ereb fî ʿilmi’l-edeb (nşr. İn’âm Fevvâl), Beyrut 1990, nâşirin mukaddimesi; Edward Fendîk, İktifaʾü’l-ḳanûʿ, Kahire 1897, s. 307, 309, 327-328, 411; Bustânî, DM, VI, 437-438; Ronart, CEAC, s. 167-168; Serkîs, Muʿcem, s. 1442; Îżâḥu’l-meknûn, I, 163; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 250; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 128; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1960, s. 889-890; Cl. Huart, Arap ve Arap Dilinde İslâm Edebiyatı (trc. Cemal Sezgin), Ankara 1971, s. 366-367; C. Zeydân, Âdâb, IV, 368-369, 483; I. Kraçkovskiy, “Ferhât”, İA, IV, 567-569; a.mlf. - [A. G. Karam], “Farḥāt”, El2 (İng.), II, 795-796.

Halit Zevalsiz

FERHENGİSTAN

فرهنگستان

İran'da Farsça'yı yabancı dillerin etkisinden kurtarmak amacıyla kurulan dil akademisi.

"Terbiye, bilgi ve mârifet yeri" anlamını taşıyan ferhengistân kelimesi günümüzde İran'da "akademi" yerine kullanılmaktadır. Farsça'nın sadeleştirilmesi, modern terimlerin karşılıklarının bulunması için Tahran'da kurulan iki dil akademisine de Ferhengistân-ı Îrân ve Ferhengistân-ı Zebân-ı Îrân adları verilmiştir.

Farsça'yı sadeleştirme çabalarının tarihi IV. (X.) yüzyıla kadar uzanır; ilk defa Daīkī (ö. 366/976 [?]) ve Firdevsî (ö. 411/1020 [?]) eserlerinde bu amaçla Arapça kelime kullanmamaya özen göstermişlerdir. Onların ardından birçok edip, şair ve âlim yazdıkları eserlerle bu çalışma içinde yer almışlardır. XIX. yüzyılda Batı etkisiyle başlayan yenileşme hareketleri aynı zamanda millî duyguların da gelişmesini sağladı. Bu durum dilin sadeleştirilmesi faaliyetine hız verilmesine ve o döneme kadar genellikle Arapça'nın etkisi altında kalan Farsça'yı bu etkiden kurtarmak için aydınlar arasında bir hareketin oluşmasına yol açtı. Bunda yabancı terimlere karşı ortaya çıkan tepki ve özellikle gazetelerde Arapça kelime kullanılmaması yönündeki istek büyük rol oynadı. Farsça'yı sadeleştirmek için takip edilecek yol konusunda ortaya üç görüş çıktı: Ya terimlerin Avrupa'daki asılları kullanılmalı, ya Arapça ve Osmanlıca'daki şekilleri alınmalı veya Farsça dil bilgisi kurallarına göre bunlara yeni karşılıklar türetilmeliydi. Bu meseleleri çözebilmek için ilmî bir kuruma ihtiyaç duyulması üzerine Batı'da örnekleri bulunan bir akademinin açılmasına karar verildi. Bu yöndeki ilk teşebbüs ömrü kısa süren Meclisi Akademi'dir (1903). Milliyetçilik akımının gittikçe güçlendiği 1921-1935 yılları arasında Farsça'daki yabancı kelimelere karşı açılan savaşa Rızâ Şah Pehlevî de destek oldu ve bu amaçla önce Encümen-i İlmî adıyla bir müessese kuruldu; arkasından da 1924'te Savaş Bakanlığı ile Eğitim Bakanlığı'nın birlikte teşkil ettikleri Şûrâ-yı Âlî-yi Nizâm adlı komisyona askerî terimlere karşılık

bulma görevi verildi. Bunu, Dânişserâ-yi Âlî müdürlüğüne getirilen Îsâ-yı Sâdık'ın kurduğu Encümen-i Vaz'-ı Lugāt ve Istılâhât-ı İlmî takip etti. 1935'te Eğitim Bakanlığı bünyesinde kurulan Akademi-i Tıbbî'nin (Ferhengistân-ı Tıbbî) görevi de tıpta ilgili kelimelere Farsça karşılık bulmaktı. 1930'lu yılların başında Farsça'yı yabancı dillerin etkisinden kurtarma çabası daha da arttı ve devlet daireleriyle millet meclisine kadar ulaştı. 1934'te Türkiye'yi ziyaret eden Rızâ Şah ülkesine döndükten sonra Türk Dil Kurumu'nu örnek alarak Savaş Bakanlığı'nda bir komisyon kurdurdu ve askerî terimleri tesbit edip türetmekle görevlendirdi. Ancak Türkiye'de olduğu gibi İran'da da bu konuda aşırılığa gidildi ve türetilen kelimelerin âdeta zorla halka benimsetilmesine çalışıldı.

Dilin sadeleştirilmesinde aşırılığa karşı olan Başbakan Muhammed Alî-i Fürû-gī, şaha başvurarak durumun ilim adamlarınca incelenmesini ve bir dil akademisi kurulmasını önerdi. Şahın gereken izni vermesi üzerine Îsâ-yı Sâdık bu konuda bir plan hazırlamakla görevlendirildi. Kısmen Academié Française örnek alınarak hazırlanan plan Bakanlar Kurulu tarafından 19 Mayıs 1935 tarihinde kabul edildi ve Ferhengistân-ı Îrân adı verilen akademi ilk toplantısını 2 Haziran günü Fürûgī'nin başkanlığında yaptı. Fars dili ve edebiyatını koruma, geliştirme, ilmî terimler türetme ve Farsça'daki yabancı kelimelere karşılık bulma amacıyla oluşturulan kurumun görevlerine daha sonra kelime türetme kurallarını belirleme, eski kelime ve deyimlerle halk ezgilerini derleme işi de eklendi. Ali Ekber Dihhudâ, Bedîüzzaman Fürûzanfer ve Ali Asgar-ı Hikmet gibi tanınmış ilim adamlarının üyesi bulunduğu akademinin yönetici kadrosu, şah tarafından tayin edilen bir başkan ve üyelerin kendi içlerinden iki yıllığına seçtikleri iki başkan yardımcısı ile iki sekreterden meydana geliyordu. Ancak kurum amaç ve faaliyetleri açısından şiddetli eleştirilere uğradı; bizzat kurucusu Fürûgī verdiği bir konferansta kendisinin de yanlış bulduğu hususları açıkladı ve bunların düzeltilmesi için öneriler getirdi. Bu konferansın genişletilmiş şekli "Peyâmbe - Ferhengistân" başlıklı bir raporla yayımlandı (Mart-Nisan 1937). Raporda Arapça'nın Farsça için önemine işaret ediliyor ve bu konuda orta yolun bulunması isteniyordu. Ferhengistan'ın çalışma hızından pek memnun olmayan Rızâ Şah yeniden düzenlenmesini emretti; bunun üzerine 28 Nisan 1938'de yeni bir teşkilât şeması ve yönetim kadrosu oluşturularak başkanlığa Ali Asgar-ı Hikmet getirildi. Resmî varlığı 1956 yılına kadar süren Ferhengistân-ı Îrân gerçekte

altı yıl faaliyet gösterdi ve bu zaman içinde bankacılık, tıp, zooloji, matematik gibi ilimlerle ilgili 2400 terim türetildi; bu arada birçok Arapça ve Türkçe yer adı da değiştirildi.

Rızâ Şah'ın Eylül 1941'de tahttan uzaklaştırılmasından sonra Abbas İkbâl-i Âştiyânî ve Vahîd-i Destgirdî gibi karşıt görüşlü ilim adamları Yâdgâr, Armaġān vb. dergilerde Ferhengistân aleyhinde yazılar yayımlayarak Arapça kelimeleri atmanın Farsça'yı zayıflatacağını ve İran'ın diğer müslüman ülkelerle olan ilişkilerini koparacağını ileri sürdüler; muhalifleri ise Farsça'nın Arapça'dan arındırılmasının gerekli olduğunu, ancak bunu bir kurumun değil yazarların yapabileceğini söylüyorlardı. Bu görüşün en önemli savunucuları Seyyid Hasan Takīzâde ile Seyyid Ahmed-i Kesrevî idi. Bir süre sonra tartışmaların hızı azaldı. 1963'te Muhammed Mukaddem Tahran Üniversitesi'ndeki bir konferansında ve arkasından kendisiyle yapılan bir sohbette dil meselesini tekrar ele alarak teknik ve ilmî terminoloji bakımından Farsça'nın zayıf olduğunu ve yeni kelimelere ihtiyaç duyulduğunu söyledi. Kültür ve Sanat Bakanlığı'nın 28-30 Kasım 1970 günleri arasında düzenlediği kongrede şahın bir dil akademisinin kurulmasını isteyen mesajı okundu ve kongrenin hemen arkasından Ferhengistân-ı Zebân-ı Îrân adı altında yeni bir akademi faaliyete geçirildi. Yeni ferhengistanın yönetici kadrosu dört üyeli bir idare meclisiyle bir sekreterlikten meydana geliyordu. "Kelime seçme", "Farsça tabirleri derleme", "Eski ve Orta Farsça" ve "Farsça dil bilgisi" bölümlerinden oluşan akademide bir kütüphane ile bir fonetik laboratuvarı bulunuyordu. Ancak İran İslâm devriminin (1979) ardından bu ikinci ferhengistanın faaliyetine son verildi.

İran İslâm Cumhuriyeti döneminde daha önce kurulmuş olan akademilerin durumları ele alındı ve İran İlmî Araştırmalar Konseyi'nin 5 Nisan 1987 tarihli toplantısında eski akademilerin de yerini alacak yeni bir akademinin kurulmasına karar verildi. Rusya, İngiltere ve Pakistan gibi ülkelerdeki akademilerin yapılarından da faydalanılarak kurulan bu akademinin başlıca amacı her türlü ilmî çalışmayı planlamak, araştırma yapmak ve araştırmacılara yardımcı olmaktır. Akademi İran İslâm Cumhuriyeti Bilimler Akademisi,

Fars Dili ve Edebiyatı Akademisi, Tıp İlimleri Akademisi adlı üç birimden oluşur. İran İslâm Cumhuriyeti'nin ilim dünyasında saygın bir yer elde etmesi için ilim adamı ve araştırmacılar yetiştirmek, ilmî çalışmaları teşvik etmek, İran toplumunun teknik ve kültürel meselelerini çözmek bu kuruluşun görevleri arasındadır. Bilimler Akademisi temel, beşerî, ziraî, mühendislik ve İslâmî ilimler olmak üzere beş dalda faaliyet göstermektedir.

Akademi bir mütevelli heyeti tarafından yönetilir. Mütevelli heyeti akademi başkanını tayin etmek, başkan tarafından önerilen İran İslâm Cumhuriyeti akademi teşkilâtını, bütçeyi, harcamaları onaylamak gibi görevleri yerine getirir. Akademi teşkilâtında sırasıyla akademi yüksek başkanlığı, mütevelli heyeti, akademi başkanı, akademi başkanlık bürosu, bilim konseyine bağlı beş dal, bilim ve araştırma müşavirliğiyle bu müşavirliğe bağlı toplantı ve konferanslar bürosu, kütüphane, belge, bilgisayar ve yayım merkezleri yer alır. Akademinin asil ve fahrî olmak üzere iki çeşit üyesi vardır; bunlar akademi başkanlığı tarafından önerilir ve mütevelli heyeti tarafından onaylanır. Fahrî üyeler resmî toplantılara katılamazlar, ancak dışarıdan yazılı olarak görüş ve düşüncelerini bildirirler.

BİBLİYOGRAFYA

Vâjehâ-yı Nev ki tâ Pâyân-ı Sâl-i 1319 der Ferhengistân Pezîrufte Şude est, Tahran 1942; Ali Asgar-ı Hikmet, Pârsî-yi Negz, Tahran 1951; Îsâ-yı Sâdık, Yâdgâr-ı ʿÖmr, Tahran 1959-75, II, 105 vd.; Ferhengistân-ı Zebân-ı Îrân: Hedef, Sâzmân, Vaẓîfe, Reviş-i Faʿʿâliyyet, Tahran 1972; Feridun Bedreay, Güzâreşîder Bâre-i Ferhengistân-ı Îrân [baskı yeri yok], 2535 şş.; A. Shakoor Ahsan, Modern Trends in the Persian Language, Islamabad 1976, s. 111-134; Pîşnihâd-ı Şümâ Çist, Tahran 1976; Hüseyn-i Yezdâniyân, Nevіştehâ-yı Kesrevî der Zemîne-i Zebân-ı Fârsî, Tahran 1979; Muhît-i Tabâtabâî, "Nigehbânî-yi Zebân-ı Fârsî", Yaġmâ, XXIII. Tahran 1971, s. 569-575; Seyyid Rızâ Nakībü's-sâdât "İslâm Cumhuriyeti Bilimler Akademisi", Âşinâ, sy. 1, Ankara 1995, s. 23-35; M. A. Jazayery,

“Madjmaʿʿilmī”, El2 (Fr.), V, 1091-1095; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 228; DMF, II, 1891.

Tahsin Yazıcı

FERHENGNÂME-i SA‘DÎ

فرهنك نامهء سعدى

XV. yüzyıl ediplerinden Hoca Mesud’un, Sa‘dî-i Şîrâzî’nin Bostân adlı eserinden seçip tercüme ederek meydana getirdiği nasihatnâme tarzındaki eseri.

(bk. HOCA MESUD).

FERÎD, Hâce Gulâm

خواجه غلام فريد

(1845-1901)

Hindistan'da Pencâbî dilinin Sirâikî lehçesiyle şiir söyleyen sûfî şair.

30 Zilhicce 1261'de (30 Aralık 1845) Pakistan'da, babası Hâce Hudâbahş'ın Sihler'in saldırıları sırasında gittiği Sind (İndus) nehrinin doğu kıyısındaki Çaçrân'da doğdu. Hz. Ömer'in soyundan olduğu rivayet edilen büyük dedesi Mâlik b. Yahyâ Arabistan'dan gelip Sind bölgesinde yerleşmişti. Ferîd annesini ve babasını çok küçük yaşta kaybetti. Çiştiyye tarikatına mensup tanınmış bir âlim ve sûfî olan ağabeyi Hâce Gulâm Fahreddin'in yanında yetişti. Kısa bir müddet sonra kendisiyle birlikte medresede ders vermeye başladı. Ağabeyi ölünce de (1288/1871) onun yerine geçti. On sekiz yıl Rûhî sahrasında zühd ve riyazet hayatı yaşadı ve daha sonra hacca gitti. 2 Rebîülevvel 1319'da (19 Haziran 1901) vefat etti.

Çiştiyye tarikatına mensup olan Ferîd şeriata bağlı, İslâm dışı âdet ve davranışlara şiddetle karşı çıkan bir sûfîdir. Çiştiyye tarikatında da rağbet gören semâ konusunda çok titiz davranmış, kadınların ve tarikata mensup olmayanların semâa katılmasını kesinlikle yasaklamıştır. Ferîd sohbetlerinde bile âdeta vezinli ve kafiyeli konuşacak kadar büyük bir şiir yeteneğine sahipti. Kendisinden önce Farsça, Urduca, Pencâbî, Sirâikî dillerinde şiir söyleyen şairlerin eserlerini çok iyi incelemiş, Hintçe, Urduca ve Farsça gazellerin incelik ve zenginliğinden faydalanarak Râfî adını verdiği bir edebiyat türüne yeni bir ruh, şekil ve üslûp kazandırmıştır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd nazariyesini benimseyen ve onun etkisiyle aşkı mutlak gerçek olarak kabul eden Ferîd'in şiirlerinde aşk konusu önemli bir yer tutar.

Klasik Hint mûsikisinin yanı sıra mahallî mûsikiyi de çok iyi bilen Ferîd şiirlerini bestelenmeye uygun bir tarzda söylemiş, İran, Hint, Urdu ve Sanskrit şiirinden de faydalanmıştır. Nitekim eserlerinde Farsça, Urduca ve

Sanskritçe şiirlere de rastlanır.

Divanı dışında Ferîd'in başlıca eserleri Risâle-i Fevâ᾽id-i Ferîdiyye, Mekâtib-i Mecâlis, Menâḳıb-ı Ferîd ve İrşâdât-ı Ferîdî'dir. Bunların son üçü müridleri tarafından derlenip yayımlanmıştır (UDMİ, XV, 335).

BİBLİYOGRAFYA

Ferîd, Dîvân (trc. Azîzürrahman Azîz), Bahâvelpûr, ts. (Matbûa-yı Bahâvelpûr), mütercimin önsözü; Muhammed Enver Fîrûz, Gevher-i Şebçerâġ, Lahor 1919; R. Landau, The Philosophy of Ibn Arabi, London 1959; Mes'ûd Hasan Şihâb, Ḫâce Ġulâm Ferîd, Bahâvelpûr 1963; Şehbâz Melik, Ṣûfiyân dî Şâʿirî veç Ḫâce Ġulâm Ferîd dâ Ḥiṣṣe, der Lalân dî pend, Lahor 1973; Hamîdullah Şâh Hâşimî, Ḫâce Ġulâm Ferîd dî Şâʿirî ueç Taṣavvuf, der Pehl Külliyân, Lahor, ts. (Matbüa-yi Tâc); A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, London 1980, s. 145; Muhammed İsmâil Bhattî, "Ferîd", UDMİ, XV, 335-338.

A. Naci Tokmak

FERİD BEY

Osmanlı hattatı.

1274'te (1857) İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mustafa Ferid olup babası, Dîvân-ı Hümâyun Muhimme Odası hulefâsından ve Şâbâniyye tarikatı şeyhlerinden Ali Necib Efendi'dir. Sıbyan mektebinden sonra hususi olarak Arapça ve Farsça okudu. Hat sanatına merakı dolayısıyla hattat Mehmed Şevki Efendi'den sülüs-nesih ve icâzet yazılarını meşketti; Mehmed Necmeddin Okyay'ın beyanına göre bir sülüs-nesih murakka'ı tertip ederek icâzet aldı. Hocasının vefatından sonra da Sâmi Efendi'den istifade etti. Şevval 1287'de (Ocak 1871) Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne girip burada kırk yıl kadar süren hizmeti esnasında muhtelif rütbelerden geçerek Mühimme Kalemi müdürlüğüne kadar yükseldi. I. Meşrutiyetin ilânından sonra kadro harici bırakıldığından emekliye ayrıldı.

Dîvân-ı Hümâyun'da tuğra çekmesini, divanî ve celî- divanî yazılarını Sâmi Efendi'den öğrenen Ferid Bey burada ferman, berat ve menşur yazarak sanatını icra etti. 1914 yılında açılan Medresetü'l-hattâtîn'de divanî, celî-divanî hat muallimi olarak vazife aldı. Son devrin tanınmış hattatlarından Mustafa Halim Özyazıcı, Ferid Bey'in burada yetiştirdiği öğrenciler arasında ilk hatırlanacak olan kişidir.

Ferid Bey, vazifesi icabı Dîvân-ı Hümâyun'un resmî yazılarıyla daha çok uğraşmakla beraber Sâmi Efendi tarzında celî-sülüs istiflerde de başarılı olan, ancak fazla tanınmayan hat sanatkârlarındandır. Ayrıca şiirle meşgul olmuş, daha ziyade latife tarzında mizahî bazı manzumeler yazmıştır.

1920'li yılların sonlarında vefat ettiği tahmin edilen Ferid Bey'in kabrinin nerede olduğu tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 778; “Ferid Bey (Mustafa)”, İst. A, X, 5674.

M. Uğur Derman

FERİD PAŞA, Damad

(bk. DAMAD FERİD PAŞA).

FERÎD VECDÎ

فريد وجدي

Muhammed Ferîd Vecdî (1878-1954)

Mısırlı ilim ve fikir adamı.

1878 yılında İskenderiye'de dünyaya geldi. 1875 veya 1876'da doğduğu da söylenir. İlk ve orta öğrenimini İskenderiye'de yaptı. On altı yaşında iken babasının memur olarak tayin edildiği Dimyat'a gitti. Burada yörenin seçkin âlimlerinin dinî sohbetlerine katıldı ve dinî konulara ilgi duymaya başladı. Üç yıl sonra Süveyş'e geçti; kısa sürede Fransızca öğrendi. Orta öğreniminden sonra resmî öğrencilik yapmadan dinî ve içtimaî ilimlerde kendini yetiştirdi. Batılılara İslâm dinini tanıtmak amacıyla önce Fransızca olarak yazıp ardından el-Felsefetü'l-ḥaḳḳa fî bedâʾiʿi'l-ekven adıyla Arapça'ya çevirdiği bir risâleyi genç yaşında yayımladı (1895). Aynı yıl içinde yazdığı Taṭbîḳu'd-diyaneti'l-İslâmiyye ʿalâ nevâmîsi'l-medeniyye adlı eseriyle ilim çevrelerinde tanınmaya başladı. Bir yıl sonra el-Ḥayât dergisini çıkardı. Bu sırada el-Livâʾ ve el-Müʾeyyed gibi gazetelerde yazılar yazdı. 1901'de ünlü kitabı el-Ḥadîḳatü'l-fikriyye ve Kāsım Emîn'in görüşlerine reddiye olarak el-Merʾetü'l-müslime adlı eserlerini yayımladı; ardından el-İslâm fî ʿaṣri'l-ʿilm ve Ṣafvetü'l-ʿirfân fî tefsîri'l-Ḳurʾân'ı yazdı. Ayrıca Fransızca Larousse'tan ve Arapça ansiklopedilerden faydalanarak Kenzü'l-ʿulûm ve'l-Iuġa'sını hazırladı. 1905'te Kahire'ye gitti ve tasarladığı yayımları gerçekleştirebilmek için bir matbaa kurdu. Bir yıl sonra el-Ḥayât dergisini İslâmî ve felsefî bir muhteva ile yeniden yayın hayatına soktu. Abbas Mahmûd el-Akkād ile birlikte ed-Düstûr gazetesini çıkardı ve bunu birkaç yıl devam ettirdi. Kısa zamanda Mısır'ın önemli bir ilim ve fikir adamı haline gelen Ferîd Vecdî, Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh'un etkisinde kalarak yazdığı yazılarla ününü İslâm âlemine yaydı. 1918 yılında tek başına Dâʿiretü'l-maʿârifi'l-ḳarni'l-ʿişrîn adlı meşhur ansiklopedisini tamamladı. Bundan sonra el-Ehrâm, el-Muḳteṭaf, el-Hilâl, el-Cihâd, el-Berîdü'l-İslâmî gibi gazete ve dergilerde materyalizmin tenkidine, aklın ve bilimin üstünlüğüne dair kaleme aldığı

yazılarla ilim ve kültür faaliyetlerine devam etti. 1933'te önceden Nûrü'l-İslâm adıyla çıkarılan Mecelletü'l-Ezher dergisinin yöneticiliğine getirildi. 1952 yılına kadar bu görevi yürüttü. Bu devrede 500'e yakın makale yazdı. Yazılarında din ve bilimi uzlaştırmaya, İslâm düşüncesini yeniden canlandırmaya çalıştı. Hayatının son iki yılını münzevi bir şekilde geçiren Ferîd Vecdî Kahire'de vefat etti.

Ferîd Vecdî felsefe, kelâm ve tefsir alanındaki eserlerinin yanı sıra el-Vecdiyyât adlı "makāmât" türü hikayeleriyle Arap edebiyatında da önemli bir şahsiyet kabul edilir. Bir taraftan çağdaş İslâm düşüncesini ilim ve akıl temeline dayandırmaya çalışıp yenilikçi hareketin öncüleri arasında yer alırken diğer taraftan hem genel anlamda İslâm âlemini etkisi altına alan materyalist felsefeye karşı, hem de Fi'ş-Şiʿri'l-câhilî adlı eserinde Kur'an'ın i'câzına itiraz eden Tâhâ Hüseyin ile kadının statüsünün çağdaş Batılı değer yargılarına göre belirlenmesi gerektiğini ileri süren Kāsım Emîn'e karşı Kur'an'ın üstünlüğünü ve İslâm'ın kadına bakışını savunup yozlaşmayı reddeden bir çizgi takip etmiştir. İslâm dininin evrenselliği, İslâm medeniyetinin Batı medeniyetinden üstün oluşu, ruhanî âlemin varlığı, materyalizmin çelişkileri ve ilimle din arasındaki uyum konuları üzerinde önemle duran Ferîd Vecdî, İslâmiyet'in akıl ilkelerine göre anlaşılması ve âlimlerin yorumları vasıtasıyla dine yapılan ilâvelerin ayıklanması gerektiğini bazan aşırılığa kaçacak derecede hararetle savunmuştur. Ona göre müslümanların içine düştüğü içtimaî ve siyasî zayıflığın sebebi, ilimden uzaklaşıp atalarından aldıkları mirası aynen taklit etmekle yetinmeleri, nasları mezhepçi bir yaklaşımla te'vile tâbi tutmalarıdır. Esasen ilim öğrenmeyi emreden dinin ilimle çatışması mümkün değildir. Ne kadar ileri merhaleler katedilirse edilsin ilim insanı ruhen huzura kavuşturmada asla dinin yerini alamaz (el-İslâm, I, 4, 29-32; II, 320-321, 331-332). Ancak gerçek din, insanın selim yaratılışına paralel evrensel ilkeler içeren ve hurafelere yer vermeyen İslâmiyet'tir. İslâm'ın farklı dillere, ırklara ve kültürlere mensup milletlerce kabul edilmesi ve kısa zamanda dünyanın her tarafına yayılması da bunu göstermektedir.

Son devir müfessirleri arasında zikredilen Ferîd Vecdî Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir ederken âlimlerce üzerinde ittifak edilen mânaları tercih etmiş, nüzul sebeplerini ve nesih faktörünü dikkate almakla birlikte modern ilmin verileriyle kanıtlanamayacağı düşüncesiyle mucizelere ve âhiret konularına

ilişkin âyetleri müteşâbih kabul etmiş, bazı âyetleri ilmî bir kanun zannettiği evrim teorisine uygun olarak te'vil etmiş, bu arada Dozy ve Carlayl gibi Batılı yazarların Kur'an'ın üslûbuna dair itirazlarını da reddetmeye çalışmıştır (Muḳaddimetü'l-Muṣḥafi'l-müfesser, s. 6-7, 91-94, 133-134; Mustafa Sabri Efendi, I, 169-170; IV, 5, 410-414).

Ferîd Vecdî İslâm âleminde yaygın tasavvufî anlayışı da eleştirmiştir. Ona göre nitelikleri Kur'an'da ve sahih hadislerde belirtilen velî, elinden geldiğince ilâhî emirlere uymaya çalışan müminden ibarettir. Sûfîlerin velîlik ve buna bağlı tevessül anlayışları konusunda naslarda açık bilgiler bulunmayıp bunlar İslâm'ın bünyesine sonradan dahil edilmiştir (el-İslâm, II, 339-346).

Ferîd Vecdî'nin asıl meşhur olduğu alan kelâm ilmidir. İtikadî konularda aklî deliller kullanan Ferîd Vecdî, muhtemelen pozitivist ilmî atmosferin etkisiyle iman esaslarını duyu verilerine dayanan delillerle kanıtlamaya çalışmış, klasik şekliyle yetersiz bulduğu kelâm ilminde modern ilimlere paralel olarak yenilikler yapmak istemiştir. Fikrî mücadelelerinde daha çok materyalizmin tenkidi üzerinde duran Ferîd Vecdî, müslümanların mezhep taassubuyla oluşan inançlardan kurtulmadıkça itikadî ve içtimaî problemlerini çözemeyeceklerine inanmıştır.

Onun dikkat çeken itikadî görüşleri şöylece özetlenebilir:

1. Ulûhiyyet. Her insan Allah'ın varlığını fıtrî ve zarurî bir şekilde bilebilir. Zira illiyet ilkesini bütün varlığa uygulayan herkes Allah'ın varlığına ulaşır. O'nun varlığına inanmayanların illiyet ilkesini reddetmeleri gerekir; bu ise ilmi inkâr etmekle aynı anlama gelir. Bilim ilerledikçe evrendeki düzenin aşkın bir bilgi ve kudretin eseri olduğu daha kesin bir şekilde anlaşılacağından Allah'ın varlığına dair mantıkî deliller pekişecektir. İlâhî sıfatların mahiyeti konusunda akıl yürüterek bir sonuca varmak oldukça zordur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm insanların bu noktada yetersiz olduğunu haber vermiştir. Bununla birlikte Ferîd Vecdî sıfatlar konusunda tenzih ilkesini akla daha yatkın görür (DM, I, 481-507, 526; el-İslâm, I, 32; Il, 247-253, 307).

Ferîd Vecdî'ye göre materyalistlerin isbât-ı vâcib delillerine yaptıkları

itirazların ilmî bir değeri bulunmadığı gibi kendi felsefelerini kanıtlayan ciddi delilleri de yoktur. Zira onlar cansız maddeden hayatın çıkmasına, insanlarda var olan düşünme, bilgi üretme, sevme, öfkelenme gibi gayri maddî özelliklerin kaynağını ve evrende hâkim olan kanunların koyucusunu maddeye dayandırmalarına mâkul bir açıklama getirememişlerdir. Varlığın kaynağını maddeye dayandırma fikri yeni gelişmeler karşısında da hiçbir değer taşımamaktadır. Zira Avrupa'da yapılan psikolojiye dair araştırmalar ve herkesin gözü önünde gerçekleştirilen ruh çağırma celseleri bütün varlığın maddeye indirgenemeyeceğini, madde ötesi âlemlerin de mevcut olduğunu kesinlikle kanıtlamıştır (DM, I, 507-517; el-İslâm, I, 364-378, 425-435). Ferîd Vecdî, materyalizmi eleştirmesine karşılık evrim teorisinin esasını teşkil eden "tabii ayıklama" fikrini Kur'an'a uygun bulmuş ve bazı âyetleri bu görüşü teyit eden deliller arasında zikretmiştir (Mustafa Sabri Efendi, II, 280).

2. Kulların Fiilleri ve Kader. Ferîd Vecdî âyetlere dayanarak ilâhî iradenin, dolayısıyla kaderin mutlak geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte kaderle insanın sorumluluğunu bağdaştırmanın güçlüğünü de görmektedir. Ona göre bu güçlük ilâhî irade ve takdirle insanların fiilleri arasındaki ilişkinin mahiyetini, âhiret hayatı ile insanın bu dünyadaki fiilleri arasındaki münasebetin esasını, ayrıca varlık ve olayların teşekkülüne dair nizamın hakikatini bilmenin imkânsızlığından kaynaklanmaktadır (Muḳaddimetü'-Muṣḥafi'l-müfesser, s. 138; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, I, 536-539).

3. Nübüvvet. Peygamberliğin gerçekliği ve vahyin imkânına dair aklî delillerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte Ferîd Vecdî, çağımız insanının deneysel kanıtlara önem verdiğini dikkate alarak peygamberlik ve vahyin bu yoldan da kanıtlanması gerektiğini düşünür. Nitekim hayvanların döllenme, üreme, beslenme gibi işlevleriyle ilgili olarak yeterli ölçüde bilgilerle donatılmış oldukları müşahede edilmektedir. Bu bilgilerin onlara akıl ve duyular dışında bir yolla geldiğinde şüphe yoktur ve bu yol da ilhamdır. Materyalistlerin bu tür bilgileri içgüdüye dayandırmaları sonucu değiştirmez. İnsanlar içinde yüksek bir ruhî melekeye sahip olanlara da ilham yoluyla bilgiler gelmesi mümkün ve vâkidir. Nitekim Eflâtun, Voltaire, Victor Hugo gibi eski ve yeni bazı düşünürler, dâhilerin sıradan insanlardan farklı olarak akıl ve duyuların etkisi dışında âniden gerçekleşen bir sezgi veya ilhamla bazı bilgilere eriştiklerini kabul etmişlerdir. Ferîd

Vecdî'ye göre dâhilerdeki bu özel bilgilerin kaynağı da madde ötesi âlemdir. Böyle bir âlemin varlığı ruh çağırma celselerinde tecrübî olarak kanıtlanmıştır. Zira bu celselerde, adı ne olursa olsun madde dışı bazı varlıklarla irtibat kurulduğu görülmektedir. Bütün bunlar, insanlar arasında Allah'tan vahiy almaya elverişli olan yüksek ruhî mertebeye sahip bir zümrenin bulunabileceğini ve bunların da nebî veya resul diye adlandırılan şahsiyetlerden oluştuğunu gösteren hissî delillerdir (es-Sîretü'l-Muḥammediyye, s. 45-67, 84).

Ferîd Vecdî, gençlik dönemlerinde modern ilmin verileriyle doğrulanamadıkları gerekçesiyle mucizelere dair nasları te'vil etmekle birlikte daha sonra kaleme aldığı bazı eserlerinde yüksek ruhî güce sahip bulunan peygamberlerin maddeye tesir edebileceklerini belirterek mucizeleri mümkün görmüş, hakkında kesin nas bulunmadığı için isrâ ve mi'racın bedenen değil ruhen vuku bulduğunu savunmuştur (el-İslâm, I, 376-382; Muḳaddimetü'l-Muṣḥafi'l-müfesser, s. 132). Ona göre Hz. Peygamber'in nübüvvetine ilişkin en büyük delil, önce Arap toplumunda, ardından da başka milletlerde kısa zamanda büyük bir siyasî ve içtimaî inkılâbın gerçekleşmesini sağlayan Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'an'ın i'câzını kanıtlayan en güçlü delil de bu inkılâbı gerçekleştiren zengin muhtevası ve evrensel tesiridir (el-İslâm, I, 339-340; II, 78-80). Hz. Peygamber'in bütün insanlara hakka ve doğruya uymayı, sabretmeyi, yeryüzünde bozgunculuk yapmaktan sakınmayı, sevgi ve yardımlaşma gibi üstün ahlâkî erdemlerle bezenmeyi, kötülüklerden arınmayı tavsiye etmesi ve bu öğretilere dayalı bir toplum düzeni kurması onun gerçek peygamber olduğunun diğer delilleridir (es-Sîretü'l-Muḥammediyye, s. 129-138, 322).

4. Âhiret. Bütün semavî dinler âhiret âleminin varlığında müttefik olup insanları bu âleme karşı hazırlıklı olmaya davet etmişlerdir. Eğer yapılan amellerin karşılıklarının verileceği bir âhiret âlemi olmasaydı bu davetlerin bir anlamı kalmazdı. Ferîd Vecdî, zarûriyyât-ı dîniyyeden olan âhiretin ispatı konusunda Arap müellifleri içinde en çok eser telif edenlerden biri olduğunu söylemesine rağmen Mustafa Sabri Efendi onun ölümden sonra dirilişi önce inkâr edip buna ilişkin nasları te'vile tâbi tuttuğunu, ancak daha sonra sanki sadece ruhanî dirilişe inanır göründüğünü iddia etmiştir (Mevḳıfu'l-ʿaHl ve'l-ʿâlem, I, 156; IV, 209, 453).

XX. yüzyılın ilk yarısında dine karşı yapılan tenkitleri, Batılı ilim adamları ile düşünürlerin görüşlerinden faydalanarak cevaplandırmaya çalışan Ferîd Vecdî dinî düşünceye dinamizm kazandıran bir şahsiyettir. Dinle ilmi ve aklı uzlaştırmaya çaba sarfetmesine rağmen itikadî problemlere rasyonel bir yaklaşımdan ziyade onları sensüalist bir anlayışla çözmeye gayret etmiş, yani dini gözlem ve deneyi esas alan metotlarla temellendirmek istemiştir. Ferîd Vecdî, Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh'un öncülüğünü yaptığı yenilikçi akımın içinde yer alarak özellikle materyalizme karşı mücadele vermiş, bu sebeple de ilim adına ileri sürülen teorilerin etkisinde kalmıştır. Evrim teorisinin Kur'an'la uyuştuğunu kanıtlamaya çalışması da bunu göstermektedir. Şarkiyatçılar tarafından İslâmiyet'e yöneltilen tenkitleri cevaplandırıp İslâm'ın yeniliklere açık bir din olduğunu savunmasıyla da dikkat çekmiştir. Ferîd Vecdî'nin görüşleri İslâm âleminde yankılar uyandırmış; Abbas Mahmûd el-Akkād, Muhammed Ahmed el-Gamrâvî, Muhibbüddin el-Hatîb, Muhammed Hüseyin Heykel ve Muhammed Tevfik Ahmed gibi çağdaş Mısırlı âlimler üzerinde etkili olmuştur.

Ferîd Vecdî, başta Mustafa Sabri Efendi olmak üzere çeşitli âlimlerce tenkit edilmiştir. Bu tenkitler daha çok, Türkiye'deki inkılâpları ve Batılılaşma hareketlerini kesin bilgi sahibi olmadan tasvip etmesi, Batı'da yürütülen ruh çağırma faaliyetlerine önem vermesi, dinî metinleri kanıtlanmamış ilmî teorilerin ışığında yorumlaması, pozitivist atmosferin etkisiyle hissi mucizeleri inkâr etmesi, materyalizmi reddederken pozitivist metottan hareket etmesi, aklen imkânsız görünen hususları mümkün hale getirebileceğine inanacak derecede bilime güvenmesine karşılık dinin haber verdiği bazı hususları imkânsız kabul etmesi ve ilmin sınırlarını neredeyse dini de içine alacak şekilde genişletmesi gibi noktalarda toplanmaktadır.

Eserleri. a) Tefsir. 1. el-Muṣḥafü'l-müfesser (Kahire 1377). Müfessirlerin icmâının bulunduğu görüşlere dayanılarak hazırlanmış, üslûbu sade, muhtasar bir tefsirdir. 2. Ṣafvetü'l-ʿirfân fî tefsîri'l-Ḳurʾân (Kahire 1903). Kur'an tarihi hakkında geniş bilgiler ihtiva eden eser Muḳaddimetü'l-Muṣḥafi'l-müfesser adıyla da bilinir. 3. el-Edilletü'l-ʿilmiyye ʿalâ cevâzi tercemeti'l-Kurʾân (Kahire 1936).

b) Kelâm. 1. el-Ḥadîḳatü'l-fikriyye fî is̱bâti vücûdi'llâh bi'l-berâhîni'ṭ-

ṭabiʿiyye (Kahire 1318/1901). Dâʾiretü'l-maʿârif'in "Allah" maddesi içine dercedilen eser. Mehmed Akif Ersoy tarafından Hadîka-i Fikriyye adıyla Türkçe'ye çevrilerek Sırât-ı Müstakîm'de yayımlanmıştır (II/27-48 [1324-1325]). 2. el-İslâm fî ʿaṣri'l- ʿilm (I-III, Kahire 1318/1901; I-II, Kahire 1350/1932). İnsanın mahiyeti, Hz. Peygamber'in şahsiyeti, Kur'ân-ı Kerîm'in iʾcâzı, İslâm'ın hakikati, keramet ve hârikulâde olaylar, İslâmiyet ve Batı medeniyeti gibi konuları ihtiva eder. 3. el-İslâm dînü'l-medeniyye (Kahire 1316/1899). el-Medeniyye ve'l-İslâm, Taṭbîḳu'd-diyâneti'l-İslâmiyye, el-İslâm dînü'l-ʿlîm ve'l-medeniyye adlarıyla da bilinen eser, Abdullah Bâbî tarafından Diyânet-i İslâmiyye'nin Kavâid-i Medeniyyeye Tatbiki veya Burhân-ı Sâtıʿ (Kazan 1904), Kadir Zâkirî tarafından da Medeniyyet ve İslâm (Kazan 1908) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş, ayrıca Urduca ve Farsça'ya da çevrilmiştir (Muhammed Tâhâ el-Hâcirî, Mecelletü'l-maʿhedi'l-buḥûs̱, s. 417). 4. el-İslâm dînü'l-hidâye ve'l-ıṣlâḥ (Kahire 1940). Din, vahiy, insanların dine olan ihtiyacı, İslâm şeriatı gibi konuları ihtiva etmekte olup el-İslâm dînün ḫâlid adıyla da bilinir. Eser Tâhir et-Tınâhî tarafından yeniden düzenlenerek neşredilmiştir (Kahire 1962). 5. el-Merʾetü'l-müslime (Kahire 1319/1902). İslâm'ın kadına bakışını tenkit etmek amacıyla Kāsım Emîn tarafından yazılan el-Merʾetü'l-cedîde adlı esere reddiyedir. Mehmed Âkif Ersoy eseri Müslüman Kadını adıyla Türkçe'ye çevirmiş (İstanbul 1325), bu tercüme ayrıca Sırât-ı Müstakîm'de de yayımlanmıştır (I/3-19 [1324]). 6. Nakdü Ḳitâb Fi'ş-Şiʿri'l-câhilî. Kur'an'daki kıssaların hayalî olduğunu, ayrıca Arap edebiyatına dair kaynaklarda Câhiliye devrine nisbet edilen şiirlerin bu döneme ait olmadığını iddia eden Tâhâ Hüseyin'in Fi'ş-Şiʿri'l-câhilî adlı eserine reddiyedir. Her iki eser bir arada yayımlanmıştır (Kahire 1926). 7. es-Sîretü'1-Muḥammediyye. Çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanan ve Muhammed Receb Beyyûmî tarafından bir araya getirilen makalelerinden oluşmuştur (Kahire 1993). 8. Lord Kromer ve'-İslâm (Kahire 1326/1908). İslâm'ın içtimaî ve siyasî bir nizam kurmaktan mahrum olduğunu iddia eden müsteşrik Lord Kromer'e reddiyedir. 9. Sefîrü'l- İslâm ilâ sâʿ iri'l-aḳvâm (Kahire 1907). Dünya çapında düzenlenen bir kongrede İslâmiyet'i tanıtmak amacıyla sunduğu tebliğdir. Bu tebliğ, Hüsnüzâde Ahmed Cemal tarafından Türkçe'ye çevrilerek Sırât-ı Müstakîm'de yayımlanmıştır (I/17-19, 22-24 [1324]).

c) Felsefe. 1. ʿAlâ Aṭlâhi'l-meẕhebi'l-maddî (Kahire 1921). Materyalizmin

tenkidine dairdir. 2. Mecmûʾatü'r-resâʾili'l-felsefiyye (Kahire 1916). Materyalizm ve spiritüalizm gibi felsefî akımların görüşleriyle ilgili olup eserde materyalizm eleştirilmiştir. 3. el-Felsefetü'l-ḥaḳḳa fî bedâʾiʿi'l-ekvân (Kahire 1313). İnsan fizyolojisinin ilginç yanları, hayvanlarla bitkiler âlemindeki şaşırtıcı tezahürler ve bunların Tanrı'nın varlığına delil oluşları gibi konuları ihtiva eden bu risâle Halil Nimetullah tarafından Felsefe-i Hakka adıyla Türkçe'ye çevrilerek Sırât-ı Müstakîm'de yayımlanmıştır (I/6-9 [1324]).

d) Ansiklopediler ve Edebî Eserler. 1. Kenzü'l-ʿulûm ve'l-luġa (Kahire 1905-1916). Mısır'da orta dereceli okullarda ders kitabı olarak okutulmuş ansiklopedik bir eserdir. 2. Dâʾiretü'l-maʾârifi'l-ḳarni'l-ʿişrîn. Müellifinin belirttiğine göre, Kenzü'l-ʿulûm ve'l-luġa'nın büyük ilgi görmesi üzerine bu alandaki boşluğu doldurmak amacıyla muhtevası daha geniş olan bu eseri tek başına telif etmiştir. Dinî, felsefî, coğrafî ve içtimaî ilimlerle dil konusuna ilişkin maddeler ansiklopedinin büyük çoğunluğunu teşkil eder. Eserdeki bazı maddeler oldukça uzun olup yeterince araştırılmadan ve bazan tek kaynağa dayanılarak yazılmıştır. On cilt olan ansiklopedi ilk defa 1910-1918 yıllarında Kahire'de yayımlanmış, daha sonra da iki baskısı yapılmıştır (Kahire 1923-1925; Beyrut 1971). Muhammed Hüseyin Heykel, çağdaş ansiklopedilerin birçok müellif tarafından hazırlandığını belirterek Dâʾiretü'l-maʿârif'i ilmî açıdan yetersiz bulmuştur (Abdülhalîm Üveys, s. 481-482). 3. el-Vecdiyyât Maḳāmâtü Muḥammed Ferîd Vecdî. Müellifin ahlâkî ve içtimaî konuları makāme* türünde anlattığı, el-Hayât dergisinde yayımlanan yazılarının bir kısmının Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî ve Abdülazîz Şeref tarafından kitap haline getirilmiş şekildir (Beyrut 1402/1982).

Muhammed Tâhir el-Hâcirî Muḥammed Ferîd Vecdî ve âs̱âruh (Kahire 1970), Enver el-Cündî de Muḥammed Ferîd Vecdî (Kahire 1974) adlarıyla birer monografi kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ferîd Vecdî, DM, I, 481-562; a.mlf., el-İslâm fî ͑asri'l- ͑ilm, Kahire 1350/1932, I, 4, 29-32, 253, 261, 286, 296, 339-340, 364-384, 424-435; II, 78-80, 226-227, 243, 247-253, 307, 320-346, 360; a.mlf., es-Sîretü'l-Muḥammediyye (nşr. Muhammed Receb el-Beyyûmî), Kahire 1413/1993, s. 45-67, 84, 96, 104-105, 129-138, 247, 322; a.mlf., Mukaddimeṭü'l-Muṣḥafi'l-müfesser, Kahire 1377, s. 6-7, 12, 43-44, 48, 91-94, 102-105, 132-138; a.mlf., el-Vecdiyyât (nşr. Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî-Abdülazîz Şeref), Beyrut 1402/1982, s. 31-44; Serkîs, Mu ͑cem, II, 1451-1452; Brockelmann, GAL Supp., III, 324-325; Muhammed Tâhâ el-Hâcirî, Muḥammed Ferîd Vecdî ve âs̱âruh, Kahire 1970; a.mlf., Mecelletü'l-ma ͑hedi'l-buḥûs̱ ve'd-dirâsâti'l- ͑Arabiyye, IV, Kahire 1973, s. 416-417; Enver el-Cündî, Terâcimü'l-a ͑lâmi'l-mu ͑âṣırîn, Kahire 1970, s. 353-361; a.mlf., Muḥammed Ferîd Vecdî, Kahire 1974; a.mlf., A ͑lâmü'l ḳarni'r-râbi ͑ ͗aşer, Kahire 1981, s. 230-235; Mustafa Sabri Efendi, Mevḳıfü'l- ͑aḳl ve'l- ͑âlem, Beyrut 1981, I, 25, 64, 106, 117, 156, 169-170, 173, 183, 186, 205, 208, 425-435; II, 74, 123, 280; IV, 5, 9, 10, 135, 209, 402, 405, 409, 410-414, 420, 425-426, 433-434, 440-445, 450-453; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, Menhecü'l-medreseti'l- ͑aḳliyye'l-ḥadîs̱e, Beyrut 1407, I, 194-205, 499, 536-539, 560-566, 604-605, 635-663; Abdulhalîm Üyevs, "Muḥammed Ferîd Vecdî", Edvâ ͗ü'ş-şerî ͑a, VIII, Riyad 1397, s. 451-487; SM, I/3-24 (1324); II/27-48 (1324-25).

Yusuf Şevki Yavuz

FERÎDUN

فريدون

İran millî destan kahramanı.

İran'ın destanî hükümdarlarından Cemşîd'in soyundan gelen Atbîn'in (Abtîn) oğludur. Efsaneye göre annesi Ferânek Ferîdun'u doğurduğu sırada permâye adlı inek de doğum yapar. Zulmü ile tanınan hükümdar Dahhâk saltanatı için tehlikeli gördüğü FerÎdun'u öldürmeye karar verir. Önce babası Atbîn'i öldürtür, beynini de omuzlarında yaşayan yılanlara yedirir. Durumu öğrenen Ferîdun'un annesi ineğin bakıcısına giderek Ferîdun'u ineğin sütüyle beslemesi için onun yanına bırakır. Üç yıl sonra Dahhâk bunu haber alınca da annesi çocuğunu geri alır ve Elburz dağına götürür, orada dindar bir kişiye teslim eder.

Ferîdun on altı yaşına girince annesinden Dahhâk'ın babasını öldürdüğünü öğrenir ve intikam için kendini hazırlamaya başlar. Bu sırada Kâve, Dahhâk'e karşı ayaklanır ve Ferîdun'un yanına gelip onu padişah olarak ilân eder. Kâve ile birlikte Dahhâk'in üzerine yürüyen Ferîdun askerini Dicle nehrinden gemilerle geçirmek ister, ancak kendisine gemi verilmez. O da atını suya sürer, askerler de kendisini takip eder. Sonunda Dahhâk'in yaşadığı Gengdej Buht Kalesi'ne gelen Ferîdun onun köşküne girer ve Cemşîd'in kız kardeşleri olan Şehnaz ve Ernevaz adlı hanımlarını kurtararak onlarla evlenir. Bu sırada Hindistan'da bulunan Dahhâk durumu öğrenince gelip gizlice kaledeki köşküne girer ve Ferîdun'u Şehnaz'la birlikte öldürmek ister. Ancak Ferîdun kafasına vurarak onu yere yıkar ve Demâvend dağında bir mağarada zincire vurur.

500 yıl yaşadığı rivayet edilen Ferîdun Selm, Tûr ve Îrec adlı üç oğlunu Yemen şahının kızları ile evlendirir ve ülkesini bu üç oğlu arasında bölüştürür. İran'ı Îrec'e, Turan'ı Tûr'a ve Rûm'u da Selm'e verir. Tûr ve Selm kıskançlıklarından Îrec'i öldürürler. Ferîdun Îrec'in intikamını almayı torunu Minûçihr'e bırakır. Minûçihr amcalarını öldürür ve İran padişahı olur.

Ferîdun efsanesine başta Firdevsî'nin Şâhnâme'si olmak üzere birçok eserde geniş yer verilmiştir. İran'da Ferîdun'un Dahhâk'i yendiği gün olarak kabul edilen Mihrigân (Arapça şekliyle Mihricân) bayramı Nevruz gibi kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 4, 9-10; Taberî, Târiḫ (Ebü'l-Fazl), I, 194, 234, 377-384; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), s. 224-225, 238; Bîrûnî, el-Âs̱âru'l-baḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1878, s. 102, 104, 223, 227; Muhammed Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Ḳāṭıʿ (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1330 hş./1951, III, 1482, not 7; Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ (nşr. Melikü'ş-şuarâ Bahâr), Tahran 1318 hş., bk. Fihrist; Zebîhullah Safa, Ḥamâseserâyî der Îrân, Tahran 1351 hş., s. 461-469; Browne, LHP, I, 115-116; A. Christensen, Etudes sur le zoroastrisme de la Perse antique, Kopenhag 1928, bk. İndeks; a.mlf., Les Types du premier homme et premier roi dans l'histoire légendaire des iraniens, Leiden 1934; Ferhengi Fârsî (alâm), II, 1360-1361; DMF, II, 1891-1892; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 236; H. Massé, "Farīdūn", El2 (İng.) II, 798.

Tahsin Yazıcı

FERİDUN AHMED BEY

(ö.991/1583)

Münşeâtü's-selâtîn adlı eseriyle tanınan Osmanlı devlet adamı.

Doğum yeri ve tarihi bilinmemektedir. Vakfiyesinde babasının adının Abdülkadir olarak geçmesine bakarak devşirme olduğu söylenebilir. Künyesini Ahmed eş-Şehîr bi-Ferîdun et-Tevkîi" şeklinde gösteren Feridun Bey, Defterdar Çivizâde Abdi Çelebi'nin evinde ve himayesinde yetişti. Onun aracılığıyla kâtip olarak Rumeli Beylerbeyi Sokullu Mehmed Paşa'nın hizmetine girdi (1553). 1554 yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın Nahçıvan seferine katıldı. Sokullu Mehmed Paşa'nın vezîriâzamlığı (1565) sırasında Dîvân-ı Hümâyun kâtipliğine getirildi, aynı zamanda onun sır kâtibi oldu. Böylece devlet işlerindeki nüfuzu daha da arttı. Sigetvar seferindeki hizmetlerinden dolayı Kanûnî tarafından dergâh-ı âlî müteferrikalığı ve zeamet tevcihiyle mükâfatlandırıldı (Selânikî, I, 30). Kanûnî'nin vefatı ve II. Selim'in tahta çıkışı sırasında asayişi temin edip olayları yatıştırmada Sokullu'ya büyük yardımda bulundu. 12 Haziran 1570'te reîsülküttâblığa, üç buçuk yıl sonra da nişancılığa getirildi (Münşeât, II, 572). III. Murad tahta geçmek için Manisa'dan İstanbul'a gelirken Feridun Ahmed Bey'in Mudanya İskelesi'nde hazır bulundurduğu zahire gemisine binmesi onun için büyük mazhariyet oldu. Fakat bu olay, hâmisi Sokullu Mehmed Paşa'nın nüfuzundan kurtulmak isteyen III. Murad üzerinde herhangi bir etki yapmadı (a.g.e., I, 17; Selânikî, I, 98-99). Nitekim III. Murad'ın cülûsuna "şemşîr-i İslâm" (982) terkibiyle tarih düşüren ve bir ay sonra da Münşeâtü's-selâtîn adlı büyük eserini tamamlayarak Sokullu Mehmed Paşa vasıtasıyla yeni padişaha takdim eden Feridun Bey beklediği iltifatı görmediği gibi bir süre sonra nişancılıktan da azledildi (10 Nisan 1576) ve Semendire sancak beyliğiyle İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Oradan Köstendil sancak beyliğine nakledildi. Sokullu'nun bir suikast sonucu ölümünden sonra İstanbul'a çağrılarak tekrar nişancılık makamına getirildi. 12 Rebîülevvel 990'da (6 Nisan 1582), Mihrimah Sultan ve Rüstem Paşa'nın muhtemelen Kara Ahmed Paşa'dan dul kalan kızları Ayşe Sultan'la evlendirildi (Selânikî, I, 130). Bir rivayete göre ise

Sokullu’dan dul kalan İsmihan Sultan’la nikâhlandı (Atâî, s. 336) Feridun Bey’in bu ikinci ikbal devri uzun sürmedi, 21 Safer 991 (16 Mart 1583) tarihinde öldü ve Eyüp’teki türbesine defnedildi (Evliya Çelebi, I, 405). Şair Emânî tarafından ölümüne, “Nişânın kaldı dünyâda Ferîdun”

mısraıyla tarih düşürülmüştür (Selânikî, I, 140). Feridun Ahmed Bey’in oğlu Halil Bey 1001 (1592-93) yılında Eskişehir beyi olmuş ve bir süre sonra ölmüştür.

Osmanlı nişancılarının en ünlülerinden olan Feridun Ahmed Bey toplam dört yıl dört ay bu makamda kalmıştır. Aynı zamanda münşî, şair ve hattattır. Evi âlim, edip ve şairlerle dolup taşardı. Şiirlerinin Bâkî tarafından beğenilmesi bu alandaki gücünün en büyük delili sayılır. Bâkî Feridun Bey için kaside ve gazeller bile yazmıştır (TSMK, Koğuşlar, nr. 1207). Sülüs ve nesihten başka divanî, rik’a ve siyâkat hatlarında da mahir olan Feridun Bey bu sonuncuları Koca Nişancı Celalzâde Mustafa Çelebi’den öğrenmiştir. 982 (1574) yılında celî-müsennâ hatla yazdığı kelime-i şehâdet Ayasofya Camii mihrabının iki yanına asılmıştı. Merasimlerde gösterişe çok önem veren Feridun Bey, nişancılığı zamanında törenle bir yere giderken önünde 150 tüfekli ve kadife elbiseli piyade ile 150 siperli süvari yürütürdü. Selânikî, bu elbise ve siperlerin her birinin 2400 akçe ile 2800 akçe arasında olduğunu yazmaktadır (Târih, I, 316). Ayrıca Feridun Bey’in Yenihisar semtindeki güzel bahçesinin daha sonra bazı şenliklere sahne olduğunu da belirtmektedir (a.g.e., I, 475).

Vakıfnâme’sine göre İstanbul’da Kazdağı civarında Kösederesi’nde (Ayvansarâyî, s. 25) bir mescidi, Koska’da sıbyan mektebi ve dârütta’limi, Dimetoka’da bir camii ve büyük bir hamamı ile İstinye’de tekkesi bulunan Feridun Bey bunlar için Karaköy’de kırk odalı bir han, bir kasap dükkânı; Niğbolu’da iki değirmen, bir çayır ve bir koru; Edirne’de bir değirmen, yirmi ev ve bir bostan; Gelibolu’da tersanede on yedi dükkân; Lapseki’de iki bağ, üç tarla, bir fırın; Yalova’da Kocadere köyünde bir su bıçkısı ile 12.000 altın vakfetmiştir (Millet Ktp., Ali Emîrî, Târih, nr. 933/2, vr. 5b vd.).

Eserleri. 1. Münşeâtü’s-selâtîn*. Feridun Ahmed Bey’in şöhretini sağlayan bu eser, ilk Osmanlı padişahından III. Murad’a kadar gelen hükümdar

mektuplarının suretlerini ihtiva etmekte olup bu sahada yazılmış eserlerin en büyüğü ve en mükemmelidir. Eser iki cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1264-1265, 1274-1275). 2. Nüzhetü'l-esrâri'l-ahbâr der Sefer-i Sigetvar. Kanûnî Sultan Süleyman'ın son seferinin ayrıntılı bir tarihçesi olup kısaca Nüzhetü'l-ahbâr adıyla bilinir. Bizzat olayların içinde bulunan müellifin gözlemlerini yansıtan eser Kanûnî'nin Sigetvar seferine hareketiyle başlar, II. Selim'in tahta çıkışı ve saltanatının ilk yılı olaylarını ihtiva eder. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Hazine, nr. 1339) Süleymannâme adıyla kayıtlı, 13 Receb 976 (1 Ocak 1569) istinsah tarihli minyatürlü yazma muhtemelen müellif nüshasıdır. Eserin bilinen öteki nüshaları Türk Tarih Kurumu ile (nr. 36, Şehnâme-i Sultân Süleyman ve Feth-i Kal'a-i Sigetvar ve Gayri Vak'alar) Millet (Ali Emîrî, nr. 330, Nüzhetü'l-esrar fî fethi kal'ati Sigetvar) kütüphanelerindedir. Son nüsha 1916 yılında istinsah edilmiştir. Eserin bir başka nüshası da Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (bk. Babinger, s. 120). 3. Miftâhu'l-cenne. Ahlâkî bir risâledir. Bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Revan Köşkü, nr. 1998) eser Münşeâtü's-selâtîn'in başında yayımlanmıştır. Kitabın adı ebced hesabıyla telif tarihi olan 982 (1574) yılını göstermektedir. Feridun Ahmed Bey'in şiirlerinin toplandığı bir divanından da söz edilmektedir (Atâî, s. 337).

BİBLİYOGRAFYA

BA. MD, nr. 16, s. 147, 200; Feridun Bey, Münşeat, I, 14-23; II, 572; Feridun Bey Vakıfnamesi, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 933/2, vr. 5b-18a; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 30, 32, 36-37, 49, 98-100, 107, 110, 130, 139-140, 316, 475; Atâî, Zeyli Şekāik, s. 336-337, 387; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 26-27, 421; II, 7; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 405; Sefînetü'r-rüesâ, İstanbul 1269, s. 12 vd.; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 25; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 96-97; Kāmûsü'l-âlâm, V, 3406; Sicilli Osmânî, IV, 20; Osmanlı Müellifleri, II, 363-364; TCYK, s. 115-116, 846-847; Danişmend, Kronoloji, III, 5-6, 63, 598-599, 600; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 227-228; II, 342, 354; Babinger (Üçok), s. 118-120; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 194, 196; Abdülkadir Özcan,

"Historiography in the reign of Süleyman the Magnificent", The Ottoman Empire in the Reign of Süleyman the Magnificent, İstanbul 1988, s. 203-204; Hüseyin G. Yurdaydın, "Sigetvarnâmeler", AÜİFD, sy. 2-3 (1952), s. 124-130; J. H. Mordtmann, "Ferîdun Bey", İA, IV, 569-570; a.mlf. [V. L. Ménage], "Ferīdūn Beg", El2 (Fr.), II, 901-902.

Abdülkadir Özcan

FERİDÛN-i SİPEHSÂLÂR

(bk. SİPEHSÂLÂR, Ferîdun).

FERÎDÜDDİN ATTÂR

(bk. ATTÂR, Feridüddin).

FERÎDÜDDİN MES’ÛD

فريد الدين مسعود

Ferîdüddîn Mes’ûd b. Süleymân b. Şuayb el-Çiştî el-Ecûdehenî (ö.664/1265)

Hindistanlı Çiştî şeyhi.

571’de (1175) Mültan yakınındaki Kehtvâl’de doğdu. Hz. Ömer soyundan geldiğini ileri süren bir ailenin çocuğudur. Kâbil’in yönetici ailelerinden birine mensup olan büyük babası Oğuz istilâsı üzerine Hindistan’a göç etmişti. Daha çocukluğunda annesinin etkisiyle tasavvufî hayata yönelen Ferîdüddin Mes’ûd, öğrenimini Mültan’da Mevlânâ Minhâcüddîn-i Tirmizî Medresesi’nde tamamladı. Burada Çiştiyye tarikatının kurucusu Muînüddin Hasan el-Çiştî’nin halifesi Kutbüddin Bahtiyâr ile tanıştı ve onun vasıtasıyla Çiştiyye tarikatına girdi. Riyâzet ve ibadette dönemindeki bütün sûfîleri geçti. Uchch’ta başını bir kuyunun içine sarkıtarak baş aşağı namaz kılan (salât-ı makûs) Ferîdüddin, Şeyh Çiştî’den de mânen istifade etti. Yirmi yıla yakın Hisâr idarî bölgesindeki Hânsî’de yaşadı. Daha sonra gittiği Ecûdehen’de (Adjodhan; bugün Pâk Pattan) ünü etrafa yayıldı. 5 Muharrem 664’te (17 Ekim 1265) burada vefat etti. Türbesi 700 yıldan bu yana Hindistan halkının en kutsal yerlerinden biri sayılmış, Hindûlar, müslümanlar ve Sihler kendisine aynı derecede saygı göstermişlerdir. Timur ve Ekber Şah gibi birçok hükümdar Ferîdüddin Mes’ûd’un mezarını ziyaret etmiştir.

Genc-i Şeker lakabıyla anılan Ferîdüddin Mes’ûd’un soyundan gelen birçok sûfî Hindistan’da önemli tasavvuf merkezleri kurmuştur. Çiştiyye silsilesine Hintli bir çehre kazandıran Cemâleddîn-i Hânsî, Nizâmeddîn-i Dihlevî ve Alâeddîn-i Sâbir gibi yüksek seviyede müridler yetiştiren Ferîdüddin Mes’ûd, halk ile yakın ilişkiler kurmak suretiyle o döneme kadar dar bir çevresi olan Çiştiyye tarikatını yaygın ve güçlü hale getirmiş, Pencap’taki birçok Hindû kabilenin müslüman olmasına vesile olmuştur. Onun görüşlerinin etkisi, Sihler’in kutsal kitabı Guru Granth’ta göze çarpacak bir

şekilde görülebilir ve sözleri saygı ile anılır.

Tefsir, kıraat ve fıkıh bilgisi yanında Arapça'nın grameri konusunda da âlim bir kişi olan Ferîdüddin, tasavvuf klasiklerinden ʿAvârifü'l-maʿârif'i döneminin ders programı içine almış, öğrencilerine okutmuş ve bir özetini hazırlamıştır. Hindû, müslüman, köylü ve şehirlilerden oluşan her sınıftan insan onu görmeye geldiği için dergâhı bütün sosyal tabakaların gerçek bir fikir alışveriş merkezi haline gelmiştir. Ferîdüddin, dinî terimlerin Pencâbî dilinde yapılmasını tavsiye etmek suretiyle Pencap'taki mahallî lehçelerin gelişmesine de yardım etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Emîr Hasan Siczî, Fevâʾidü'l-fuʾâd, Leknev 1302; Hamîd Kalender, Ḫayrü'l-mecâlis (nşr. K. A. Nizami), Aligarh 1959; Siyerü'l-evliyâʾ, Delhi 1302; İbn Battûta, Seyahatnâme, II, 21; M. Bihâmed Hânî, Târîḫ-i Muḥammedî, British Museum Library, Or., nr. 137, vr. 144a-146a; Seyyid M. Hüseynî, Cevâmiʿu'l-kelim, Kanpûr 1336, s. 151 vd., 230-231; Hâmid b. Fazlullah Dervîş Cemâlî, Siyerü'l-ʿârifîn, Delhi 1311, s. 31-59; Abdülhak Dihlevî, Aḫbârü'l-aḫyâr, Delhi 1309, s. 51-59; Muhammed Gavsî Şettârî, Gülzâr-i Ebrâr, Asiatic Society of Bengal Museum, nr. 259, I, vr. 13a-b; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Âʾîn-i Ekberî (nşr. Sir Seyyid), Delhi 1855, II, 208; Firişte, Târîḫ, Nawal Kishore 1865, II, 383-391; Ali Asgar Çiştî, Cevâhir-i Ferîdî, Lahor 1301; Allahdiyâ Çiştî, Siyerü'l-aḳṭâb, Nawal Kishore 1881, s. 161-177; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâʾ, Nawal Kishore 1900, s. 96-97; Sücân Rey Bendârî, Ḫulâṣatü't-tevârîḫ, Delhi 1918, s. 33, 35, 61-63; M. Bulak Çiştî, Ravża-i Aḳṭâb, Delhi, ts. (Muhibb-i Hind Press), s. 58-61; M. Ekrem Beresvî, İktibâsü'l-envâr, Lahor 1895, s. 160-175; Kādî Şîr Muhammed, Risâle-i Ferîdiyye-i Bihiştiyye, Lahor 1300; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾ, Leknev 1872, I, 287-305; Pîr M. Hüseyin, Veḳâyiʿ-i Ḥażret-i Bâbâ Ferîd Genc-i Şeker, Lahor 1312; Abdülhak, The Sufis Work in the Early Development of the Urdu Language, Delhi 1939, s. 5-7; K. A. Nizami, The Life and Times of Shaikh Faridu'd-Din Ganj-i Shakar, Aligarh 1955, s. 118-120; a.mlf., "Farîd al-Dîn Masʿūd Gandj-i

Shakar", El2 (İng.), II, 796-797; M. A. Chaugh Hatai, Pakpattan and Baba Farid Ganj-i Shakar, Lahore 1968; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 346-348; Zuhûr el-Hasan Şârib, Ḥumḥâne-i Taṣavvuf, Lahor 1988, s. 69-89; Munshi Mahan Lal, "A Brief Account of Masud, Known by the Name of Farid Shakarganc or Shakarbar", JASB, V (1836), s. 635-638.

K. A. Nizami

FERÎGŪNÎLER

آل فريغون

Bugünkü Afganistan'ın kuzeyinde yer alan Cûzcân'da 892-1010 yılları arasında hüküm süren İran asıllı bir hânedan.

Hânedanın adını efsanevî İran hükümdarı Ferîdun'dan (Efrîdun) aldığını söyleyenler bulunduğu gibi Hârizm'de hüküm süren Ferîğ (Efrig) adlı bir hükümdarın ismiyle ilgili olduğunu ileri sürenler de vardır. Coğrafyacı Makdisî, Kuzey Cûzcân'da Ribât-ı Efrîğ adlı bir yerden bahseder ki burası muhtemelen Ferîgūn tarafından kurulmuştur. İbn Hurdâzbih Cûzcân hâkiminden Gûzgânhudât, Taberî ise Cüzcân b. Cûzcân veya el-Cûzcânî diye bahseder. HḤudûdü'l-ʿâlem'de X. yüzyılda Cûzcân'da Efrîdun'un torunlarından birinin hüküm sürdüğü kaydedilir.

Nerşahî'nin ifadesinden, hânedanın ilk hükümdarı Ahmed b. Ferîgūn'un Sâmânî emîri İsmâil b. Ahmed ile aynı seviyede bir hükümdar olduğu anlaşılmaktadır. Saffârîler'den Amr b. Leys'e (879-902) tâbi olan Ahmed b. Ferîgūn'dan sonra yerine oğlu Ebü'l-Hâris Muhammed geçti. Ebü'l-Hâris kızını Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr ile evlendirerek onunla akrabalık kurdu. Müellifi meçhul en eski Farsça genel coğrafya kitabı olan Ḥudûdü'l-ʿâlem de 372'de (982-83) Ebü'l-Hâris Muhammed'e ithaf edilmiştir. Ebü'l-Hâris'in oğlu ve halefi Ebü'l-Hâris Ahmed'in 380 (990) yılında Sâmânîler tarafından âsi kumandan Fâiku'l-Hassa üzerine gönderilmesinden onun bu sırada Sâmânîler'e tâbi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Fâiku'l-Hassa Ahmed'i Türk ve Araplar'dan oluşan 500 kişilik bir süvari birliğiyle bozguna uğrattı. Nûh b. Mansûr, Horasan'da kendisine karşı ayaklananları cezalandırmak üzere çıktığı seferde Cûzcân'a uğradı ve Ebü'l-Hâris'in Herat'ta kendilerine katılmasını emretti (383/993). Bir süre sonra Gazneli Mahmud Ebü'l-Hâris'in kızıyla, Ebü'l-Hâris'in oğlu Ebû Nasr Muhammed de Mahmud'un kız kardeşiyle evlendi. Böylece Gazneliler'le Ferîgūnîler arasındaki dostluk ve iş birliği daha da güçlendi. Ebü'l-Hâris Ahmed, Sebük Tegin'in ölümü üzerine (387/997) oğullarından İsmâil ve Mahmud arasındaki anlaşmazlıkların giderilmesinde aracılık etti. Mahmud İsmâil'i

yenip tahtı ele geçirdiği vakit (389/999) kardeşini Ebü'l-Hâris'in gözetiminde bıraktı. Ebü'l-Hâris vefat edince (390/1000) yerine oğlu Ebû Nasr Muhammed geçti. Bu tarihten itibaren Cûzcân, Garcistan, Çaāniyân ve Huttel Gazneliler'in hâkimiyetine girdi. Halbuki Garcistan ve Gur hâkimleriyle Cûzcân steplerindeki bedevî Araplar, Ebû Nasr'ın dedesi Ebü'l-Hâris Muhammed b. Ahmed'e yıllık muayyen bir haraç ödüyorlardı. Ebû Nasr Muhammed 401'de (1010) ölünceye kadar Gazneliler'e tâbi olarak hüküm sürdü. 398'de

(1008) Karahanlılar'a karşı Gazneli Mahmud'un yanında savaştı ve onun bazı Hint seferlerine katıldı. Ebû Nasr'dan sonra hânedanın başına geçen ve Ferîgūnîler'in son hükümdarı olarak zikredilen Hasan'ın (muhtemelen Ebû Nasr'ın oğlu) fazla hüküm süremedigi ve Gazneli Mahmud'un Ferîgūnîler'e son vererek bölgede hâkimiyet kurduğu anlaşılmaktadır. Ferîgūnîler'e ait topraklar, daha sonra Ebû Nasr'ın kızı ile evlenmiş olan Muhammed b. Mahmûd-ı Gaznevî'nin yönetimine bırakılmıştır.

Cûzcân'a tarihinin en parlak dönemini yaşatan Ferîgūnîler âlim, şair, edip ve sanatkârları himaye etmişlerdir. Makāmât sahibi Bedîüzzaman el-Hemedânî ile meşhur şair Ebü'l-Feth el-Büstî ve Mefâtîḥu'l-ʿulûm müellifi Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Ferîgūnîler'in himayesine mazhar olmuş âlim ve şairler arasında yer alır. Minorsky, Cevâmiʿu'l-ʿulûm sahibi İbn Ferîgūn'un bu hânedanla bir ilgisinin olabileceğini söyler (DİA, VII, 441).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih. el-Mesâlik ue'l-memâlik, s. 40; Taberî. Târih (Ebü'l-Fazl), VI, 446; VII, 96. 122-123, 176; İstahrî. Mesâtik (de Goe]e], s. 148; İbn Havkal. Sûretul-arz, s. 292; Hudü-dü'l-'âlem (Minorsky), s. 173. 178; a.e. (nşr. Barthotd), Leningrad 1930, naşirin önsözü, s. 4, 7; MakdÍsî, Ahsenü't-tekâsim, s. 347; Ner-şahî. Târih-i Buhârâ (nşr. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 85; Müneccimbaşı. Sahâifü'l-ahbâr, II, 270; Ahmed el-Menînî. el-Fethu't-Vehbî calâ târthi Ebî Naşnl-'Utbt, Kahire 1286, I, 166; Zambaur. Manuel, s. 205; Muhammed Nâzım. The Life and Times of Sultan Mahmud of

Ghazna, Cambrîdge 1931, s. 179-180; D. M. Dunlop. “The Gawâmi’:al-’ulûm of ibn Fari-ğûn”, Zeki Velidi Togan’a Armağan, İstanbul 1955, s. 348-353; a.mlf., “Fârlghünîds”, El2 (Fr), II, 817-819; V. Minorsky. ibn Farighün andtheHudüdal-’Âtam, London 1962, s. 189-196; C. E. Bosvvorth. The Ghaznauîds Their Empire in Afghanistân and Eastern Iran 994-1040, Edinburgh 1963, bk. İndeks; a.mlf., “Âl-e Farigûn”, Eh., I, 756-758; DMF, I, 211; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, “Âl-i Ferîgün”, DMBİ, II. 75-78; Cengiz Kallek. “Cevâmiu’l-ulûm”, DİA, VII, 441.

Tahsin Yazıcı

FERİK

Osmanlı Devleti'nde bir askerî rütbe.

1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin gelişmesiyle 1831'de miralaylıkla birlikte feriklik rütbesi de ihdas edilmiş ve ilk defa Firârî Ahmed Fevzi Paşa Hassa, Vâsıf Mehmed Paşa da Mansûre ferikliğine getirilmiştir. 1835 yılına kadar feriklerin teşrifattaki yeri hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte Vak'anüvis Ahmed Lutfî Efendi, 1836 başlarında bu rütbenin Anadolu kazaskerliği ve rütbe-i sâniyenin sınıf-ı evvel mütemâyiziyle aynı derecede olduğunu kaydeder (Târih, V, 26).

Teşrifat esaslarının yeniden düzenlenmesi sırasında feriklik Rumeli kazaskerliği ve ûlâ rütbesine eşit sayılmıştır. Böylece ferikliğin teşrifattaki yeri yükseltilmişse de 1839'da kazaskerlikle feriklik arasında ûlâ evvelliği rütbesinin teşkiliyle ferikler ûlâ evvellerinin altında kalmıştır. 1846'da bâlâ rütbesinin ihdasından sonra ise teşrifatta İstanbul pâyesi, ûlâ evvelliği ve Rumeli beylerbeyiliğiyle aynı seviyede bir rütbe haline gelmiştir (1847). Bununla beraber bu dört rütbe sahipleri zaman zaman birbirlerine karşı derece itibariyle üstün bir duruma geçmiştir. Daha sonra müşirlikle feriklik arasında ve sivil hayatta bâlâ rütbesine karşılık olmak üzere birinci feriklik rütbesi ihdas edilerek Zilhicce 1321'de (Mart 1904) ilk defa Tüfekçibaşı Tâhir Paşa ile fahrî yaverlerden Sâdeddin, Şâkir ve Nâsır paşalar bu makama getirilmiştir.

Ferikler paşa unvanını taşırlar, isimleri geçince kendilerinden "saadetlü paşa hazretleri" diye bahsedilir, yazıda da bunlara "saadetlü efendim hazretleri" şeklinde hitap edilirdi. Birinci feriklere "atûfetlü paşa hazretleri", yazıda ise "atûfetlü efendim hazretleri" denilirdi. Merasimlerde ferikler saçak öperken kendilerine alkış tutulmazdı.

Cumhuriyet devrinde bu lakaplar kullanılmadığı gibi paşa unvanı da 26 Kasım 1934 tarih ve 5290 sayılı kanunla kaldırılmıştır. Bugünkü askerî teşkilâtta feriklere kolordu komutanı mânasında korgeneral, birinci feriklere

de ordu komutanı anlamında orgeneral denilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tertîbât-ı Ümerâ-i Askerî, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 925; Lutfî, Târih, İstanbul 1302, V, 26; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1273, 1275); Mehmed Süreyyâ, Nuhbetü’l-vekāyi’, İstanbul 1922, I, 32, 56, 70, 309; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 215; Pakalın, I, 696 vd.; Orhan F. Köprülü, “Ferik”, İA, IV, 570-571.

Orhan F. Köprülü

FERÎSÎLİK

Milâttan önce II. yüzyılda ortaya çıkan bir yahudi mezhebi.

(bk. YAHUDİLİK).

FERİŞTEOĞLU

(bk. FİRİŞTEOĞLU).

FERİT KAM

(bk. KAM, Ömer Ferit).

FERKADÂN

فرقدان

Divan edebiyatında daha çok yüksek, parlak ve sabit oluşlarıyla anılan iki yıldız.

İslâm astronomi metinlerinde “ed-dübbü’l-asgar” adıyla da geçen “benâtü na’şi’s-suğrâ” (küçük ayı, ursa minör) takım yıldızı, büyük ayının tertibinde olduğu gibi “na’ş” adı verilen ve dört yıldızdan oluşan bir dörtgen ile “benât” denilen ve üç yıldızdan oluşan bir kuyruktan meydana gelir (bk. BENÂTÜ NA’Ş). Kuyruğun ucunda yer alan ve kıble yönünü gösteren parlak yıldıza Cüdey, dörtgendeki yıldızlardan ön planda görünen ve parlak

(neyyir) olan ikisine de ferkadân (tekili ferkad “buzağı”) denilmektedir; bunların kutup noktasına daha yakın duranı “en-necmü’l-kutbî” (kutup yıldızı) adıyla da bilinir. Ayrıca Cüdey’i dörtgenin köşesindeki ferkada bağlayan yayda yer alan yıldızlar benâtü na’şi’s-suğrâ ile birlikte düşünüldüğünde burada başı kutup noktasına yakın olan ferkaddan, kuyruğu ise Cüdey’den meydana gelen bir balık şekli tasavvur edilmiştir. Abdurrahman es-Sûfî’nin takım yıldızlar hakkında yazdığı Kitâbü Ṣuveri’l-kevâkibi’s̱-ṣâbite adlı resimli eserde, ferkadânın (ferâkıd da denir) belirtilen bu konumu küçük ayı takım yıldızının şekli üzerinde gösterilmektedir (bk. s. 34-37; İbnü’l-Ecdâbî, s. 65-67, Kazvînî, s. 33). Ferkadlar aynı yerden doğup battıkları, yani gökyüzünde sabit oldukları için eski Araplar’ın gece yol bulmada faydalandıkları yıldızlar (hüdât) arasında sayılmışlardır. Bu iki yıldıza Farsça’da “dü birâderân”, Türkçe’de ise “iki kardeş” denilir (Latince’de “gemini”, Arapça’da “cevzâ” adıyla bilinen ikizler burcu ile karıştırılmamalıdır); ancak bazı şiirlerde birbirlerine yakınlıklarından dolayı tekil olarak da anılmışlardır (Kāmûs Tercümesi, I, 1238-1239).

Ferkadân divan edebiyatında sıkça kullanılan bir mazmundur ve bu durum hiç şüphesiz bu iki yıldızın eski Araplar’dan beri kazandığı tanım ve anlamlar sebebiyledir. Arap hükümdarlarından Cezîme el-Ebraş’ın, ne zaman bir kadeh şarap içse iki kadeh de ferkadân için doldurup havaya

serptiği rivayet edilir (Tercüme-i Kitâb-ı İbn-i Zeydûn, s. 76). Aynı şekilde Moğollar'ın da güneşe, aya, yıldızlara, dağlara ve ırmaklara taptıklarından onların şerefine içtikleri zaman içkilerinin bir kısmını havaya, bir kısmını da yere saçtıkları bilinmektedir (Dulaurier, II [1928], s. 173). Necâtî'nin, "Sakf-ı feleğe germ olıcak cür'a saçarız/Kâşâne-i mihnette şu ayyaşlarız biz" beytiyle Sâmî'nin, "Sâgar be-kef-i meykede-i aşk-ı Hudâyız/Fark-ı feleğe cür'a-feşan turfa gedâyız" beyti bu davranışlara birer telmihtir. Ferkadlar kutba olan yakınlıklarından dolayı gökyüzünün en yüksek yıldızlarından sayılmıştır. Aşağıdaki beyitlerde de bu husus teşbih konusudur. "Tâk-ı mînâ-yı sarâyı tâk-ı gerdûn ile cüft/Küngür-i eyvânının farkına tev'em ferkadân" (Nev'î) beytinde övülen kişiye ait sarayın "küngür-i eyvân"ının yüksekliğine ferkadânın eş olduğu, Bâkî'nin "Gubâr-ı na'l-i esbi tâc-ı fark-ı ferkadân üzre/Dilerse akıtır âb-ı revânı hâk-i Tebrîz'e" beytinde yine övülen kişinin bindiği atın ayak tozunun ferkadânın yüksek tacından daha yukarı çıktığı ve, "Ol zıll-i Hudâ ki hâk-i pâyi/Pîrâye-i fark-ı ferkadân" (Nev'î) beytinde de övülen kişinin bastığı toprağın ferkadânın yüksekliği üzerine süs (daha yüksek) olduğu ifade edilmektedir. Sâdâbâd'da bulunan Nevpeydâ adlı köprünün üzerindeki iki köşke ferkadân adının verilmesi ise Nef'î'nin, "Olsun erkânı müretteb ol saâdethânenin/Kopmasın bir taşı ger kopsa yerinden ferkadân" beytinde de dile getirildiği gibi ferkadânın sabit yıldızlardan olmasına dayanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmûs Tercümesi, I, 1238-1239; Abdurrahman es-Sûfî, Kitâbü Ṣuveri'l-kevâkibi'ṡ-ṡâbite (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, s. 34-37; İbnü'l-Ecdâbî, el-Emkine ve'l-envâʿ (nşr. İzze Hasan), Dımaşk 1964, s. 65-67; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî. ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt, Beyrut, ts., s. 33; Tercüme-i Kitâb-ı İbn-i Zeydûn, İstanbul 1257, s. 76; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 169; Nejat Sefercioğlu, Nev'î Dîvânı'nın Tahlili, Ankara 1992, s. 317, 335; E. Dulaurier, "Ermeni Müverrihlerine Nazaran Moğollar" (trc. Mahmud Kemâl), TM, II (1928), s. 173; Cemal Kurnaz, "Benâtü Na'ş", DİA, V, 430-431.

H. İbrahim Şener

FERMAN

فرمان

Tuğralı padişah emri.

Dîvân-ı Hümâyun veya Paşakapısı'ndaki divanlarda alınan kararlara uygun olarak yazılan ve üzerinde tuğra bulunan padişah emirlerinin (buyruk) genel adıdır. Bu kelime, padişaha ait olduğunu ifade eden "âlî-şân, hümâyun, pâdişâhî, şerif" veya itibarının yüksek olduğunu gösteren "celîlü'l-kadr"; mutluluk ve müjde belirten "saadet-unvân, beşâret-unvân"; şeref verdiğini ifade eden "şeref-iktirân", mutlaka uyulması gerektiğini gösteren "vâcibü'l-iz'ân, vâcibü'l-imtisâl"; dünyanın itaat ettiği bir buyruk olduğunu bildiren "cihân-muta'"; güçlü bir itibarı bulunduğunu ifade eden "kadr-tüvân"; tatbikine karşı çıkılamayacağını gösteren "kazâ-cereyân" gibi sıfatlarla birlikte kullanılırdı. Fermanla eş anlamlı olan emir ve hüküm kelimelerinin "emr-i âlî, emr-i şerîf, emr-i pâdişâhî, emr-i münîf-i vâcibü'l-ittibâ'; hükm-i şerîf ve hükm-i cihân-mutâ'" şeklinde terkipler halinde kullanıldığı da görülmektedir.

Yazılış Sebepleri. Sefer açılması, asker sevki, vergi vb. devlet işlerine dair olan fermanlar doğrudan doğruya Dîvân-ı Hümâyun'un kararı ve padişahın emriyle hazırlanıp ilgili şahıslara gönderilirdi. Fermanların büyük bir kısmı ise beylerbeyi, sancak beyi, kadı gibi görevlilerin mektup veya arzı yahut halktan birinin arzuhali üzerine konunun divanda görüşülüp bir karara bağlanması sonunda hazırlanırdı. Bazan doğrudan doğruya padişahın emriyle, sancaktaki bir şehzadenin isteği ve gönderdiği müsvedde üzerine (BA, MD, nr. 3, s. 21) veya devlet kademelerindeki bir görevlinin verdiği örnek esas alınarak da ferman yazılabilirdi (BA, A. DVN, dosya nr. 5/39).

Hazırlanış Safhaları. Divana gelen meselelerden lüzum görülenler yazılı veya sözlü olarak padişaha arzedilir ve ferman da padişahın telhisin üzerine kendi hattı ile (hatt-ı hümâyun) yazdığı emir doğrultusunda kaleme alınırdı. Meselenin divanda görüşülmesi halinde, karara bağlandıktan sonra fermanın müsveddesinin hazırlanması için arzın üzerine ya sadece

“buyruldu” kelimesiyle veya fermanın ne gibi bir şartla verildiğini belirten kısa bir notla işaret edilir, bazan da fermana esas olacak buyruldu beyaz üzerine yazılırdı. Ferman

müsveddesi buyruldudaki tâlimata göre hazırlanırdı.

Müsveddenin kimin tarafından hazırlanacağı meselenin önem derecesiyle olduğu kadar konunun hangi görevlinin sahasına girdiğiyle de ilgiliydi. Meselâ arazi meseleleriyle ilgili fermanların müsveddeleri daima nişancı tarafından hazırlanırdı. Divandan verilen bir ferman özel itinayı gerektiriyorsa müsveddeyi reîsülküttâb bizzat hazırlar, diğerleri ise kâtiplerden biri tarafından yazılırdı. Müsveddesi bir kâtip tarafından yapılanlar da çok defa reîsülküttâb, bazan da nişancının kontrolünden geçerdi. Fermanın tuğrası genellikle temizinin yazılmasından sonra çekilirse de önceden hazırlanmış tuğralı kâğıtlara yazıldığı da olurdu. Tuğralar daha çok nişancı tarafından çekilmekle beraber ihtiyaç duyulduğunda vezirler de yardım ederdi. Sadrazamın serdâr-ı ekrem olarak sefere çıktığı zamanlarda “beyaz tuğralı ahkâm kâğıtları” hazırlanıp verilir ve sefer sırasında yazılan fermanlarda bunlar kullanılırdı. Padişahın İstanbul’dan ayrılması halinde bırakılan muhafıza da yine tuğra çekilmiş kâğıtlar verilir veya isteği üzerine gönderilirdi (BA, MD, nr. 5, s. 612/1698). Serdar tayin edilenlere daha önce gönderilen tuğralı kâğıtların yetmemesi halinde yeniden bir miktar kâğıt yollanırdı (BA, MD, nr. 7, s. 285/807). Bunlara “beyaz tuğra, beyaz tuğralı hükm-i şerîf, tuğralı beyaz ahkâm kâğıdı” (Selânikî, I, 66, 150) yahut “nişanlı kâğıt” (BA, MD, nr. 7, s. 289/819) gibi isimler verilirdi.

Ferman gönderilen vazifelinin emredilen hususu süratle yerine getirmesi gerekmekle beraber ihmal vb. sebepler dolayısıyla fermanların tekidine ihtiyaç duyulduğunda ikinci fermanda mutlaka bir de tehdit rüknü bulunurdu (TSMA, nr. E 664/66). Emrin süratlendirilmesini temin maksadıyla gönderilen isti’cal emirleri de bu gruba girmektedir. Fermanın bir müracaat üzerine tekidi halinde arada, verilen emrin aksine bir ferman çıkıp çıkmadığı ilgili kalemlerin kayıtlarından kontrol edilerek “derkenar” olunur, yeni fermanda bu hususa işaret edilip fermanın derkenar mûcibince çıktığı belirtilerek eski ferman ve kayıtlara atıfta bulunulurdu (TSMA, nr. E 5226/33).

Tahtta değişiklik meydana geldiğinde eski fermanların yürürlükte olduğunu göstermek üzere yeni padişahın tuğrasını taşıyanlar gönderilerek fermanlar yenilenirdi.

Menşelerine Göre Fermanlar. Fâtih Kanunnâmesi'nde "tuğrâ-yı şerîf ile ahkâm buyurulma"nın mülkî işler için sadrazam, malî işler için defterdar, şer'-i şerîf üzere görülen davalarda ise kazasker buyruldusu ile yazılacağına işaret edilmiştir (Kanunnâme-i Âl-i Osman, s. 36). Sadrazam ve kazasker buyruldularıyla yazılan fermanlar Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinde hazırlanırdı. Ancak divandan verilen fermanlar da mahiyetlerine göre bazı değişiklikler gösterir. Fermanların bir kısmında sadece "ferman" ve "emir", bir kısmında ise bunlara ilâveten "hüküm" tabiri görülür. Vezirlik, beylerbeyilik gibi memuriyet tevcihi fermanlarında ferman ve emir kelimelerine hiç rastlanmaz, fakat mutlaka tevcihin yıl, ay ve gün sırasıyla hangi tarihte yapıldığına işaret edilirdi (TSMA, nr. E 770/67, 235, 329). Yeni tevcihlerde nasıl hareket edilmesi gerektiği bildirilenlerle vergi toplanması, Matbah-ı Âmire için istekte bulunulması, mal müsâderesi için gönderilen fermanlarda ise ferman ve emir kelimeleri kullanılmıştır (meselâ bk. BA, A.DVN, dosya nr. 7/71; 37/86; 2130/63, 76; TSMA. nr. E 5207/64; 664/65, 66). Divandan, herhangi bir şahsın müracaatı yahut şikâyet üzerine gönderilenlerle maliyeden verilen fermanlarda emir ve ferman kelimeleriyle birlikte hüküm kelimesinin de kullanıldığı görülmektedir. Gerçekten "hükm-i şerîf" tabirinin geçtiği fermanlarda nakil rüknünün başında "arz olunmak bâbında hükm-i hümâyunun ricasına arz etmeğin, kondurduğun bildirmeğin, emr-i şerifim talep etmeğin" vb. ifadeler bulunmakta, "buyurdum ki"den sonra ise "hükm-i şerîfim" ifadesi yer almaktadır (TSMA, nr. E 4502; 5814/2; 9291/3; BA, A.DVN, dosya nr. 21/2, 3, 4, 35, 37, 38, 59; 37/11, 79, 94; 2130/22).

Fermanın Rükünleri. a) Ferman kelimesinin kullanılması, b) gönderilenin isminin kendine lâyık dua ve senâ ile birlikte yazılması, c) fermanın gönderilmesine sebep olan olayın belirtilmesi, d) gönderenin muradının emredilmesi, e) muradın açıklanması, f) gerekenin tamamlanmasına dua ile nihayet verilmesi. Şartları. a) Tuğra, b) padişaha yakışan ifade, c) gönderilenin rütbesine riayet, d) gönderilenin isminin yazılmasından önce "düstûr-ı mükerrem, mefharü'l-kudât, kıdvetü'l-akrân" gibi senâda;

isminden sonra ise “edâmellāhu teâlâ iclâlehû, zîde ilmühû, zîde kadruhû” gibi mevkiine uygun bir duada bulunulması, e) fermanın yazılış sebebinin belirtilmesi (Münşeât Mecmuası, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 760, vr. 24a).

Osmanlı diplomatik dilinde “tahmîd” ve “temcîd” adı verilen, bugün “davet” denilen ilk rükün yalnız fermanın değil diğer bütün belgelerin de başında yer alır. Ancak bu rükün fermanda son derece basit olup sadece “hüve” veya “hû” zamiriyle Allah’ın adının zikredilmesi şeklindedir. Davetten hemen sonra ve ferman metnine geçilmeden önce fermanın padişah emri olduğunu tasdik makamında tuğra yer alır. Ferman metni, “mürselünileyh” denilen fermanın muhatabı şahsın elkāb*ı ile başlar. Osmanlı diplomatiğinde, Osmanlı devlet erkânına olsun yabancı hükümdar veya devlet adamlarına olsun, yazılacak yazılarda kullanılacak elkāb ayrı ayrı tesbit edilmiştir. Herkes için işgal ettiği mevkiye göre elkāb kullanılmıştır. Fermanlar çok defa birden fazla mevki sahibine hitaben yazılırdı. Birkaç kadıya, bir beylerbeyi veya bir sancak beyi ile bir kadı ve voyvodaya, yahut bunlarla birlikte yeniçeri serdarları ve iş erlerine bir arada hitap eden fermanlar hayli çoktur. Bazı fermanların hem idarî hem kazâî otoriteyi muhatap almasının sebebi, meselenin sadece dava konusu olmakla kalmayıp mülkî âmiri de ilgilendirmesiydi. Böyle birden fazla şahsı muhatap alan fermanlarda her birine ait elkāb vazifelilerin mertebe sırasına göre (beylerbeyi-sancak beyi-kadı-defterdar-vakıf mütevellisi gibi) ayrı ayrı yazılırdı. Çok defa elkābdan sonra isim konmazdı. XVIII. yüzyılda ise isim bulunması lâzım gelen yerler boş bırakılmıştır. Fekete bunu, fermanların yazılışı sırasında fermanın muhatabı olan makamı işgal eden şahsın isminin kâtiplerce bilinmemesine bağlamakta; Nedkov ise Osmanlı kalemlerinde mükemmel bir teşkilât olduğunu, bütün vergi mükellefleriyle ilgili kayıtların kolaylıkla bulunabildiğini belirterek isim yerlerinin boş bırakılması keyfiyetinin o isimlerin bilinmemesi veya ihmalkârlık sonucu araştırılmamasından değil yazılmasına gerek duyulmamasından kaynaklandığı üzerinde durmaktadır. Ona göre fermanlar hukukî birer belgedir ve bunun için de belirli şahısların adıyla bağlanamazlar; şahısların değişmesi bunların ihtiva ettiği emirlerin yerine getirilmesini engellemez. Zira kanun ve nizamlar o mevkii işgal eden kim olursa olsun uygulanacaktır (Nedkov, s. 136-137).

Elkābdan sonra mutlaka dua rüknü yer alır, bu da elkābda olduğu gibi fermanın yazıldığı şahsın mevkiine göre olurdu. Her vazifeli için kullanılacak dua da tesbit edilmişti.

Duadan sonraki rükün fermanın yazılma sebebinin izahıdır ki buna "nakil/ İblâğ" (narratio/expositio) denir. Ancak nakilden önce, dua ile nakil kısmını bağlayıcı mahiyette olan "tevkī-i refî'-i hümâyun vâsıl olıcak ma'lûm ola ki" ibaresi yer alır. İlk devirlere ait fermanlarda bu formül biraz farklıdır. Meselâ Fâtih Sultan Mehmed devri fermanlarında "tevkî'-i refî'-i cihân-mutâım vâsıl olıcak bilesiz ki/ma'lûm ola ki" şekilleri görülür (İnalcık, TTK Belleten, XI/44 [1947], s. 697-703). Bundan sonra konuya geçilir. Nakil kısmı konunun önemine yahut

nakledilen olayın mahiyetine göre kısa veya uzun olur. Bazan bir cümle ile özetlenebildiği halde bazan fermanın büyük kısmı nakil rüknüne ayrılır. Eğer ferman devlet işleriyle ilgili olup divandan re'sen verilmişse hemen gönderilme sebebine geçilip izah edilir. Meselâ bir memuriyet tevcihi söz konusu ise, "Sen müstahikk-ı inâyet ve müstevcih-i âtıfet olduğun ecilden hâliyâ hakkında mezîd inâyet-i aliyye-i şâhânem vücûda getirip işbu sene semâne ve hamsın ve elf zilka'desinin yirminci gününde Diyarbekir eyâleti hatt-ı hümâyûn-ı saâdet-makrûnumla sana tevcih ve inâyet edip..." (Diyarbekir eyaletinin kapıcıbaşı Ahmed'e tevcihine dair evâhir-i Zilkade 1058 (5-14 Ocak 1649) tarihli ferman: TSMA, nr. E 664/62; aynı meâlde Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Rumeli eyaletine tayinine dair evâil-i Şevvâl 1177 [3-12 Nisan 1764] tarihli ferman: TSMA, nr. E 770/329) şeklinde önce fermanın yazıldığı şahsın liyakatinden ve devlete bağlılığından bahsedilip sonra tevcih edilen şey tevcih tarihiyle birlikte bildirilir.

Eğer ferman devlet kademelerinden birinde vazifeli bir şahsın müracaatı veya bir şikâyet üzerine verilmişse bu şahıstan bahsetmek icap edeceğinden isminden önce mevkiine uygun bulunan elkāba yer verilir. Fakat buradaki elkāb fermanın muhatabı olan şahsın elkābı gibi uzun tutulmaz. Eğer iki şahıstan bahsedilecekse ikisinin elkābı da kendi isimlerinin önünde ayrı ayrı zikredilir. İsimden sonra ise yine mevkilerine uygun dua konulduktan sonra konuya girilip istenilen şey özetlenir. Bazan isimden önce fermanı getiren kastedilerek "dârende-i ferman" denilip söze başlanır. Fermanın yazılmasına sebep olan arz veya arzuhali gönderen şahsın o anda işgal

etmekte olduğu mevkii belirtmek için “bi’l-fiil” yahut “sâbık” kelimelerinin kullanıldığı da olur. Bazan da isim yerinde bir zümrenin adına rastlanır.

Nakledilen vak’anın yeni cereyan etmiş olması halinde “hâliyâ” yahut “şimdiki halde” ibareleri kullanılır. Fermanın yazılmasına sebep olan şey daha önce cereyan etmiş bir olayın anlatılmasını gerektiriyorsa “bundan akdem” veya “bundan evvel” ifadelerinden biri tercih edilir (Schaendlinger, II, s. XIX).

Fermanların büyük bir ekseriyetinde ferman veya aynı mânada olmak üzere emir kelimesi kullanılır. Nitekim bir şikâyet üzerine çıkan fermanlarda nakil kısmının sonunda müracaat sahibinden bahsedilerek “emr-i şerîfim rica etmeğin” veya “emr-i şerîf-i âlîşânım verilmek

ricasına i‘lâm etmeğin” vb. bir formül kullanılarak nakil rüknü bitirilir. Bazan da sadece şikâyet konusu olan şeyin bildirildiğine işaret edilir.

Fermanların nakil kısmına girişte “sen” zamiri kullanılır. Fiillerin bitiş şekli ise çok defa “-sin” veya “-siz” eklerinden hangisiyle bittiği anlaşılacak şekilde yazılmadığından tek kişiye hitaben yazılanlarda daima sen zamirinin kullanıldığı söylenebilir.

Fermanın yazılmasına sebep teşkil eden olay özetlendikten sonra bu konuda verilen emre geçilir. “Emir/hüküm” (dispositio) adı verilen bu rükün iki kısımdan meydana gelir. Birinci kısım genellikle, “imdi vech-i meşrûh üzere amel olunmak bâbında” ibaresiyle başlayıp “fermân-ı âlîşânım sâdır olmuştur” ibaresiyle son bulur. Padişahın nakil kısmında anlatılan şey hakkındaki tutumu burada belirtilir. Neyin doğru ve gerekli olduğu, eskiden beri var olan tatbikat ve eğer gerekiyorsa böyle bir durumda verilecek cezadan bahsedilir. Bazan sadece fermanın muhatabı tarafından gönderilmiş olan bilginin, yapılan açıklamanın öğrenildiği bildirilir. Nâdiren ise fermanın muhatabının hareketinden dolayı takdir sözlerine yer verilir. Bununla birlikte birçok fermanın bu kısmında padişahın kararı muayyen bir şahsı hedef almamak üzere kısa bir emir şeklinde yer alır. Emrin bu ilk kısmı çok seyrek olarak da “...e icâzet-i şerîfim olmuştur”, yahut “...e rızâ-yi şerîfim yoktur” şeklinde son bulur. Bazan da bu ibarelerin yerine çoğu maliyeden verilmiş eski fermanlara atıf yapılır. Bu ilk kısım, “buyurdum ki”

ifadesiyle başlayan emrin ikinci kısmına esas teşkil eder. XVI. yüzyıldaki fermanlarda “buyurdum ki”yi takiben “hükm-i şerîfim/şerîfimle vardıkta” ifadesi kesintisiz olarak devam eder. Hatta “hükm-i şerîf” hiç kullanılmadan “buyurdum ki”den sonra “vüsûl buldukta” şeklinde devam eden fermanlar da vardır. Bazı fermanlarda “buyurdum ki”den sonra hemen “sâdır olan fermân-ı şerîfim mûcebince”, yahut “hatt-ı hümâyun-ı şevket-makrûnumla sâdır olan fermân-ı celîlü’l-kadrim... ile” denilerek emre geçilir. Fermanların bir kısmında “buyurdum ki” ile “vardıkta/vüsûl buldukta” arasında bir açıklık bırakılmıştır. Bu açıklığın tamamen boş bırakıldığı fermanlar olduğu gibi “hükm-i şerîfim” ibaresi ilâve edilmiş olanlarına da rastlanır. Daha ince bir kalem kullanılıp üzerine rik serpilmiş olması dolayısıyla fermanın yazılışı sırasında değil de sonradan ilâve edildiği anlaşılan bu kelimelerden “hüküm”deki “hâ” ile (ح) “şerîfim”deki “şın” (ش) dikkat çekecek bir biçimde uzatılmıştır (Fekete, s. XXXVIII).

Emir/hükmün ikinci kısmında belli bir şahıs yahut şahıslar muhatap alınır. Padişahın, nasıl yerine getirileceği veya tatbikatta nelerin yapılmaması gerektiği hususundaki emirleri burada belirtilir; fakat esasta emir/hüküm rüknünün birinci kısmında bildirilenlere pek

fazla bir şey eklenmez. Emrin, nakil kısmındaki kelimeler kullanılmak suretiyle üçüncü defa olarak kısaca tekrarlandığı da görülür.

Bazı fermanlarda emir rüknünden sonra sadece, “Şöyle bilesiz, alâmet-i şerîfe itimat kılasız” formülü yer alır ki daha başka bir tekit (sanctio) veya tehdit (comminatio) bulunmayan belgelerde bu ibare tekit rüknü olarak kabul edilmektedir. Bu formüle bazı fermanlarda, “Şöyle bilesiz, ona göre amel eyleyesiz, bir türlü dahi etmeyesiz”; “Bir türlü dahi etmeyesiz ve tekrar arza muhtaç eylemeyesiz” gibi şekillerde de rastlanır. Bir kısım fermanlarda emrin yerine getirilmemesi halinde ne gibi bir cezaya çarptırılacağına da, “Özür ve bahane asla makbul ve mesmû olmayıp müstahikk-ı itâb-ı azîm-i vâki‘ olursız, bilmiş olasız. Ona göre ihtiyât u ihtirâz edip... dahl u taarruz olunmaktan ziyade hazer eyleyesiz” gibi bir ifade ile işaret edilmiştir. Fermanın yazıldığı şahsın affedilmesi halinde kullanılan ifade ise daha değişiktir. Tehdide emir rüknü içinde yer verilen fermanlara da rastlanır.

Fermanlarda tekit/tehdit rüknünden sonra tarih bulunur. Tarihlerin başında genellikle "tahrîren fî", bazan da "hurrire fî" ibaresi yer alır. Tarih daima yazı ile gün, ay, yıl sırasına göre ve Arapça olarak yazılır. Bununla birlikte ayın tarihinin yazılışı bakımından fermanın cinsine ve yazıldığı büroya göre biraz farklılık vardır. Bazılarında ayın tam tarihi verildiği halde bazılarında sadece "evâil" (1-10), "evâsıt" (11-20) ve "evâhir" (21-30) kelimeleriyle ifade edilen onar günlük bölümlerden hangisinde olduğuna işaret edilmekle yetinilmiştir. Tarih fermanın çıktığı büroya göre farklılık göstermek üzere ya "alâmet-i şerîfe itimat kılalar" ibaresinin hemen devamında ve ferman metninde kullanılan aynı kalemle, yahut da bir ara verilerek daha ince bir kalemle atılırdı. Bu sonuncuların tahrir mahallinin üstüne, müstakil bir satırın sol yarısına yazılması haline de sıkça rastlanır.

Fermanların son rüknü, "mahalli tahrîr" denilen fermanın yazıldığı yeri gösteren kısımdır. Bu rükün sol alt köşede yer alır. Ferman, İstanbul ve Edirne gibi padişahın devamlı ikamet yerlerinden birinde yazılmışsa şehir isminin başına "be-makām, be-medîne", sonuna da "el-mahrûsa, el-mahmiyye" kelimeleri ilâve edilirdi. Sefer sırasında konaklanılan yerlerde, diğer bir ifadeyle geçici ikamet yerlerinde yazılanlarda yer adının başına "be-yurt, be-sahrâ, be-meştâ" kelimeleri getirilir, sonuna ise her hangi bir sıfat eklenmezdi. Mahalli tahrîrin şekli zaman içinde değiştiği gibi fermanın divan veya maliyeden verilmesine göre de biraz farklılık gösterirdi. Arka yüzdeki işaretler ise beratlardaki gibidir.

Sahte Fermanlar. Divan ve maliye kâtiplerinin dürüst ve namuslu kimselerden seçilmesine itina gösterilmesine rağmen zaman zaman sahte fermanlar düzenlenebilmekte, bunlar devlet meseleleriyle ilgili olduğu takdirde düzenleyenin ağır cezaya çarptırılmasına karşılık şahsî meseleler söz konusu olduğunda daha hafif cezalar verilmekteydi (BA, MD, nr. 3, s. 344/1014; nr. 7, s. 283/800; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 811).

BİBLİYOGRAFYA

Arşiv Belgeleri, BA, A. DVN, dosya nr. 2, 5/39; 7/71; 21/2, 3, 4, 5, 35, 37, 38, 59; 37/11, 79, 86, 94; 2130/22, 22, 63, 76; BA, A. NŞT. Ordu, dosya nr. 1; BA, HH, nr. 408, 415, 8231; BA, Müzehheb Fermanlar, nr. 65; BA, MD, nr. 3, s. 21, 53, 344/1014; nr. 5, s. 612/1698; nr. 7, s. 283/800, 285/807, 289/819; nr. 89, s. 4/11; nr. 160, s. 3; BA, İstanbul Ahkâm Defteri, nr. 2; BA, Buyuruldu Defteri, nr. 3, s. 24/2; BA, KK, nr. 67, vr. 210a, 271b; BA. İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 811; TSMA, nr. E 664/62, 65, 66; E 770/67, 68, 235, 329; E 4502; E 5207/64, 5217/1, 9; E 5226/30, 33; E 5423/10, 5814/2, 9291/3; Türk İslâm Eserleri Müzesi, nr. 2285, 2288, 2291, 2293.

Kaynaklar. Kanunnâme-i Âl-i Osmân (nşr. Abdülkadir Özcan, “Fâtih’in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, TD, sy. 33 [1982], içinde), s. 36; Münşeât Mecmuası, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 760; Münşeât Mecmuası, Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 5867; Feridun Bey, Münşeât, II, İstanbul 1275; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 66, 150.

Belge Neşirleri ve İncelemeler. L. Fekete, Ein-führung in die Osmanich-Türkische Diplomatik der Türkischen Botmässigkeit in Ungarn, Budapest 1926; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 364; a.mlf., “Osmanlı Tarihine Ait Yeni Bir Vesikanın Ehemmiyeti ve İzahı ve Bu Münasebetle Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mutalea”, TTK Belleten, III/9 (1939), s. 99-106; M. Guboglu, Paleografa şi Diplomatica Turca-Osmana. Studiu şi Albüm, Bucarest 1958; U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615, Oxford 1960; a.mlf., “Farmān”, El2 (İng.), II, 805; B. Nedkov, Osmanatirska Diplomatika i Paleografya, Sofia 1966; M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979; a.mlf., “Venedik Devlet Arşivindeki Türkçe Belgeler Kolleksiyonu ve Bizimle İlgili Diğer Belgeler”, TTK Belgeler, V-VIII/9-12 (1972), s. 14; A. C. Schaendlinger, Die Schreiben Süleymans der Fräctigen an Vasatten, Militärbeatmte, Beamte und Richter, Wien 1986, II, s. xıx, urkunde nr. 14, 20, 22, 24, 30; Ayşegül Nadir, Osmanlı Padişah Fermanları, London 1986; Halil İnalcık, “Bursa Şer’iyye Sicillerinde Fâtih Sultan Mehmed’in Fermanları”, TTK Belleten, XI/44 (1947), s. 697-703; a.mlf., “Şikâyet Hakkı: ‘Arz-i Hâl ve Arz-i Mahzar’lar”, Osm. Ar., VII-VIII (1988), s. 40; N. H. Biegman, “Some Peculiarities of Fermans Issued by the Ottoman Treasury in the Sixteenth

Century”, Ar. Ott., I (1969), s. 9; Klaus Schwarz, “Zur Blockade der Dardanellen Während des Venezianisch-Osmanischen Krieges um Kreta im Jahre 1650”, WZKM, LXXVII (1987), s. 81; Bekir Kütükoğlu, “Münşeât Mecmualarının Osmanlı Diplomatiği Bakımından Ehemmiyeti”, Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, 30 Nisan-2 Mayıs 1986 (Bildiriler), İstanbul 1988, s. 173; Halil Sahillioğlu, “Ruznamçe”, ae., s. 136-137, belge 10-12; Mübahat S. Kütükoğlu, “Mühimme Defterlerindeki Muâmele Kayıdları Üzerine”, ae., s. 102-107; Pakalın, I, 607-608.

Mübahat S. Kütükoğlu

FERRÂ, Ebû Ya’lâ

(bk. EBÛ YA’LÂ el-FERRÂ).

FERRÂ, Yahyâ b. Ziyâd

يحيى بن زياد الفرّاء

Ebû Zekeriyyâ YahyÂ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ’ (ö.207/822)

Arap dili ve tefsir âlimi.

144 (761-62) yılında Kûfe’de doğdu. Baba tarafından Benî Minkār’ın veya Benî Esed’in âzatlısı bir aileye mensuptu. Bu sebeple Kûfî, Esedî, aslen Deylemli oldukları için de Deylemî nisbeleriyle anılır. Çocukluğu ve ilk tahsil yılları Kûfe’de geçti. İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile teyze çocuğu oldukları bilinmektedir. Lakabı olan Ferrâ her ne kadar “kürk yapan, kürk satan” anlamına geliyorsa da kaynaklarda onun bu meslekle meşgul olduğuna dair bilgi yoktur. Bu lakabın ona kelâmı (söz) tahlil ve tetkik ettiği için (yefri’l-kelâm) verildiği söylenmektedir (Semânî, IV, 352). Süyûtî, Ferrâ’nın kürkçülükle hiçbir ilgisinin bulunmadığını belirtmekte (Tuḥfetü’l-erîb, vr. 194b), dil konularını inceleyerek düzene koyduğu için, deriden yapılan giyecekleri biçip diken kimseye benzetilerek ona bu lakabın verildiğini söylemektedir. Ancak fery kelimesi ayrıca “takdir edilecek, insanı hayrete düşürecek işler yapmak” anlamına da geldiğinden çalışmalarındaki olağanüstü başarı ve güzellikten dolayı kendisine bu lakabın verilmiş olması da mümkündür.

Ferrâ’nın ders arkadaşı olduğu anlaşılan Kûfeli muhaddis ve zâhid Hennâd b. Serî’nin anlattığına göre Ferrâ derslerde not tutmaz, dinlemekle yetinir, fakat tefsir veya lugatla ilgili bir söz geçtiği zaman hocadan tekrar etmesini isterdi. Bu sebeple Hennâd, onun kendisine lâzım olan şeyleri ezberlediği kanaatini taşımaktadır. Başlangıçtan beri lügat ve tefsir ilmine daha fazla alâka gösterdiği anlaşılan Ferrâ tahsiline Basra’da devam ederek Halîl b. Ahmed, Yûnus b. Habîb gibi meşhur âlimlerden ders okudu. Kaynakların bildirdiğine göre Ferrâ Halîl’den ziyade Yûnus b. Habîb’in derslerine devam etmiştir. Basra’da Arap dili, tefsir ve kıraat alanlarındaki tahsilini tamamlayıp Kûfe’ye döndüğünde, bu muhitte nahivle meşgul olanların kendilerine rehber edindikleri Ruâsî’nin Kitâbüü’l-Fayṣal’ını (el-Faṣl) iyice

öğrenmiş bulunuyordu.

Mehdî-Billâh devrinde (775-785) hocası Ruâsî'nin tavsiyesiyle Bağdat'a gittiği zaman şehrin en yetkili âlimi olan Kisâî ile yaptığı ilmî tartışmada nahivdeki üstünlüğünü görünce onun gözde talebeleri arasında yer aldı. Daha sonraki yıllarda saraya ve devlet adamlarının çevresine girmesi ve buralarda tanınması da hocası vasıtasıyla oldu. Ferrâ'nın Bağdat'a gidişi ve Kisâî ile tanışması hayatında önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Onun faydalandığı pek çok âlim ve râvinin başında Kisâî gelmektedir. Kisâî'den daha ziyade kıraata dair rivayetleri ve nahvin inceliklerini öğrendi. Nahiv alanında ayrıca Ruâsî'den, lügat konusunda Yûnus b. Habîb'den, dil ve edebiyat konusunda fesahatiyle meşhur bedevîlerden olan Ebü'l-Cerrâh, Ebû Servân ve Ebû Ziyâd el-Kilâbî'den, şiir ve ahbâr* alanında da Mufaddal ed-Dabbî'den istifade etti.

Ferrâ 187 (803) yılından önce çevresinde kendini kabul ettirmiş ve halifenin huzuruna davet edilecek derecede şöhret ve itibar sahibi olmuştu. Bununla beraber gerek nahiv gerekse Kur'an ilimleri alanında dönemin en önemli şahsiyeti sayılması Kisâî'nin ölümünden (189/805) sonraya rastlamaktadır. Kisâî vefat edince arkadaşlarının ısrarı üzerine onun yerine geçti ve o tarihten itibaren hocalık hayatı başlamış oldu. Meʿâni'l-Ḳurʾân'dan sonra yazmaya başladığı el-Ḥudûd'un telifine dair rivayetler de onun Bağdat'taki ilmî itibarını açık şekilde göstermektedir. Bu rivayetlerden birine göre Halife Me'mûn ondan, nahiv usulüne ve bedevîlerden derlenmiş fasih Arapça'ya dair malzemeyle ilgili bir eser telif etmesini istemiş, sarayda kendisine bir yer ayırtmış, her türlü ihtiyacını karşılayacak ve ona hizmet edecek kimseler tayin etmiş, eserini yazdıracağı verrâklar tahsis etmiştir. II. (VIII.) yüzyılın sonu ile III. (IX.) yüzyılın ilk yıllarında Kur'ânî ilimler sahasında Bağdat'ta en büyük otorite olarak kabul edilen Ferrâ'nın dersleri ve imlâ meclisleri büyük rağbet görüyordu. Me'mûn'un oğullarına da hocalık yapan Ferrâ'nın yetiştirdiği pek çok talebe arasında Ebû Abdullah et-Tuvâl, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ebû Muhammed el-Yezîdî, Basra dil mektebinin en tanınmış simalarından biri olan Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, aynı mektebin önde gelen âlimlerinden Ebû Yûsuf İbnü's-Sikkît

Kûfe dil mektebine mensup nahiv âlimlerinden ve Sa'leb'in hocalarından Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Kādim, dil ve edebiyat âlimi Ebû

Amr Şemr b. Hamdeveyh el-Herevî, aynı zamanda Ferrâ'nın râvisi ve verrâklarından biri olan Ebû Abdullah Muhammed b. Cehm es-Simmerî, Sa'leb'in hocaları arasında adı geçen Ebû Muhammed Seleme b. Âsım en-Nahvî zikredilmektedir. Ferrâ Bağdat'ta ikamet etmekle beraber Kûfe ile ilgisini kesmez, senenin sonu yaklaşınca Kûfe'ye giderek yakınlarının arasında kırk gün kalır ve kazandıklarını onlara dağıtırdı. 206 (822) yılında hacca giden Ferrâ, zilhicceyi (mayıs) Mekke'de geçirdikten sonra dönüşünde 207 yılının başlarında vefat etti.

Dindarlığıyla övünen Ferrâ çok para kazanmaktan hoşlanır, bu sebeple durup dinlenmeden çalışırdı. Buna rağmen son derece sade bir hayat yaşardı. Talebelerini ciddi bir tavırla karşılayarak onları kapısının önünde toprak zemine oturturdu (Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIII, 9-10). Hoşlanmadığı kimseler hakkında konuşurken bile hissiyata kapılmaz, onların iyi ve güzel taraflarını söylerdi.

Ferrâ, nahvin bütün meselelerinin henüz açıklığa kavuşmadığı bir dönemde yaşadığından bunlar üzerinde önemli çalışmalar yapmıştır. Halife Me'mûn'la tanışmasını sağlayan, devrin belâgatı ve fesahatiyle meşhur âlimlerinden Sümâme b. Eşres'in Ferrâ hakkındaki sözleri onun yaygın şöhretini, çeşitli ilimlere vukufunu ve şahsiyetini belirtmesi bakımından önemlidir. Halifenin huzuruna girebilmek için defalarca saraya gidip gelen Ferrâ'nın kim olduğunu anlamak için kendisiyle görüşen ve belli başlı alanlardaki bilgisini yoklayan Sümâme onun son derece edepli ve vakur, lugat ve nahiv sahasında derinleşmiş, çeşitli fıkhî meselelere vâkıf, nücûm ve tıp ilimlerinde bilgi sahibi, eyyâmü'l-Arab*ı ve Arap şiirini çok iyi bilen bir kimse olduğunu gördükten sonra, "Sen Ferrâ'dan başkası olamazsın" demiştir (Hatîb, XIV, 151; İbnü'l-Kıftî, IV, 12-13).

Her şeyden önce bir nahiv âlimi olan Ferrâ hocası Kisâî'yi bile zamanla gölgede bırakmıştır. Nitekim kendisi henüz hayatta iken Kûfeliler onu bu ilimde Kisâî'den daha büyük bir âlim olarak kabul etmişlerdir. Öğrencisi Seleme b. Âsım'ın, Ferrâ daha büyük bir nahiv âlimi olduğu halde onun Kisâî'yi kendisinden büyük telakki etmesine hayreti bu yüzdendir (İbnü'l-Kıftî, IV, 8). "Nahiv Ferrâ'dır ve Ferrâ nahivde emîrü'l-mü'minîndir" şeklindeki yaygın kanaat de bunu göstermektedir (Hatîb, XIV, 152). Her ne kadar eski müellifler, Kûfe mektebinin tarihî seyrinde ve kıraat alanındaki

önemli yeri dolayısıyla Kisâî'yi nahivde de birinci, Ferrâ'yı ise ikinci şahsiyet olarak kabul ederlerse de Zübeydî ve İbnü'l-Kıftî, yalnız dil konusundaki ilmî seviyesini dikkate alarak onu "Kûfiyyûn'un en üstünü ve en âlimi" diye nitelendirirler (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 131; İbnü'l-Kıftî, IV, 1). İbn Hallikân da Ferrâ'yı nahivde, lugatta ve edebiyatın çeşitli dallarında bu şekilde tavsif eder (Vefeyât, V, 225).

Kıyasa çok önem veren Ferrâ bunu dil meselelerine ve başka konulara da uygulardı. Sadece öğrendiklerini ve derlediği bilgileri telif ve nakletmekle kalmaz, bunları inceleyip tahlil eder ve yeni birtakım sonuçlara varırdı. Nitekim Kisâî, "Ferrâ mı yoksa Ahmer mi daha büyük âlimdir?" şeklinde bir soruya Ahmer'in daha bilgili, ancak Ferrâ'nın daha akıllı, daha geniş görüşlü olduğu, bu sebeple kendi düşünce ürünü olan bilgiler bakımından onu daha âlim bulduğu cevabını vermiştir (Zeccâcî, s. 212).

Arapça'nın özelliklerinin ve kurallarının tesbit edilmesinde Ferrâ'nın büyük hizmeti olmuştur. Sa'leb'in kanaatine göre Arapça'yı unutulup kaybolmaktan koruyan odur. Çünkü münakaşa konusu olan bu dil hakkında herkes dilediği iddiada bulunuyor, birçok kimse aklının erdiği, kabiliyetinin el verdiği kadar konuşuyor ve o günün âlimleri de diğer ilim adamlarının sözlerini tekrarlamaktan öte bir şey yapmıyorlardı. Tenkitsiz ve değerlendirilmeden nakledilen bu sözler de halledilmemiş problemler halinde kalıyordu (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 131). İşte böyle bir durumda Ferrâ, gerek kendisinden öncekilerin gerekse çağdaşlarının fikir ve kanaatlerini karşılaştırmakla yetinmemiş, bunları tenkit ederek kendi görüşüne göre birleştirmiş ve meseleleri uyumlu bir sistem haline getirmiştir. Kûfe mektebine mensup olmasına rağmen Basriyyûn'un doğru bulduğu görüşlerini de benimser ve savunurdu. Bu sebeple kendisi, Basra ve Kûfe mekteplerini mezceden Bağdat mektebinin kurucusu olarak da kabul edilir.

Eserleri. Ferrâ çok verimli bir müellif olup kaynaklarda yirmi beş kadar eserinden söz edilmektedir. Ancak bunlardan sadece dördü günümüze kadar gelebilmiştir. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Meʿâni'l-Ḳurʿân. Ferrâ'nın Tefsîru müşkili iʿrâbi'l-Ḳurʾân diye adlandırdığı bu eseri onun en tanınmış iki kitabından biridir. Daha sonraki lugat ve gramer çalışmalarına esas teşkil eden başlıca kaynaklardan biri olan eserde âyetlerdeki dil özelliklerinden

hareketle Arapça'nın sarf ve nahvi tesbit edilmiştir. Eser, muhtelif kütüphanelerdeki nüshalarına dayanılarak üç cilt halinde yayımlanmıştır (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr, Kahire 1955; M. Ali en-Neccâr, Kahire 1966; Abdülfettâh İsmâil Şelebî - Ali en-Necdî Nâsıf, Kahire 1972). 2. el-Eyyâm ve'l-leyâlî (ve'ş-şühûr). Gündüz, gece, haftanın günleri ve aylarla ilgili kelimeleri ihtiva eden sözlük mahiyetindeki eser, bilinen üç nüshası (Brockelmann, GAL Suppl., I, 179; Sezgin, GAS, VII, 343) esas alınarak İbrâhim el-Ebyârî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1375/1956; 1400/1980). 3. el-Müẕekker ve'-müʾenneṡ. Arap dilinde isimle sıfatın, fâille fiilin sayı ve cins bakımından uyumunda, zamirler, fiilimsiler, işaret sıfatları vb. önemli konularda müzekkerlik ve müenneslığin doğurduğu birtakım güçlükleri halletmek için yazılan ilk eserdir. Ferrâ, diğer kitapları gibi bunu da öğrencilerine imlâ ettirmek suretiyle, ölümünden üç yıl önce Me'mûn'un kumandanlarından Tâhir b. Hüseyin adına telif etmiştir. el-Müẕekker ve'l-müʾenneṡ ilk defa Mustafa ez-Zerkā (Diğer iki kitabı ile birlikte el-Mecmûʿatü'l-luġaviyye içinde, Beyrut-Halep 1345), daha sonra Ramazan Abdüttevvâb (Kahire 1975, 1989 [?]) tarafından yayımlanmıştır. 4. el-Maḳṣûr ve'l-memdûd. Arapça'da son harfleri elif-i maksûre ve elif-i memdûde olan kelimelere dairdir. Eseri Abdülazîz el-Meymenî (Kahire 1967) ve Mâcid ez-Zehebî (Kahire 1983) neşretmişlerdir. 5. el-Behâ (el-Behî). Konuşma dilinde görülen hatalı kelime ve kullanımlara dair olup genellikle "Kitâbü Mâ telḥanü fîhi'l-ʿâmme". "Laḥnü'l-ʿāmme" benzeri adlarla anılan eserlerin ilk örneklerinden biridir. Ferrâ bu kitabını Tâhir b. Hüseyin'in isteği üzerine kaleme almıştır. Eseri gördüğünü belirten İbn Hallikân bunun küçük hacimde bir kitap olduğunu, Sa'leb'in el-Faṣîḥ'inin esasını teşkil ettiğini kaydeder (Vefeyât, V, 229). 6. el-Ḥudûd (Ḥudûdü'n-naḥv). Ferrâ'nın, talebelerine on alt yılda imlâ ettiği bu eser sadece onun değil bütün Kûfe mektebi mensuplarının

nahiv konusunda yazdığı kitapların en önemlisi sayılmaktadır. Müellif eserini her birine "had" (tarif) adını verdiği kırk altı bölüme ayırmış ve her bölümde Arapça'nın çeşitli meselelerini ele almıştır (Tüccar, s. 52-53). Daha sonra gelen bazı dil âlimleri nahve dair teliflerinde bu eseri örnek almışlar, hatta Ebü'l-Hasan er-Rummânî gibi bazı müellifler eserlerine aynı adı vermişlerdir. 7. Ḥu-ûfü'l-muʿcem. Ferrâ'nın hayatını anlatan kaynaklarda böyle bir eserinden söz edilmemekle beraber İbn Reşîk el-Kayrevânî kafiyeden bahsederken bu eserden iktibasta bulunmuştur (el-

ʿUmde, I, 100). 8. İḫtilâfü ehli'l-Kûfe ve'-Baṣra ve'ş-Şâm fi'l-Meṣâhif (İbnü'n-Nedîm, s. 36).

Ferrâ'nın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Âletü'l-küttâb (Âletü't-kâtib veyâ Âlâtü'l-kâtib), el-Cemʿ ve't-tes̱niye fi'l-Ḳurʾân, el-Ebniye, el-Emâlî, Faʿale ve efʿale, Ġarîbü'l-ḥadîs̱, el-Kâfî fi'n-nahv, Luġātü'l-ḳabâʾil, Luġātü'l-Ḳurʾân, el-Meṣâdir fi'l-Ḳurʾân, Kitâbü Mülâzım, Müşkilü'l-luġa, en-Nevâdir, en-Nüdbe, et-Taṣrîf, el-Vaḳf ve'l-ibtidâʾ, el-Vâv, Yâfiʿ ve yefeʿa. Bazı kaynaklarda ve yeni araştırmalarda el-Fâhir fi'-emṣâl adlı eser Ferrâ'ya nisbet edilmişse de bunun, Ferrâ'nın talebelerinden ve râvilerinden Seleme b. Âsım'ın oğlu Ebû Tâlib el-Mufaddal'a ait olduğu tesbit edilmiştir.

Ferrâ hakkında yapılan belli başlı çalışmalar şunlardır: Ahmed Mekkî el-Ensârî, Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâʾ ve mez̠hebühû fi'n-naḥv ve'l-luġa (Kahire 1964); Abdülhamîd Muhammed Abdülkerîm es-Subhî, el-Lehecâtü'l-ʿArabiyye fî Meâni'l-Ḳurʾân li'l-Ferrâʾ (bk. bibl.); Zülfikar Tüccar, al-Farrāʿ, Hayatı, Eserleri ve Arap Dili ve Edebiyatındaki Mevkii (Doktora tezi, bk. bibl.); Ahmed Alemüddin el-Cündî, Fi'l-Ḳurʾân ve'l-ʿArabiyye min türâs̱in luġaviyyin mefḳūd (Mekke 1410).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr) Kahire 1955, I, 1; a.mlf., el-Müz̠ekker ve'l-müʾennes̱ (nşr. Ramazan Abdüttevvâb) Kahire 1975, nâşirin mukaddimesi; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ġarîbü'l-ḥadîs̱ (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han), Haydarâbâd 1967, I, 8; II, 86; III, 44; IV, 93 vd.; Zeccâcî, Mecâlisü'l-ʿulemâʾ, Küveyt 1962, s. 102, 212, 251-252, 258-259, 269-270; Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîn ve'l-Baṣriyyîn (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1936, s. 34; Tehẕîbü'l-luġa, I, 18, 26; VII, 631; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîne'l-luġaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1952, s. 71, 131-132, 143-146, 150 vd., 213, 234; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 34, 35, 36, 46, 47, 51, 66-72; İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-ʿUmde, Kahire

1325, I, 100; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 196; XIV, 149-155; Sem‘ânî‘, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 352; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâ ͗ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Bağdad 1959, s. 97-103; Yâkūt, Mu ͑ cemü’l-büldân, I, 358; II, 440, 479; III, 389; a.mlf., Mu ͑ cemü’l-üdebâ ͗ , V, 109, 113; XIII, 9-10, 192; XVI, 123; XX, 9-14; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 69, 151; II, 36, 37, 40, 56, 57, 81, 257, 270, 273, 314, 351; III, 12, 56-57; IV, 1, 7-23; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 325; V, 225-229; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar (nşr. Yo. Yac Reiske v.dğr.), Hafniae 1789, I, 37, 111; Yâfiî, Mir ͗ âtü’l-cenân, II, 38-41; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 261; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, II, 371; Süyûtî, Buġyetü’l-vu ͑ ât, Kahire 1326, s. 173, 411; a.mlf., el-Müzhir, I, 96; II, 95; a.mlf., Tuḥfetü’l-erîb, Feyzullah Efendi Ktp., nr. 1414, vr. 194b; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 367; Taşköprizâde, Miftaḥu’s-sa ͑ âde, I, 144; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, I, 8, 516; II, 99, 259; III, 195; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1577, 1980; Îżâḥu’l-meknûn, I, 5; II, 325; Hediyyetü’l- ͑ ârifîn, II, 514; Hânsârî, Ravżatü’l-cennât, IV, 235-236; Yağmurî, Nûrü’l-ḳabes (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1964, s. 95, 301; Abdülazîz el-Meymenî, İḳlîdü’l-Ḫizâne, Lahor 1927, s. 105; Brockelmann, GAL, II, 200; Supp., I, 178-179; Sezgin, GAS, II, 87; VII, 343-344; VIII, 108, 116, 117, 123-125, 271; a.mlf., Buhârî’nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 157; Şevkī Dayf, el-Medârisü’n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 192-223; Ahmet Bulut, Arap Dil ve Edebiyatında Emsâl (doktora tezi, 1984), İSAM Ktp., NMÇ, nr. 1321, s. 27, nr. 38; Abdülhamîd Muhammed Abdülkerîm es-Subhî, el-Lehecâtü’l- ͑ Arabiyye fî Me ͑ âni’l-Ḳur ͗ ân li’l-Ferrâ ͗ , Kahire 1406/1986; Zülfikar Tüccar, al-Farrā, Hayatı, Eserleri ve Arap Dili ve Edebiyatı’ndaki Mevkii (doktora tezi, 1987), İSAM Ktp., NMÇ, nr. 1378; Ahmed Alemüddin el-Cündî, Fi’l-Ḳur ͗ ân ve’l- ͑ Arabiyye min türâs̱in luġaviyyîn mefḳūd li-Ebî Zekeriyyâ el-Ferrâ ͗ , Mekke 1410; a.mlf., “Türâs̱ün mefḳūdün ma ͑ a kitâbeyni mefḳūdeyni li’l-Ferrâ ͗ ”, ME, LII/5 (1980), s. 912-934; Edmund Becks, “Studen zur Geschichte der kufischen Koranlesung in den beiden ersten Jahrhunderten. I”, Orientalia, XVII, Roma 1948, s. 326-355; a.mlf., “Die Zuverlassigkeit der Überlieferung von ausser ͑ uṭmanschen Varianten bei al-Farrā ͗ ”, a.e., XXIII (1954), s. 412-435; a.mlf., “Die b. Mas ͑ ūdvarianten bei al-Farrā ͗ . I”, ae., XXV (1956), s. 353-383; a.mlf., “Die b. Mas ͑ ūdvarianten bei al-Farrā ͗ . II”, a.e., XXVIII (1959), s. 186-205, 230-256; H. Ritter, Filologita, XIII, 240 (Oriens, II, 1949); Nihad M. Çetin, “Arapça’da Kelimelerin Müzekkerlik ve Müenneslik

Keyfiyetine Dair Müstakil Eserler”, ŞM, I (1956), s. 90-91; R. Blachère, “al-Farrāʾ”, El2 (İng.), III, 806-808.

Zülfikar Tüccar

FERRÂ el-BEGAVÎ

(bk. BEGAVÎ, Ferrâ).

FERRÂŞ

الفرّاش

Halife ve sultanların yatak ve halılarını seren, çadırlarını kuran kişi; cami, medrese gibi vakıf eserlerinin temizlik işleriyle uğraşan görevli.

Sözlükte "bir şeyi yaymak, döşemek" anlamına gelen Arapça ferş (firâş) masdrındandan türetilmiş bir kelimedir. Abbâsîler, Gazneliler, Selçuklular ve Memlükler gibi İslâm devletlerinde bu görevi yapanlar ferrâşûn (ferrâşân) şeklinde anılmaktaydı. Osmanlılar'da ise ferrâş kelimesi, saray hizmetlisi dışında çeşitli vakıf eserlerin temizligiyle ilgilenen görevliler için kullanılmıştır. Kutsal yerlerde (Mekke, Medine) temizleyicilik yapmayı övünç vesilesi sayanlara da ferrâşûn adı verilirdi.

Saraylarda ferrâşların toplandığı yere "ferrâşhâne", yatak ve yaygıların bulunduğu odaya ise "hizânetü'l-ferş" veya "firâşhâne" denilirdi. Ferrâşların başında "ferrâşbaşı" veya "mihter-i ferrâşân" denilen görevli bulunurdu. Mihter-i ferrâşânın emrinde "firâşî" adı verilen çok sayıda gulâm çalışırdı; bunlar çadırları kurmak ve sökmekle görevliydi. Halife Muktedir-Billâh devrinde (908-932) dârülhilâfede sekiz yüz ferrâşın görev yaptığı belirtilmektedir (Sâbî, s. 8).

Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'sinde bu görevliyle ilgili birtakım bilgiler bulunmaktadır. Buna göre ferrâş olacak kişilerin hangi şehirden ve hangi mezhepten olduğu araştırılmalı, Kum, Sâve ve Reylilerʼle Şiîler kesinlikle bu göreve getirilmemelidir. Bu bilgiler, ferrâşın sarayda sultana yakın bir görevli olduğuna işaret eder. Kaynaklardan bazı Ermeniler'in de ferrâş olarak istihdam edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Sultan Alparslan'ı yaralayan ve ölümüne sebep olan, Yûsuf el-Hârizmî'yi öldüren mihter-i ferrâşân bir Ermeni idi (Râvendî, I, 119; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, s. 54). İlhanlılar zamanında ferrâşlar vilâyet gelirlerinden bahşiş alırlardı. Safevîler'de de ferrâşbaşı adlı bir görevli bulunuyor, şahın köşkünün hizmetini yapmanın yanında sarayda kullanılan aydınlatma cihazlarının saklandığı "meş'alhâne" adı verilen odanın da baş sorumlusu olarak vazife

yapıyordu.

Osmanlılar'da ise ferrâş kelimesi cami, medrese, mektep, han, hamam, kervansaray vb. vakıf eserlerin temizliğiyle

ilgilenen, halt, kilim ve hasır gibi mefruşatını serip toplayan hizmetlileri belirten bir anlam kazanmıştır. Özellikle büyük ve orta derecedeki vakıfların vakfiyelerinde, XV. yüzyıldan itibaren bu görevi yerine getirmek üzere "ferâşet ciheti" denilen hizmetli birimi için bir tahsisat ayrıldığı görülmektedir. Fâtih Külliyesi'nde cami personeli arasında ferrâşa rastlanmamakta, ancak bu görevi altı kayyimin yerine getirdiği tahmin edilmektedir. Bununla birlikte Sahn-ı Semân'ın her birinde 2 akçe yevmiyeli birer ferrâşın bulunduğu, ayrıca Fâtih'in türbesinde iki, dârüşşifâda bir ferrâşın görev yaptığı belirtilmektedir (Barkan, İFM, XXIII/l-2, s. 312-318). Bundan yüz yıl sonrasına ait Süleymaniye Külliyesi'nde ise camide her biri günde 4 akçe alan dört, cami avlusu, hamam ve diğer bağlı birimlerde yedi, tabhânede iki olmak üzere günde 3'er akçe alan on üç ferrâş görev yapmaktaydı (Barkan, VD, IX [1971], s. 134-135). XVI. yüzyılda büyük külliyelerin dışında orta büyüklükteki birçok vakıfta da ferrâşların yer aldığı İstanbul Vakıftarı Tahrir Defteri'nden tesbit edilmektedir (meselâ, nr. 349, 362, 1199). Burada ferrâşın cami, helâ ve diğer bağlı alanlarda temizlik işine baktığı, vakıf personeli arasında yer alan müezzin, bevvâb ve özellikle kayyimlerle aralarında belirli bir iş bölümünün bulunduğu anlaşılmaktadır.

Vakıflardaki ferrâşlık görevi aşağı dereceden bir hizmet sayıldığı halde Mekke'de Harem-i şerifin ve Medine'de Ravza-i Mutahhara'nın süpürülmesi büyük bir şeref sayıldığından sembolik olarak hânedan mensupları ve ileri gelen bazı kişiler, "ferâşet-i şerîfe" diye anılan bu görevden belirli bir pay (nısf, rub' hisse) almışlar ve bunu mânevî bir huzur ve hayır vesilesi saymışlardır. Buralardaki ferâşet-i şerîfe, esmâ-i hüsnâdan kinaye doksan dokuz hisse olarak sayılıp her hisse de 16 kırat itibar edilmişti. Bunun 48 kıratına padişahlar, 24 kıratına vâlide sultanlar sahip olurlar, kalan kısmı ise muteber kimselere dağıtılır, bütün bunlar beratla tevcih edilirdi. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde müzehhep fermanlar tasnifinde altınla bezenmiş çok sayıda ferâşet-i şerîfe beratı bulunmaktadır. Burada ayrıca "ferâşet-i şerîfe defteri" adı altında kayıtlı olan defterlerde

padişah, vezirler, şerifler, ulemâ, defterdarlar vb. kimselerden ferâşet-i şerîfe sahibi olanların isimleri ve hisseleri ayrı ayrı belirtilmiştir (Atalar, s. 233-234). Bu sembolik taksimatın dışında kutsal yerlerde fiilen ferrâşlık görevini yerine getirmek için ferrâş ağalar tayin edilir, bunların ücretleri genellikle Mısır eyaletinden karşılanırdı. Meselâ 1586'da Mısır beylerbeyi ve defterdarına gönderilen bir hükümde Kâbe haremindeki nâibü'l-harem, hazinedar ve on kadar ferrâş ağanın aidatlarının Mısır bütçesinden verilmesi istenmiştir (BA, MD, nr. 60, s. 124, hk. nr. 299). Ayrıca yeniçeri teşkilâtı arasında da ferrâşlık görevinin bulunduğu bilinmektedir. Ferrâşlık Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam ettiği gibi Cumhuriyet döneminde Diyanet İşleri teşkilâtında da yakın zamanlara kadar yerini korumuştur.

BİBLİYOGRAFYA

R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Leiden 1881, II, 253; Ferhengi Fârsî, II, 2502; TSMA, D, nr. 814, 1027, 1059; BA, MD, nr. 60, s. 124, hk. 299; BA, Cevdet Saray, nr. 8144; BA, İrade-Dahiliye, nr. 2934, 4726; BA, Cevdet-Nâfia, nr. 1641; Sâbî, Rusûmü dâri'l-ḫilâfe, s. 8, 24; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târiḫ (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368, I, 11, 197-198; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme, s. 172; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 119; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, s. 54; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 46; Aksarâyî, Müsâmeretül-aḫbâr, s. 289; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 416; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), tür.yer.; Lutfî, Târih, IX, 45-460; Hicaz Salnâmesi, Ferâşet ve Ferrâşlar bölümü; Uzunçarşılı, Medhal, s. 180, 205, 262, 270, 274, 439, 453, 492; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975, s. 127; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 230; Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 28, 37; Münir Atalar, Osmanlı Devletinde Surre-i Hümâyûn ve Surre Alayları, Ankara 1991, s. 233-234; Ömer Lûtfi Barkan, "Fatih Cami ve İmareti Tesislerinin 1489-1490 Yıllarına Âit Muhasebe Bilançoları", İFM, XXIII/l-2 (1963), s. 312-318; a.mlf., "Süleymaniye Cami ve İmareti Tesislerine Âit Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993/994 (1585/1586)", VD, IX (1971), s. 134-135;

“Feraşet-i Şerife”, TA, XVI, 246; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 103-104; “Ferrâş”, DMF, 11, 1852.

Tahsin Yazıcı - Mehmet İpşirli

FERRUHÂBÂD

فرّخآباد

Hindistan’ın Utar Pradeş eyaletinde bölge ve eskiden bu bölgenin merkezi olan şehir.

Ganj ve Yamuna (Cemna) nehirleri arasında yer alır. Pakistan’ın kurulması (1947) ve Kuzey Hindistan müslümanlarının bu ülkeye doğru göç etmesi üzerine daha önce çoğunlukta olan İslâm nüfusu bugün azınlık durumuna düşmüştür. Bölge çok eski bir tarihe sahipse de Ferruhâbâd şehri yeni olup 1714 yılında Bâbürlüler’e bağlı Bangaş nevvâblarının birincisi Muhammed Han Karlânî tarafından kurulmuştur. Aslında Afganlı bir maceraperest olan Muhammed Han etrafına topladığı 12.000 kişilik bir ordu ile, o sıralarda Delhi tahtını ele geçirmeye çalışan I. Bahadır Şah’ın üçüncü oğlu Ferruhsiyer’e yardım etmiş ve Agra’nın 14 km. doğusunda Samûrgarh denilen yerde Cihandar Şah’a karşı yapılan meydan savaşını kazanmasına (1713) vesile olarak onun güvenilir adamları arasına girmiştir. Bu savaşın hemen arkasından Muhammed Han’ın kayınpederi Kasım Han Bangaş’ın yerli Racpûtlar’la meydana gelen bir çatışma sırasında öldürülmesi üzerine hükümdar diyet olarak kızına (Muhammed Han’ın karısı) beş köy vermiş, ayrıca bu ailenin hizmetlerine karşılık Kasım Han Bangaş’ın hâtırasına bir şehir kurulmasını emretmiştir. Ferruhâbâd böylece kurulmuş, ancak adını Kasım Han’dan değil devrin hükümdarı Ferruhsiyer’den almıştır.

Ferruhâbâd bölgesi hakkında bilgi veren ve Sankîsâ gibi bazı eski yerleşim merkezlerini anlatan ilk kişi Çinli gezgin Hiuen Tsiang’dır. VII. yüzyılda Harsa Verdana İmparatorluğu’nun başşehri olan tarihî yerleşim merkezi Kannevc 1018’de Gazneli Mahmud tarafından yağmalanmış, 1193 yılında da Gurlu sultanlarından Şehâbeddin (Muizzüddin) Muhammed tarafından ele geçirilmişti. Burası, Delhi Sultanlığı’nın Tuğluklular’dan Seyyidler’e geçmesi sırasında bir ara son Tuğluklu hükümdarı Nâsırüddin Mahmud’un sığındığı yer oldu. Ferruhâbâd’ın tarihi şehrin kurucusu Muhammed Han Karlânî ile başlar. Bir süre Allahâbâd’ın, bir süre de Melvâ’nın valiliğini yapan Muhammed Han bölgeyi Ferruhsiyer adına özerk bir devlet olarak

yönetti. Şehir onun zamanında gelişerek mâmur bir hal aldı ve bir darphâne kurulup bazı Bâbürlü paraları burada basıldı. 1743 yılında Muhammed Han'ın ölümüyle yerine büyük oğlu Kāim Han geçti. Kāim Han'ın Rohillalar'la giriştiği bir çatışmada ölmesi üzerine Ferruhâbâd Nevvâblığı bağımsızlığını kaybetti (1749) ve Avad Devleti'ne katıldı. Ancak ertesi yıl Kāim Han'ın küçük kardeşi Ahmed Han Ferruhâbâd şehrini ele geçirdi ve o tarihten sonra şehir kurtarıcısına izâfetle Ahmednagar adıyla da anılmaya başlandı. 1756'dan itibaren burada basılan II. Âlemgîr,

III. Şah Cihan ve II. Şah Âlem'e ait sikkeler üzerinde Ahmednagar adının yazıldığı görülmektedir. Ahmed Han'ın Ferruhâbâd'ı geri alması üzerine Avad hâkimi Safder Ceng, Ahmed Han'ı şehrin 5 km. yakınındaki Fetihgarh Kalesi'nde kuşattı ve Maratalar'la Rohillalar'dan da yardım istedi. Yenilen Ahmed Han Himalaya ormanlarına kaçarak hayatını kurtardı ve ancak kaybettiği topraklar üzerinde hak iddia etmekten vazgeçmesi şartıyla geri dönebildi; dönüşünde de günlerini Maratalar'ın tahakkümünde geçirdi. 1760 yılında Afgan Şahı Ahmed Şah Dürrânî IV. Hint Seferi'ne başladı ve 1761'de Maratalar'ı Panipat Savaşı'nda büyük bir yenilgiye uğratarak zengin ganimetlerle ülkesine geri döndü. Ahmed Şah Dürrânî'nin bu seferi Ferruhâbâd Nevvâblığı üzerindeki Hindû Marata baskısını hafiflettiyse de onu tekrar eski bağımsızlık günlerine kavuşturamadı.

Ahmed Han'ın ölümünden sonra Ferruhâbâd Avadlar'a bağlı Avad Durbâr'a tâbi oldu. 1777'de Avad hâkiminin daveti üzerine İngilizler Ferruhâbâd'ın yakınındaki Fetihgarh Kalesi'ne yerleştiler (1780). Beşinci nevvâb İmdâd Hüseyin Han bölgeyi İngilizler'e teslim etti (1802), kendisi de bu topraklarda yerli bir prens olarak tanındı. İmdâd Hüseyin Han'ın torunu Cemmul Hüseyin Han sefahata kapıldı; Farsça ve Urduca şiirler yazan Mirza Gālib Urduca gazellerinden birinde onun bu hayatını tavsif eder. Hânedanın son halkasını oluşturan ve Aralık 1846'da nevvâblığa gelen Tefazzul Hüseyin Han ise bir süre sonra bağımsızlığını ilân etti ve bu durumu Ocak 1858 tarihine kadar sürdürdü. 1859'da Ferruhâbâd topraklarını İngilizler tekrar ele geçirdiler ve Tefazzul Hüseyin Han'ı da Osmanlılar'ın yönetimindeki Mekke'ye sürdüler.

Bugün Ferruhâbâd bölgesinin yönetim merkezi Fetihgarh'tır. Önemli bir kara ve demiryolu hattı kavşağında yer alan 207.783 nüfuslu (1991)

Ferruhâbâd ise bir sanayi merkezi ve tarım ürünleri pazarıdır. İslâm öncesi dönemlere ait birçok tarihî binanın bulunduğu bölgenin kuzeybatısındaki Kampil şehri Budistler için önemli dinî merkezlerden biridir ve burada çok sayıda eski tapınağın mevcut olduğu görülmektedir. İslâmî döneme ait yapı ise azdır. Bunlar arasında bir kısmı metrûk ve bakıma muhtaç durumda bulunan, bir kısmı da başka gayelerle kullanılan nevvâbların anıt mezarları sayılabilir. Meselâ Muhammed Han'ın anıt mezarı 1940 yılına kadar tütün deposu olarak hizmet vermiştir. Ferruhâbâd'da yetişen âlimlerden Abdünnebî Ahmednagarî (ö. 1762), yazdığı Câmiʿu'l-ʿulûm adlı dört ciltlik ansiklopedik eserle XVIII. yüzyıl Hindistan âlimleri arasında önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Veliyyullah Ferrûhâbâdî, Târîḫ-i Ferruḫâbâd, Müslim University Aligarh, Subhānallāh Collection, nr. 954/1; S. Lane-Poole, Catalogue of Moghul Coins in the British Museum, London 1875; W. Crooke, N. W. Provinces of lndia, London 1897, s. 116, 722; Gulâm Hüseyin Han Tabâtabâî, Siyerü'l-müteʾaḫḫirîn, Leknev 1314/1897, s. 422, 433, 437-439, 443, 451, 456; H. N. Wright Catalogue, Coins of the Indian Museum, Oxford 1908, III, s. XLVI; Imperial Gazetteer of India, Oxford 1908, XII, 62-73; W. Irvine, Later Mughals, Calcutta 1922, tür.yer.; a.mlf., "The Bangash Nawábs of Farrukhábád", JASB, XLVII (1878), s. 259-383; XLVIII (1879), s. 49-170; Storey, Persian Literature, I, 693-694; H. M. Elliot - J. Dowson, The History of India, Delhi 1990, VIII, 44; CHIn., IX, 110-113, 160-162; A. S. Bazmee Ansari, "Farrukhābād", El2 (İng.), II, 808-809; M. Longworth Dames - [J. Burton-Page], "Kanawdj", ae., IV, 533-534.

A. S. Bazmee Ansarî

FERRUHÎ-i SÎSTÂNÎ

فرخئ سیستانـی

Ebü’l-Hasen Alî b. Cûlûg (ö.429/1037-1038)

İslâm devri İran edebiyatının ilk dönem kaside şairlerinden.

Tirmizli olduğu şeklindeki bilgi (Devletşah, s, 55) doğru değildir. Sîstanlı olduğunu bir şiirinde açıkça ifade eden (Safâ, I, 547) Ferruhî’nin babası Cûlûğ (bazı kaynaklara göre Kulû‘) [Lutf Ali Beg, s. 83; Hidâyet, I, 439]), Sîstan emîrlerinden Halef b. Ahmed b. Muhammed es-Saffârî’nin kölesiydi. Ferruhî’nin şiirlerindeki sadeliğe ve çeng (harp) çalmasına bakarak onun daha çok halk kültüründen faydalandığı söylenebilir. Zira o dönemde bir kişinin iyi öğrenim görmesi ya ailesinin zengin olması ile veya yeteneğini takdir eden bir koruyucu sayesinde mümkün olurdu. Her iki imkândan da yoksun olan Ferruhî’nin kendi kabiliyeti ve diğer şairlerin etkisiyle şiir söylemeye başladığı tahmin edilebilir. Onun bu alanda Unsurî’nin (ö. 431/1039-1040) öğrencisi olarak gösterilmesi de (Devletşah, s. 30) doğru değildir. Zira aslen Belhli olan Unsurî Sîstan’a gelmediği gibi Ferruhî de Belh’e gitmemiştir.

Bir süre Sîstanlı bir dihkan*a hizmetçilik yapan Ferruhî evlendiğinde efendisinden ücretinin arttırılmasını istedi. Bu isteği kabul edilmeyince de şiir kabiliyetine güvenerek övgüye değer itibarlı bir kişi bulmayı düşündü. Bu hususta kendisine Çagāniyân Valisi Fahrüddevle Ebü’l-Muzaffer Ahmed b. Muhammedi Çagānî tavsiye edildi. Ferruhî bunun üzerine Çagāniyân’a gitti. Emîre takdim ettiği kaside çok beğenilince ödül olarak kendisine birkaç at verildi. Ferruhî’nin ilk şiirlerinden olan bu kasidede, emîr hakkında daha Önce Dakīkī’nin de kaside yazdığından ve Dakīkī’nin o sırada ölmüş bulunduğundan söz edildiğine göre bu olay onun ölümünden (366/976 [?]) hemen sonraki yıllarda cereyan etmiş olmalıdır. Ferruhî’nin Çagānî’nin yanında ne kadar kaldığı belli değildir.

Ferruhî, Gazneli Mahmud’un tahta çıkmasının (388/998) ardından onun

saray şairleri arasına girdi. Bundan sonraki hayatı Sultan Mahmud ve onun iki oğlu Muhammed ile Mesud dönemlerinde geçti. Bu devirdeki görevi, ramazan ve kurban bayramları ile Nevruz, Mihricân ve Sede gibi kutsal günlerde hükümdar tarafından verilen kabul merasimlerinde, ayrıca hükümdarla birlikte katıldığı seferlerde onun için kaside söylemekten ibaretti. Nitekim Sultan Mahmud'un Hindistan'a yaptığı bütün seferlere katıldı ve kasidelerinde bunlar hakkında bilgi verdi. Özellikle Somnat seferini (416/1025) tasvir eden kasidesinde (Dîvân, s. 34-36) verdiği ayrıntılı bilgiler tarih yazarları için büyük bir önem taşır. Sultan Mahmud ve oğulları dışında övdüğü kişiler arasında Sultan Mahmud'un ünlü veziri Ahmed b. Hasan-ı Meymendî, saltanatının son dönemlerinde Mahmud'un veziri olan Ebû Ali Hasan b. Muhammed Mîkâlî (Hasanek-i Nîşâbûrî), yine Mahmud'un yakınlarından Hâce Ebû Bekir Abdullah b. Yûsuf-i Sîstânî gibi devlet adamları yer alır. Gazneli Mahmud'un ölümü (421/1030) dolayısıyla yazdığı mersiye bu türün şaheserlerinden sayılır. Ömrünün son yıllarını da Gazne'de geçiren Ferruhî 429'da (1037-1038) burada vefat etti.

Ferruhî'nin şiirlerinde usta bir halk şairinin samimiyeti görülür. Bu özelliği ve sağlam dili sayesinde benzeri şairlerin üstünde bir yer elde eder. Samimiyeti sadece gazel türündeki şiirlerinde değil kasidelerinde de hissedilir. Bu nitelikleriyle ünlü Arap şairi Ebû Firâs el-Hamdânî'ye (ö. 357/968) benzetilir. Divanı günümüze gelmiş olan Ferruhî'nin ayrıca mûsikideki maharetiyle de tanındığı ve çok iyi çeng çaldığı kaynaklarda belirtilir. 9564 beyitten meydana gelen

divan ilk defa Ali Abdürresûlî tarafından yayımlanmış (Tahran 1311 hş.), bunu Hüseyin Mekkî (Tahran 1320) ve Muhammed Debîr-i Siyâkī'nin (Tahran 1336 hş., 1349 hş.) neşirleri takip etmiştir. Ayrıca Dihhudâ tarafından neşre hazırlanan divan henüz basılmamıştr. Muhammed b. Ömer er-Râdûyânî'nin Tercümânü'l-belâğa adlı eseri bazı kaynaklarda Ferruhî'ye nisbet edilmişse de eserin Ahmet Ateş tarafından yayımlanması ile (İstanbul 1949) bu yanlış düzeltilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ferhengi Fârsî, VI, 1332-1334; Ferruhî-i Sîstânî, Dîvân (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1349 hş.; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Mirza M. Kazvînî), London 1910, s. 36-40; Avfî, Lübâb, bk. İndeks; Câmî, Bahâristân, II, 47, 50; Devletşah, Teẕkire, s. 30, 55; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Ca'fer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 83-86; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1295, I, 439-465; Schefer, Chrestomathie persane, Paris 1883-85, II, 242 vd.; Browne, LHP, II, 124-129; Safâ, Edebiyyât, I, 531-547; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Süḫan u Süḫanverân, Tahran 1308, I, 111-125; H. Massé, Anthologie persane (XIe-XIXe siècles), Paris 1950, s. 534 vd.; a.mlf. - Cl. Huart, "Farrūkhi", El2 (İng.), II, 809-810; Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât, bk. İndeks; a.mlf., Grundriss der Iranischen Philologie, Strassbourg 1904, II, 224; Ali Bölükbaşı, "Devre-i Esâṭîrî-yi Îrân der Târîḫ-i Ṭaberî", Kilks, sy. 29, Tahran 1371 hş., s. 61-71; H. Ritter, "Ferruhî", İA, IV, 573-574; DMF, II, 1868.

Tahsin Yazıcı

FERRUHSİYER

فرّخ سير

Ebü'l-Muzaffer Muhammed Muînüddîn (ö.1131/1719)

Bâbürlü hükümdarı (1713-1719).

19 Ramazan 1094'te (11 Eylül 1683) Dekken'de Evrengâbâd'da doğdu. Babası, I. Bahadır Şah'ın üçüncü oğlu Muhammed Azîmüşşân'dır. On yaşında iken büyük dedesi Evrengzîb'in (I. Âlemgîr) yanına Dekken'e gitti ve üç yıl onun yanında kaldı. Ardından babasının Bengal seferine katıldı (1697). Babası 1707'de Evrengzîb tarafından Bengal'den geri çağrıldığında onun yerine vekil oldu. Ancak bu görevi sırasında bütün idarî işler "divan'ı Mürşid Kulı Han'ın elinde bulunduğundan idarî yetkisini istediği gibi kullanamadı. I. Bahadır Şah'ın yerine geçen Cihandar Şah döneminde (1712-1713) devlet idaresinde tam bir karışıklık hüküm sürmeye başlamış, hükümdarın sefahat ve eğlenceye düşkünlüğü sebebiyle durum daha da kötüleşmişti. Devlet hazinesi savurganca harcanmaya başlanmış, askerler maaşlarını alamaz hale gelmişti. Bunun üzerine Ferruhsiyer tahtta hak iddia ederek amcası Cihandar Şah'a karşı harekete geçti. Az sayıdaki taraftarıyla Bengal'den Patna'ya geldi. Durumdan haberdar olan Cihandar Şah büyük oğlu İzzeddin'i Hâce Hüseyin Han ve Lutfullah Han Sâdık ile birlikte Agra'ya gönderip gelişmeleri takip etmesini istedi. Cihandar Şah'ın davranışlarını tasvip etmeyen Ahmed Han (Gāziddin Han Gālib Ceng), Raca Sidhist, Hâce Âsım (Eşref Han), Mîr Müşrif ve Zeynüddin Han gibi bazı nüfuzlu kişilerle Bâre Seyyidleri'nden Hüseyin Ali ve Abdullah onu desteklemeye karar verdiler. Allahâbâd ve Bihâr süvarilerinin desteğini de sağlayan Ferruhsiyer Patna'da hükümdarlığını ilân etti (29 Safer 1124/7Nisan 1712).

Patna'daki bu olayları Delhi'de öğrenen Cihandar Şah, oğlu İzzeddin kumandasındaki bir orduyu Ferruhsiyer üzerine gönderdi. Ancak bu ordu yenilince Cihandar Şah veziri Zülfikar Han ile birlikte Delhi'den Agra'ya hareket etti. 11 Ocak 1713'te meydana gelen Sâmâgarh Savaşı'nda mağlûp

olan Cihandar Şah Delhi'ye kaçarak Esed Han'a sığındı. Esed Han ile oğlu Zülfikar Ferruhsiyer'e yaranmak için onu hapsettiler. Ferruhsiyer, Cihandar Şah'ı babasının ve kumandanlarının ölümünden sorumlu tutarak maiyetiyle birlikte idam ettirdi ve Bâbürlü tahtının rakipsiz sahibi oldu (16 Muharrem 1125/12 Şubat 1713). Zaferden sonra Bâce Seyyidleri'nden Abdullah Han'ı vezirliğe, Hüseyin Ali'yi de ordu başkumandanlığına getirdi. Ferruhsiyer'in kararsız, korkak ve endişeli tavrı yüzünden devlet işleri bütünüyle bu iki kardeşin eline geçti. Ferruhsiyer sadece onlara karşı değil kendisine inatla boyun eğmeyen gruplara karşı da başarılı bir mücadele veremedi. Onun âciz idaresi Sihler'in, Racpûtar'ın, Maratalar'ın ve Çatlar'ın itaatsizliğine yol açtı. Ferruhsiyer, Çatlar'la yaptığı mücadelede başarılı olmayınca onların başında bulunan Çoraman'a tavizkâr davranarak Delhi'den Çambal Geçidi'ne kadar uzanan büyük kral yolunun kontrolünü kendisine bıraktı. Bu durum Çoraman'ı daha güçlü hale getirdi ve giriştiği faaliyetler Ferruhsiyer'i endişelendirdi. Çoraman'ı cezalandırmak üzere gönderdiği Amber Racası Cey Sing Sevâî başarılı olamadı (1716). Ferruhsiyer ayrıca Racpûtlar'la olan münasebetlerini güçlendirmek için 1715'te Mârvâr (Codpûr) mahârâcâsı Acit Sing'in kızı ile evlendi. Maratalar'a da Dekken eyaletinin "çavs" ve "serdeşmuhi" vergi gelirlerini toplama hakkı tanıdı; böylece eyalet gelirlerinin dörtte biri Maratalar'a bırakıldığı gibi yapılacak tahsilatın % 10'u da onlara kalıyordu. Ferruhsiyer, hastalığı sırasında kendisini iyileştiren William Hamilton'a Doğu Hindistan Şirketi'nin Bengal, Bihâr, Orissa, Sûret ve Madras'ta herhangi bir gümrük vergisi ödemeden ticaret yapmasına dair ferman yayımladı (1717). Bu ise Hindistan'da İngiliz nüfuzunun yerleşmesine zemin hazırladı.

Ferruhsiyer'in zayıf idaresi çok geçmeden Seyyid kardeşleri devlete hâkim olma hususunda cesaretlendirdi. Maratalar'ın yardımını temin eden Seyyid kardeşler onu tahttan indirdiler (28 Şubat 1719). Ferruhsiyer'in önce gözlerine mil çekildi; ardından da 27-28 Nisan gecesi öldürüldü. Meşhur şair Mirzâ Abdülkādir Bîdil bu olaya Seyyidler'in ihanetini ifade eden bir mısra ile tarih düşürdü. Ferruhsiyer avcılığa ve atlara çok düşkündü. Kur'an'ı ezberlediği, iyi bir öğrenim gördüğü, şiirler yazdığı bilinen Ferruhsiyer'in saltanat dönemindeki tek imar faaliyeti 1717'de Kutb Camii'ne eklenen üçüncü bir mermer kemerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İrâdet Han, Târiẖ (nşr. Gulâm Resûl Mihr), Lahore 1971, s. 138-161; M. Hâdî Kanver Han, Teẕkiretü’s-selâṭîn-i Çağatay (nşr. Muzaffer Alem), Bombay 1980, s. 168-236; Nûreddin Fârûkī, Cihândârnâme, London India Office Library, nr. 3988; M. Mün’im Ca’ferâbâdî, Ferrûẖnâme, London India Office Library, nr. 388; M. Ahsen Îcâd, Ferrûẖsiyernâme, British Museum, nr. 273; Ferrûẖsiyernâme, Library of Eton College, nr. 193; Târîẖ-i Ferrûẖsiyerî, Library of Asafiyah, nr. 1492; M. Kāsım İbret Lâhûrî, ʿİbretnâme (nşr. Zahîrüddin Ahmed), Lahore 1977, s. 164-214; Şîvdâs Leknevî, Şâhnâme-i Münevver Kelâm (trc. Seyyid Hasan Askerî), Patna 1980, s. 53, 81, 114; M. Şâfi Vârid, Mirʾât-ı Vâridât, Bankipur Oriental Public Library, nr. 580; Gulâm Hüseyin Han Tabâtabâî, Siyerü’l-müteʾaẖẖirîn (nşr. Hakîm Abdülmecîd), Kalküta 1833, s. 14-40; An Account of Farrukh Siyar’s Accession and of Abd al-Samad Khan’s Expedition Against the Sikhs, British Museum, nr. 860; W. Irvine, Later Mughals, Calcutta-London 1921, I, 22-23, 244-403; Storey, Persian Literatüre, s. 602-611; S. Chandra, Parties and Politics at the Mughal Court (1707-1740), Aligarh 1959, s. 90-101, 126-127, 163-165; a.mlf., "Farrukh-siyar", El2 (İng.), II, 810-811; N. A. Siddiqi, Land Revenue Administration under the Mughals (1700-1750), Bombay 1970, s. 67, 96, 100, 122; H. M. Elliot - J. Dowson, The History of India as Told by Its Owm Historians, Lahor 1979, VII, 534-564; T. W. Haig, "Ferruhsiyer", İA, IV, 574; [İdare], "Ferruẖsiyer", (UDMİ, XV, 249-253.

K. A. Nizami

FERSAH

فرسخ

Eskiden kullanılan bir yol mesafesi ölçüsü.

Farsça ferseng kelimesinden Arapça'ya geçmiştir. Kelime Ermenice'de hrasah, Süryânîce'de prasahā, Pers dilinde frasang, Heredot ve Xenophon'da "παρασαγγης" şeklinde geçmektedir.

Kāmûs-ı Osmânî'de 3 mil uzunluğunda mesafeye 1 fersah denildiği kayıtlıdır. 1 fersah İran'da, atın normal yürüyüşüyle 1 saatte gittiği mesafe karşılığı kullanılmakta olup bu da 6000 zirâ (6, 23 km.) yapmaktadır. Arap fersahı ise "fersah-ı tûlî, fersah-ı sathî, fersah-ı cismî" olmak üzere üçe ayrılıyordu. Bunlardan fersah-ı tülî 3 mile eşit olup (12.000 tûlî zirâ) her mil 40 Mısır el arşını kadardı. Mısırlılar'ın el arşını ise 49, 875 cm. uzunluğunda olup bu da 4 şer'î arşına yani bir kulaca (bâ') karşılıktı. Dolayısıyla 3 mil 5, 985 km. etmekteydi. Fersah-ı sathî ve fersah-ı cismî alan ölçüleri olarak kullanılmakta olup sathî m2, cismî ise m3 cinsinden değerlendirilmektedir.

Fersah eski Türk devletlerinde ve Moğollar'da da görülmektedir. Nitekim Gazan Han zamanında (1295-1304) haberleşme teşkilâtında yapılan yeni düzenlemede, yollar üzerinde her 3 fersahta bir 15 beygirin bulunduğu istasyonlar kurulması ve postacıların 24 saatte 30-40 fersah yol almaları planlanmıştı. Hatta hızlı postacıların 60 fersah gidebilecekleri düşünülmüştü. Osmanlılar'da da genellikle Arap fersahı geçerli olmuş ve yollarda iki konak arası veya şehirler arası mesafe belirtilirken saatin yanı sıra fersah tabiri de kullanılmıştır. Nitekim 1863'te yeni yapılan veya tamir edilen yolların uzunluğu 360 fersaha ulaşıyordu.

1 fersah denizcilikte 3 deniz mili yani 5, 570 km. karşılığı kabul edilmektedir. İngiliz fersahı 5, 569 km., İspanyol âdi fersahı 5, 607 km., kraliyet fersahı 7, 066 km., İsviçre fersahı 4, 480 km., posta fersahı 3, 898 km., âdi kara fersahı 4, 445 kilometredir. Amerika Birleşik Devletleri'nin

güneybatı bölgelerinde İspanyollar'ın yaptıkları ilk topografya çalışmalarında kullandıkları kara fersahı ise yaklaşık 2, 63 mile karşılıktır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, "Fersaẖ" md.; Mehmed Salâhî, Kāmûs-ı Osmânî, İstanbul 1313-22, II, 184; Yusuf Halaçoğlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil Teşkilâtı ve Yol Sistemi (doçentlik tezi, 1982). İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. TE 32, s. 13, 169-170; W. Hinz, "İslâm'da Ölçü Sistemleri" (trc. Acar Sevim), Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 5, İstanbul 1990, s. 74, 76; a.mlf., "Farsakh", El2 (İng.), II, 812-813; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 166, 167; Pakalın, I, 609; Cl. Huart, "Fersah", İA, IV, 574; "Fersah", ABr., VIII, 535.

Yusuf Halaçoğlu

FERSAN, Refik

(1893-1965)

Ünlü Türk bestekârı ve tanbur virtüozu.

İstanbul Şehzadebaşı'nda doğdu. Asıl adı Refik Şemseddin'dir. Soyadı kanunundan sonra Fersan soyadını aldı; ancak nüfus belgelerinde adı Ahmed Refik diye geçmektedir. Babası Maliye Nezâreti Düyûn-ı Müteferrika Kalemi müdürü mûsikişinas Hâfız Mehmed Şemseddin Bey, annesi Makbûle Hanım'dır.

Henüz bir yaşında iken babası ölünce, ailece teyzesinin oğlu Mâbeyinci Fâik Bey'in Bebek'teki yalısına taşındılarsa da iki yıl sonra Beşiktaş'ta bir konağa nakledildiler. Öğrenimine yedi yaşlarında Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde başlayan Refik Şemseddin, 9 Mart 1907 tarihinde çıkan yangında okulun yanması üzerine bir müddet Robert College'e devam etti. Mektebi Sultânî tamir edilerek 1908'de yeniden öğrenime açılınca mektebine dönüp buradan mezun oldu. Bu yıllarda okulun hocaları Tevfik Fikret ve Ahmed Râsim gibi ünlü kişilerden özel olarak aldığı Türkçe ve edebiyat dersleri onun ayrıca edebî bakımdan yetişmesini sağladı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra ailesiyle birlikte İskenderiye'ye gitti. Bir buçuk yıl kadar süren bu Mısır seyahatinin ardından 1910'da İstanbul'a döndü. 1913'te Fâik Bey'in kızı Fâhire ile evlenerek aynı yıl ailesiyle beraber Cenevre'ye gitti.

Cenevre'de başladığı kimya öğrenimini kimyevî maddelerin sağlığına zarar vermesi sebebiyle iki sömestr kadar devam ettirebildi. İsviçre'de bulunduğu süre içinde hocası Tanbûrî Cemil Bey'in tavsiyesine uyarak Türk mûsikisi dışında hiçbir mûsiki ile ilgilenmedi ve özellikle tanbur üzerindeki çalışmalarına yoğunluk verdi.

1917 yılında İstanbul'a dönünce açılan imtihanı kazanıp Dârülelhan'da tanbur hocalığı görevine başladı. İki yıl sonra da Muzıka-i Hümâyun'daki imtihanı birincilikle kazanarak yüzbaşı rütbesiyle Muzıka-i Hümâyun

İncesaz Heyeti ser-sâzende muavini olarak buraya tayin edildi. Cumhuriyet'in ilânının ardından Muzıka-i Hümâyun'un tasfiyesiyle saraydaki mûsiki kadrolarının Ankara'ya alınması üzerine 1924'te rütbesi binbaşılığa yükseltilerek Riyâseticumhur Mûsiki Heyeti Alaturka Kısmı muallimi sıfatı ile görevini sürdürdü ve incesaz heyeti şefliği de yaptı. Birçok defa istifa etmesine rağmen vazifesini üç yıl devam ettirdi. Ocak 1927'de hanımının rahatsızlığı sebebiyle İstanbul'a döndü ve 25 Mayıs 1927 tarihinde hem Riyâseticumhur İncesaz Heyeti'nden hem de ordudaki görevinden ayrıldı. Aynı yıl yayına başlayan İstanbul Radyosu'nda aldığı görev, Ekim 1938'de bir grup arkadaşı ile birlikte Ankara Radyosu'na tayin edilinceye kadar devam etti. 1938-1950 yılları arasında tanbur sanatçısı ve hoca olarak Ankara Radyosu'nda çalıştı. Aynı zamanda Türk müziği yayınları şefliği görevini de yürüttü. Bu arada Mısır (1928), Yunanistan (1929, 1931, 1937), Macaristan (1934) ve Irak'ta (1935) konserler verdi. 13 Mayıs 1948 tarihinde Şark mûsikisi mütehassıs müşaviri sıfatı ile Şark Mûsikisi Konservatuvarı'nı kurmak üzere Suriye'ye davet edildi. Konservatuvarı kurduktan kısa bir süre sonra çıkan Suriye-İsrail savaşı yüzünden İstanbul'a dönmek zorunda kaldı. 1950 yılında tekrar çalışmaya başladığı İstanbul Radyosu'ndaki görevinden yaş haddi sebebiyle 1957'de emekliye ayrıldıysa da sözleşmeli

olarak radyoya devam etti. Bu arada İstanbul Belediye Konservatuvarı İcra Heyeti'nde ve İstanbul Belediye Konservatuvarı Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Heyeti'nde görev yaptı. Bu çalışmalarını daha sonra icra heyeti şefliği, tasnif ve tesbit heyeti başkanlığıyla sürdürdü. Radyodaki sözleşmesi, 27 Mayıs 1960 İhtilâli'nden sonra İstanbul Radyosu kumandanının emriyle 1 Haziran 1960 tarihinde feshedilince İstanbul Radyosu ile ilişkisi kesildi. Gerek İstanbul gerekse Ankara radyolarında ayrıca klasik koro şefliklerinde de bulunan Refik Fersan 13 Haziran 1965'te vefat etti ve Zincirlikuyu Mezarlığ'na defnedildi.

Son devrin en ünlü mûsikişinasları arasında yer alan Refik Fersan icracılığı, bestekârlığı ve hocalığı ile tanınmıştır. Haftanın belli günlerinde mûsiki toplantılarının yapıldığı Hekimbaşı Behçet Efendi Yalısı'nda Leon Hanciyan, Tanbûrî Cemil, Enderunlu Hâfız Hüsnü, Lavtacı Andon, Neyzen Aziz ve Hakkı Dede, Yeniköylü Hasan Efendi, Rahmi Bey, Lemi Atlı gibi mûsikişinasları tanıma imkânı buldu. Önceleri bir süre ud çalmaya

çalıştıysa da daha sonra tanbura döndü. On iki yaşında iken Tanbûrî Cemil Bey'den almaya başladığı tanbur derslerine 1913 yılına kadar devam etti. Bu arada Leon Hanciyan'dan Hamparsum notasını öğrendi, usul ve nazariyat dersleri aldı. Beste denemelerine Mısır'da iken başlamışsa da esas çalışmalarına 1920'den sonra ağırlık vermiştir. Bestelediği ilk sözlü eser güftesi Fuzûlî'ye ait, "Beni candan usandırdı cefâdan yâr usanmaz mı?" mısraı ile başlayan kürdîlî-hicazkâr şarkı (1909), ilk saz eseri de fahte usulündeki şehnaz-bûselik peşrevidir.

Köklü ve sağlam bir mûsiki bilgisi yanında edebiyata olan derin vukufunu bestelerinde sezmek mümkündür. Mevlevî âyini, ilâhi, peşrev, medhal, saz semâisi, sirto, marş, taksim, kâr-ı nâtık, kârçe, beste, semâi ve şarkı gibi Türk mûsikisinin hemen her formunda kendi ifadesine göre 400'ün üzerinde eser veren Refik Fersan, özellikle saz eserlerinde ortaya koyduğu orijinal ve sağlam melodik yapı ile dikkati çekmektedir. Aynı zamanda iyi bir lavta sanatçısı olmakla birlikte bilhassa tanburda devrinin ileri gelen üstatları arasında yer almıştır. Birçok plağa tanburu ile taksim, peşrev ve saz semâisi formunda eserler doldurmuş, çok sayıda ünlü sanatçıya sazı ile eşlik etmiştir. Gerek yurt içinde gerekse yurt dışında, eşi kemençe sanatçısı Fâhire Hanım'la birlikte Münir Nurettin Selçuk'a refakat ettikleri konserler, mûsikişinasların hâfızalarında derin izler bırakan icralar olarak daima anılagelmiştir. Tanburda Cemil Bey ekolünün en önemli temsilcileri arasında sayılır. Saz eserlerinde Cemil Bey'in etkisi görülmekle beraber üslûp sahibi bir sanatkâr olarak temayüz etmesini bilmiştir. Genç sanatkâr adaylarına Oscar Wilde'ın, "Sanat taklidin başladığı yerde sona erer" sözünü hatırlattıktan sonra gerçek sanatkârın her şeyden önce kendine mahsus bir tavır ve üslûp sahibi olmasını bilmesi gerektiğini söylemesi onun bu konudaki çalışmalarında en mühim ölçüsü olmuştur. Nağme ve duygu zenginliğiyle bezendiği gibi ayrıca halk kültürünün inceliklerini de taşıyan eserlerinde geleneklere bağlılığın yanı sıra yenilikçi bir üslûp sezilmektedir. Saz eserleri içinde acem-kürdî, rast ve şedd-i araban peşrevleri, rast medhali, nikriz ve sultânîyegâh saz semâileri Türk mûsikisinin seçkin eserleri arasında yer almıştır. Güfte-beste uyuşması ve güfte taksimatı onun eserlerinde en olgun şekline kavuşmuştur.

Mûsiki nazariyatı çalışmaları ile de tanınan Refik Fersan, Türk mûsikisinin son zamanlarda tamamen unutulan eski makamlarından selmek makamını

yeniden canlandırmaya gayret etmiş, bu makamdan âyîn-i şerif, beste, yürük semâi ve saz semâisi bestelemiş, ayrıca sultanî-bûselik adını verdiği yeni bir makam tertip etmiştir. Dârülelhan'daki görevi esnasında dört bölümlük bir tanbur metodu ile mûsiki nazariyatı kaleme almış, ancak bu eserler daha sonra kaybolmuştur. Ayrıca Şam'da bulunduğu sırada yazdığı bir başka nazariyat kitabı da kayıptır. Diğer taraftan aruz kalıplarının Türk mûsikisi usullerine uygulanması konusunda bir çalışma başlattığı, ancak bunu bitiremediği söylenmektedir. Gerek İstanbul gerekse Ankara radyolarında birçok sanatkârın yetişmesinde büyük rolü olan Refik Fersan Hamparsum notasını çok iyi bildiği için eski mûsiki eserlerini inceleme imkânı bulmuş, İstanbul ve Ankara radyoları ile İstanbul Belediye Konservatuvarı'nda bulunduğu yıllarda çeşitli külliyatlar üzerinde çalışarak Hamparsum'la yazılmış birçok eseri Batı notasına çevirmek suretiyle Türk mûsikisi repertuvarına büyük hizmet etmiştir.

Tasavvufla da ilgilenen ve Arûsiyye tarikatına mensup olan Refik Fersan son derece nazik ve mütevazi bir İstanbul efendisi, aşırı derecede hassas bir kişiliğe sahip iyi bir mûsiki hocası idi.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 244-247; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 364-373; İbrahim Kalyon, Refik Fersan, İstanbul 1982; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi-Derleme, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi Başkanlığı yayınları), I, 98, 100; II, 116-119; Murat Bardakçı, Refik Bey... Refik Fersan ve Hatıraları, İstanbul 1995; Baki Süha Ediboğlu, "Fersan Ailesi Arasında", Radyo Mecmuası, sy. 34, Ankara 1944, s. 16-17; a.mlf., "Refik Fersan, Fahire Fersan", Radyo Haftası, sy. 19, İstanbul 1950, s. 31-32, 47; "Üstad Refik Fersan", TMD, sy. 8 (1948), s. 12; Halil Can, "Fersanları Uğurladık", a.e., s. 4; Baha Kayserilioğlu, "Fersanlar", a.e., sy. 37 (1951), s. 8-11, 32; Enver Ayaş, "Refik Fersan Vefat Etti", MM, sy. 208 (1965), s. 104-105, 125; Sadi Yaver Ataman, "Bir Kayb'ın Arkasından", a.e., sy. 209 (1965), s. 141-142; Avni Anıl, "Ölümünün Altıncı Yılında Refik Fersan", Musiki ve nota, sy. 20, İstanbul

1971, s. 20-23; Orhan Nasuhioğlu, "Ölümünün 8. Yıldönümünde Üstad Refik Fersan’ı Anarken", MM, sy. 285 (1973), s. 4-8; a.mlf., "Refik Fersan’ın Hatırasına", MM, sy. 392 (1982), (Bestekârlar Özel Sayıları, nr. 5), s. 12-13; Ruşen Ferit Kam, "Tanburî Refik Fersan", a.e., s. 4-5; "Fersan, Refik", TA, XVI, 265; Fersan (Refik), İst.A, X, 5693-5694; Öztuna, BTMA, I, 290-292.

Nuri Özcan

FERŞAD EFENDİ

(1866-1929)

Son devir Osmanlı müderris ve şeyhlerinden.

Trabzon'a bağlı Çaykara kazasının Yeşilalan köyünde doğdu. Asıl adı İbrâhim Hakkı'dır. Yazılarında bazan Ferşadzâde İbrâhim Hakkı imzasını kullanmasına rağmen yöresinde daha çok Ferşad Efendi diye tanınır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber altmış üç yaşlarında vefat ettiğine göre 1866 yılında doğduğu söylenebilir. Fakir bir aileye mensup olduğundan çocukluğunda bir süre çobanlık yaptı. Daha sonra üstün bir zekâya sahip bulunduğunu farkeden bazı âlimlerin telkiniyle yörenin müderrislerinden Huşolu Numan Efendi'den İslâmî ilimleri tahsil etmeye başladı. Küçük yaşına rağmen her yıl ramazan ayında civar illere giderek vaazlar veriyor, heyecanlı konuşmalarıyla kalabalık cemaatlerin ilgisini çekiyordu. Tahsiline devam ederken Trabzon yöresindeki bazı illerde kısa süreli imamlık görevlerinde

bulundu. İcâzet aldıktan sonra İstanbul'a gitti ve ramazan ayında Ayasofya Camii'nde vaazlar verdi. Seyahati sırasında tanıştığı Kondulu Yûsuf Şevki Efendi ile İstanbul'da buluştu ve Süleymaniye'deki Gümüşhânevî Tekkesi'ne gidip Ahmed Ziyâeddin Efendi'yi ziyaret etti. Tekkeye girerken tasavvufa intisap etme niyeti olmamasına rağmen orada Yûsuf Şevki Efendi'den tarikat dersi almaya başladı. Memleketine döndükten sonra köyünde bir medrese kurdu ve çeşitli aralıklarla burada kırk yıl müderrislik yaparak 300'ü aşkın öğrenciye icâzet verdi. Of'ta müftülük, Samsun İdâdîsi'nde öğretmenlik yaptı. Okuyan öğrencilerin askerlikten muaf tutulması için kurulan komisyonlarda görevlendirildi. İşgal sırasında Ruslar'ın yağmalayıp Bayburt'tan Tiflis'e götürdükleri kitapların geri alınması için Şark ordusu kumandanı Kâzım Karabekir Paşa'ya yazdığı mektuptan anlaşıldığına göre Gümüşhânevî Ahmed Ziyâeddin adına Of, Rize ve Bayburt'ta kurulan vakıf kütüphanelerinin mütevelliliği görevini de yürütmüştür.

Ferşad Efendi bir taraftan müderrislik yaparken diğer taraftan tasavvufla meşgul oldu. Şeyhinin kızıyla evlenerek aralarındaki irtibatı kuvvetlendirdi. Daha sonra İstanbul'a gidip Gümüşhânevî Tekkesi'nde postnişin olan İsmâil Ne-câtî Efendi'nin yanında halvete girdi ve hilâfet mertebesini elde etti. Bu arada hacca da giden Ferşad Efendi, İsmâil Ne-câtî Efendi'den sonra Gümüşhânevî Tekkesi'nin postnişinliğine getirilmesine rağmen "şöhret âfettir" diyerek bu görevi benimsemedi ve ömrünün sonuna kadar memleketinde tedrîs ve irşad faaliyetlerine devam etti. Mehmet Zahit (Kotku) Efendi'nin halifelerinden olan torunu Ahmet Ferşat'ın naklettiğine göre Cumhuriyet'in ilânından sonra Mustafa Kemal Paşa ile iki defa karşılaştı. İlkinde "reîsü'l-ulemâ" sıfatıyla dinî konularda onunla tartıştı. İkincisinde ise şapka giymenin caiz olmadığına ilişkin fetvasından dolayı Trabzon'a celbedildi ve Atatürk'e şapka giyenin kâfir olacağına dair fetva verdiğini çekinmeden söyledi. Son dönemlerinde yürüyemeyecek hale gelmesine rağmen irşad faaliyetlerinden geri kalmamış, hatta müridlerinden Hopşeralı müderris Poyrazzâde Dursun Efendi onu sırtında taşıyarak yakın köylerde yapılan icâzet merasimlerine götürmüştür. 3 Eylül 1929 tarihinde vefat etti ve Yeşilalan'daki medresesinin yanına defnedildi.

Çok defa günde bir bardak sütle veya sadece kahvaltı ile yetindiğinden 35 kilo ağırlığında nahif bir bünyeye sahip olan Ferşad Efendi'nin, İslâmî ilimlere vukufu ve müderrislikteki başarılarıyla tanınmakla beraber, Yeşilalan'daki medresesinde bulunan kütüphanesi bütünüyle kaybolduğundan eser yazıp yazmadığı bilinmemekte, dolayısıyla görüşlerini belirleme imkânı bulunmamaktadır. Onun belirgin vasfı, inandığı şeyleri tâviz vermeden nefsinde uygulayan ve bunu herkese telkin eden bir âlim olmasıdır. Hakkında söylenenlerden anlaşıldığına göre ilmî şahsiyetinde tasavvufî cephesi önemli bir yer tutar. "İki âlemde tasarruf ehlidir rûh-ı velî/Deme kim bu mürdedir bundan kime dermân ola/Ruh şemşîr-i Hudâ'dır ten gılâf olmuş ana/Dahi a'lâ kâr eder bir tîğ kim uryân ola" beyitlerinde de söylediği gibi evliya ruhlarının iki âlemde de tasarruf sahibi olduğunu kabul eder. Müridlerince hakkında birçok menkıbe anlatılan Ferşad Efendi, toplumun kültür değişimine uğradığı hassas bir dönemde Trabzon yöresinde, hatta Karadeniz bölgesinin büyük bir bölümünde halkın dinî hayatı üzerinde unutulmaz tesirler bırakmış bir mürşid ve müderristir. Tesirleri ölümünden sonra da devam etmiştir. Çaykara'da müderris ve mürşid Hasan Râmi Yavuz, Of'ta Çalekli Dursun

Feyzi Güven, yine Of'ta ünlü kıraat âlimi Mehmet Rüştü Âşıkkutlu, Suluova'da daha çok irşad faaliyetleriyle bilinen kayınbiraderi Ali Yücel, Samsun'da Açıkbaş diye tanınan Ömer Efendi ona mensup olan önemli kişiler arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Haşim Albayrak, Of vee Çaykara, İstanbul 1990, s. 76-77 (Bu madde Ferşad Efendi'den intikal eden özel belgelere, torunu Ahmet Ferşat ve müridlerinden Ali Yüccel'in naklettiği şifahî bilgilere dayanılarak yazılmıştır).

Yusuf Şevki Yavuz

FERVE

(bk. KÜRK).

FERVE b. AMR

فروة بن عمرو

Ferve b. Amr (Âmir) b. en-Nâfire el-Bünânî el-Cüzâmî en-Nüfâsî (ö.12/633 [?])

Hz. Peygamber'e müslüman olduğunu bildiren Rum valisi.

Şam topraklarında Maan ve çevresinde yaşayan Cüzâm kabilesine mensup Nüfâseoğulları'ndandır. İbn Amr diye de tanınır (İbn Hacer, III, 213). İslâm'ın zuhurundan önce ve İslâm'ın yayılış yıllarında Akabe körfeziyle Yenbû arasında kalan Rum bölgesinde Gassânîler'in valisi idi.

Tebük seferi öncesinde Hz. Peygamber komşu devlet başkanlarına İslâm'a davet mektupları gönderdiği sırada Ferve b. Amr kendi tebaasından Mes'ûd b. Sa'd'ı elçi olarak Medine'ye yolladı ve Hz. Peygamber'e beyaz bir katır, bir at, bir merkep, kıymetli elbiseler ve altın sırmalı atlas bir kaftandan oluşan hediyelerle müslüman olduğunu bildiren mektubunu takdim etti. Ferve mektubunda şöyle yazıyordu: "Bismillâhirrahmânirrahîm. Muhammed Resûlullah'a. Ben İslâmiyet'i kabul ederek onun hak ve gerçek olduğunu ikrar ve kalbimle tasdik ettim. Şehâdet ederim ki Muhammed Allah'ın kulu ve resulüdür. O, Îsâ b. Meryem'in kendisinden sonra geleceğini müjdelediği peygamberdir. Selâm sana!" (Muhammed Hamîdullah, s. 125-126).

Hz. Peygamber Bilâl-i Habeşî'ye elçinin ağırlanmasını ve ona mukabil hediyeler verilmesini emretti. Aynı elçi ile de Ferve'ye şu cevabî mektubu gönderdi: "Muhammed Resûlullah'tan Ferve b. Amr'a. Selâm sana! Bil ki ben kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a hamdederim. Elçin mektubunu, gönderdiğin bilgileri ve hediyelerini ulaştırdı. Bize müslüman olduğunu da bildirdi. Yüce Allah seni hidayete erdirmiştir. O halde sen de durumunu düzelt, Allah'ın ve resulünün emirlerine boyun eğ, namaz kıl, zekât ver. Selâm sana!" (İbn Sa'd, I, 281; Muhammed Hamîdullah, s. 126).

Gassân meliki Hâris b. Ebû Şemr el-Gassânî, Ferve b. Amr'ın müslüman olduğunu haber alınca onu huzuruna getirtti. İslâmiyet'i bırakıp eski dinine dönmesi şartıyla kendisini valilikte bırakacağını söyledi. Ferve ise, "Muhammed'in dininden asla dönmem. Îsâ'nın kendisinden sonra geleceğini müjdelediği peygamberin Hz. Muhammed olduğunu sen de pekâlâ biliyorsun. Fakat hükümdarlığının elinden gideceğinden korkarak bunu açıklamıyorsun" dedi. Bunun üzerine Hâris, Ferve'yi hapsettirdi (İbnü'l-Cevzî, II, 740-741). Ferve b. Amr daha sonra öldürülmek üzere hapisten çıkarılıp götürülürken altı beyitlik bir şiir söylemiştir. Son beytinde, "Rabbim için varlığımdan ve makamımdan vazgeçip selâmete erdiğimi, müslüman olduğumu müminlerin en yücesine tebliğ et" (İbn Hişâm, IV, 591-592) diyen Ferve'nin Filistin'de İfrâ nehrinin (bk. Yâkūt, "ʿifrâ" md.) kıyısında boynu vuruldu (İbn Hudeyde, II, 279).

Ferve b. Amr 10 yılında (631) müslüman olmasına rağmen Hz. Peygamber'le görüşememiştir. Ölümü tahminen 12. yılda (633) vuku bulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, "ʿifrâ" md.; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 591-592; İbn Sa'd, et-Ṭabaḳāṭ, I, 281, 355; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 199; İbnü'l-Cevzî, el-Vefâ, II, 740-741; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, IV, 356-357; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 86-87; İbn Hudeyde, el-Miṣbâḥu'l-muḍî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, II, 278-279; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 256-257; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 213; Âmirî, Behcetü'l-meḥâfil ve buġyetü'l-emâṣil (nşr. M. Sultân en-Nemnekânî), Medine 1330-31, I, 77-78; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd (nşr. Mustafa Abdülvâhid v.dğr.), Kahire 1402/1982, VI, 601-602; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 344-345; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 125-126; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 272-274.

Mehmet Aykaç

FERVE b. MÜSEYK

فروة بن مسيك

Ebû Sebre Ferve b. Müseyk (Müseyke) b. el-Hâris el-Murâdî

Sahâbî.

Aslen Yemenli olup Murâd kabilesinin reisidir. Bu kabilenin Gutayf koluna mensup olduğu için Gutayfî nisbesiyle de anılır. Bedir Gazvesi esnasında Murâdlılar'la Hemdânlılar arasında meydana gelen ve "Rezm (Redm) günü" diye anılan savaşta bağlı bulundukları Kinde kralları kendilerine yardım etmediği için kabilesi çok ağır kayıplar verdi. Bundan dolayı Ferve 10 (631) yılında Kinde melikleriyle ilgisini keserek kabilesi adına Medine'ye gitti ve Hz. Peygamber'le görüşerek ona biat etti. Medine'de kaldığı süre zarfında Sa'd b. Ubâde'nin misafiri olan Ferve hem ondan hem de Resûlullah'tan Kur'an'ı ve İslâm esaslarını öğrendi. Kavminden müslüman olanlarla birlikte İslâmiyet'i henüz kabul etmeyenlere karşı savaşmak için Hz. Peygamber'den izin aldıysa da Medine'den ayrıldıktan sonra Resûl-i Ekrem arkasından haberci göndererek Ferve'yi huzuruna getirtti; ona kavmini İslâm'a davet etmesini ve kendisinden bir tâlimat alıncaya kadar müslüman olmayanlara karşı herhangi bir harekette bulunmamasını tenbih etti (Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 35/1). Hz. Peygamber daha sonra Ferve'ye 12 ukıyye gümüş, iyi cins bir deve ve Uman kumaşından bir elbise hediye etmiştir.

Ferve b. Müseyk'i Murâd, Zübeyd ve Mezhic kabilelerine vali tayin eden Resûl-i Ekrem, bölgesindeki müslümanların zekâtını toplamaya yetkili olduğuna dair kendisine bir mektup verdi. Hâlid b. Saîd b. Âs'ı da sadaka ve zekâtları tahsile memur olarak onunla beraber gönderdi. Hâlid Resûl-i Ekrem'in vefatına kadar bu görevde kaldı.

Hz. Ömer devrinde (634-644) Kûfe'ye yerleşen ve zekât memuru olarak Mezhic'e gönderilen Ferve'nin ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir. Onun aynı zamanda şair olduğu söylenmekte ve Hz. Peygamber'den bazı

hadisler rivayet ettiği bilinmektedir (bk. Wensinck, VIII, 221).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 35/1; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 581-584; İbn Sa’d, et-Ṭabaḳāṭ, I, 327; V, 524-525; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 134-136; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, Târîḫu medîneti Ṣanʿâʾ (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), San’a 1401/1981, s. 142-144; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 199-200; Sem’ânî, el-Ensâb, IX, 163; İbn Semüre, Fuḳahâʾü’l-Yemen, s. 14, 25, 35; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 42; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 295-297; a.mlf., Üsdü’l-ġābe, IV, 359-361; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er, II, 239-240; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 70-71; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 55; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 205-206; Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, III, 259; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, VII, 56-57; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IX, 868; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 58-60, 118; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 143; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), X, 129-132; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 221.

Salim Öğüt

FES

Eskiden Osmanlılar'da, bugün de bazı İslâm ülkelerinde kullanılmakta olan bir baş kıyafeti.

Batı dillerinde Fès, Fez denilen Fas şehrinde ortaya çıktığı ve Türkiye'ye daha çok Avrupa'dan ithal edildiği için bu adı taşıyan fes halen Mısır dahil Kuzey Afrika ülkeleri ve Endonezya ile Malezya başta olmak üzere birçok İslâm ülkesinde kullanılmaktadır. Kırmızı çuhadan yapılır; tepeye doğru daralan silindir şeklinde olup üstünden sarkan bir püskülü bulunur. Türkiye'de 1925 yılında çıkarılan özel bir kanunla yasaklanan fesin bu ülkeye gelişi II. Mahmud devrine rastlar. Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da kaldırılmasıyla onun yerine kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye ordusunun kıyafetinden eğitimine ve donanımına kadar her şeyinin Batı tarzında olması istenmiştir. Bu askere önceleri

III. Selim zamanında teşkil edilen Nizâm-ı Cedîd'inkine benzeyen bir kıyafet verilmişse de iki yıl sonra değişiklik yapılmış ve ilk olarak başa şubara yerine koyu kırmızı fes giyilmesi kararlaştırılarak padişahın bu konudaki hatt-ı hümâyunu ilân edilmiştir (1244/1829). Bu ilk fes başlangıçta 20-25 cm. yüksekliğinde ve standart modelinin aksine tepeye doğru hafifçe genişleyen bir şekil gösterir.

Fesin düz olan tepe kısmına "tabla" adı verilir ve bunun merkezindeki "ibik" denilen çıkıntıya lâcivert veya siyah bir ipek püskül bağlanır. II. Mahmud devri mavi ipek püskülünün arkası uzun, önü kâkül gibi kısa ve oldukça genişti. Yüksekliğin muntazam görüntüsünün bozulmaması için fesin içi kartonla desteklenmiştir. Genel görünüşü bu şekilde olan fes, ortaya çıkışından sonra padişahların istekleri doğrultusunda değişikliğe uğramış ve Abdülmecid döneminde küçülmeye başlayarak aşağı yukarı son zamanlardaki şeklini almıştır (mecidiye kalıp); Abdülaziz yayvan (aziziye kalıp), II. Abdülhamid ise daha dik bir fes (hamidiye kalıp) tercih etmiştir.

Fesler yapağıdan yapılır ve bunun için en uygunu merinos koyunundan elde edilendir. Boyayı iyi tutması ve çabuk sertleşmemesi için yapağının

kalitesinin yüksek olması gerekir. Fesin dokunuşu çorap örgüsüne benzer ve önce torba gibi bir şekil alır; sonra bol su ile keçeleştirilir. Boyanmış fesler tekrar su ile yıkanarak dink işlemi yapılır ki bundan sonra küçülür ve külâh haline gelir; bir sonraki safha havalandırma ve tüylendirme, son safha ise kalıplama ve perdahtlamadır (perdah). Bu uzun ameliye için başlangıçta işi bilen usta ve gerekli malzeme yoktu; fesler Avrupa ve Mısır ile Tunus'tan ithal ediliyordu. İhtiyacın artması yerli imalâtın başlamasını gerektirdi ve İstanbul'da Feshâne adıyla ilk fabrika kuruldu. Fesin sivil halka yayılmasından sonra bundan başka Bursa, Edirne, İslimye ve Selânik'te de fabrikaların açılmasına rağmen yerli imalât ihtiyaca yetmedi ve aradaki açık daima ithalât yoluyla kapatıldı. 1829 yılında piyasada bulunan yerli ve ithal fesler şu fiyatlarla satılıyordu: Tunus perdahtlı 26 kuruş, Mısır 18 kuruş, Avrupa perdahtsız 5 kuruş 20 para, Avrupa "ağaç" marka 5 kuruş, yerli İstanbul 6 kuruş 10 para. Fesin halk arasında benimsenmeye başlamasıyla sivillerin devlet görevlilerinden ayırt edilebilmeleri için "dalfes" (sade, yalın fes) giymeleri, yani etrafına bir şey sarmamaları istenmişti; yalnız ulemâ efendiler beyaz tülbent sarabileceklerdi. Halkın dalfes giymemekte ısrar etmesi üzerine esnaf takımının yemeni, çember, ağabani, yazma, tülbent gibi şeyler sarmalarına izin verildi ve bundan sonra fes süratle yayıldı.

Fes Türk kültür tarihinde önemli bir yere sahip olup şarkılara, türkülere girmiştir. Devrin şair ve edipleri eserlerinde eğri giyilen, kaşa düşürülen feslerden bahsetmişler, çocuk feslerine nazarlık, muska ve ziynet altını takıldığını yazmışlardır. Başta fes olmadan fotoğraf çektirmenin ise ayıp sayıldığı söylenir. Fesin süsünü oluşturan ve ona özellik kazandıran püskül üzerinde de epeyce söz söylenmiştir. II. Mahmud devrinin bükülmemiş ipekten bol mavi iplikli püskülü başın hareketi veya rüzgâr sebebiyle sık sık dağılıyordu ve taşıyana derbeder bir görünüş veriyor, sık sık taranması, düzeltilmesi gerekiyordu. Bu püskülleri taramak için çarşıda, sokaklarda küçük çocuklar ellerinde taraklarla dolaşır ve para kazanırlardı. Böylece püskül onu taşıyanın başına dert olmuştu. "Püsküllü belâ" deyiminin, henüz fesin tam anlamıyla benimsenmediği, yalnız asker arasında zorunlu tutulduğu dönemde buradan kaynaklanmış olması muhtemeldir. Nitekim Lutfî, 1261 (1845) yılı olayları arasında bir püskül nizâmnâmesinin çıkarıldığından ve bununla bütün askere, ayrı ayrı gösterilen dirhemler miktarında örme (bükülmüş) püskül takmaları, feslerinin tepesine "ferahî"

koymaları mecburiyetinin getirildiğinden ve aynı şekilde diğer fes giyenlerden de örme püskül kullanmalarının istendiğinden bahseder. Ferahî ince pirinçten yuvarlak bir levhadır. Püskül takılıp tablaya düzenli bir şekilde yayıldıktan sonra üstüne ferahî konur ve fese dikilirdi. Burma püsküller çıkınca ferahî, fesin daima kalıplı durmasını sağlayan bir parça olarak asker feslerinde muhafaza edildi ve II. Meşrutiyete kadar askere beylik bir fesle beraber bir de ferahî verildi.

Yapımındaki esneklik dolayısıyla fesin kolayca deforme olabilmesi sebebiyle yaygın bir kalıpçı esnafı ortaya çıkmıştır. Önceleri ahşap olan kalıpların yerini daha sonra İzmir'de görülen ve arkasından da İstanbul'da kullanılan pirinç kalıplar almış, böylece kalıpları ütü gibi ısıtarak işe başlayan ustalar fesleri "dar beyoğlu, hamidiye, aziziye, yarım zuhaf, tam zuhaf, İzmir biçimi, alikorna, hasırlı" gibi isimlerle anılan sıfırdan on altıya kadar numaralanmış çeşitli ölçü ve biçimlerde kalıba çekebilmişlerdir.

Fesin yasaklanmasından sonra kullanılmayan Feshâne'deki kalıplarla elde kalan fesler halen istanbul Şehir Müze-si'nde, sultanlara ait bazı feslerle ahşap fes kalıpları da Topkapı Sarayı Müzesi'nde muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfî, Târih, VIII, 69-70; R. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vé tements chez les Arabes, Amsterdam 1845, s. 336; R. Ekrem Koçu, Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Ankara 1967, s. 111, 113-116; Danişmend, Kronoloji2, IV, 114; Mübahat S. Kütükoğlu, "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Kıyafeti ve Malzemesinin Temini Meselesi", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 519-605; Önder Küçükerman, Türk Giyim Sanayii Tarihindeki Ünlü Fabrika: Feshane Defterdar Fabrikası, İstanbul 1988; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Asâkir-i Mansûre'ye Fes Giydirilmesi Hakkında Sadr-ı Âzamın Takriri ve II. Mahmud'un Hatt-ı Hümâyunu", TTK Belleten, XVIII/70 (1954), s. 223-230; "Fes", İA, IV, 575; Pakalın, I, 610-614; SA, I, 583-584; "Fes", İst. A,

X, 5698-5705; Uğur Göktaş, "Fes", Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul 1994, III, 296-297.

Hülya Tezcan

FESAD

(bk. KEVN ve FESAD).

FESAD

الفساد

Bir ibadetin veya hukukî işlemin, vasıf ve şartlarındaki eksiklik ve bozukluk sebebiyle hükümsüz olması anlamında fıkıh terimi.

Fesad “bir şeyin önce düzgün, düzenli ve yararlı iken sonradan bu vasıflarını kaybederek değişmesi ve bozulması” anlamına gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli fiil kalıpları ile isim şeklinde elli yerde geçen fesad kavramının “istikrarın bozulması ve istikametten sapma” olarak özetlenebilecek mânaları muhtelif hadislerde de yer almaktadır. Hadislerde bu anlamların yanında “ibadetin bozulması, geçersiz olması” (Buhârî, “Eẕan”, 58, “Vuḍû’”, 69, “Ṣalât”, 15; el-Muvaṭṭa’, “Ḥac”, 152) mânasında da kullanılmıştır.

Hukuk doktrinlerinin doğması ve terminolojinin teşekkül etmeye başlamasından sonra fesad kelimesi, butlân ile birlikte yeni bir fıkhî muhteva kazanarak gerek ibadetlerde gerekse akid ve hukukî işlemlerdeki bozukluk ve hükümsüzlük durumunu ifade eden bir terim haline gelmiş, bu durumdaki fiil ve işlemlere de fâsid denilmiştir. Ancak İslâm hukukçularının çoğunluğu butlânla fesadı ve bâtıl ile fâsidi eş anlamlı olarak kullanırken Hanefîler’in bu iki terime özellikle akid ve hukukî işlemler alanında farklı mânalar ve sonuçlar yüklediği görülür (bk. BUTLÂN).

Uygulamada farklı bir sonuç doğurmamakla birlikte fesad teriminin ibadetler açısından tanımı, sıhhat* tanımlarının farklılığına paralel olarak fukaha ve mü-tekellimîn ekolüne mensup hukukçular arasında değişiklik gösterir. Fukaha ekolüne mensup usulcülere göre ibadetin fesadı yapılan işin veya ibadetin kazâ borcunu düşürmemesi, mütekellimîn grubuna göre ise kazâ gereksin gerekmesin yapılan işin şâri’in emrine uygun olmamasıdır. İbadetlerde butlân-fesâd ayrımı olmadığı için bu tanım aynı zamanda butlânın da tanımıdır. İbadet ya sahihtir veya değildir. İbadetin sahih olmaması durumu fesad kelimesiyle ifade edilebildiği gibi butlânla da

belirtilebilir.

Muamelât alanında fesad genel olarak, “akidlerin kendileriyle ulaşılmak istenen sonuçları doğurmaması”, başka bir ifadeyle “akdin hükme sebep olmaktan çıkması” şeklinde tanımlanır. Bu tanım muamelât alanında fesadla butlân arasında fark gözetmeyen ve çoğunluğu oluşturan usulcülerin anlayışına göredir.

İslâm hukukçularının çoğunluğu, akid ve hukukî İşlemlerin kuruluşunda prensip olarak “asıl-vasıf” ayrımı yapmayıp akdi bir bütün kabul ettiklerinden, akdin hüküm ve sonuçlarını doğurabilecek son şekle gelmesini temin eden bütün şartları aynı önem derecesinde tutma eğilimi göstermişler ve bu şartlardan herhangi birinin eksikliğine de tek dereceli bir müeyyide getirmişlerdir. Çoğunluk bu tek dereceli hükümsüzlük müeyyidesini -aynı anlamda olmak üzere-butlân veya fesad olarak adlandırmış, diğer bir ifadeyle hukuken muteber olup olmamasına göre akdi biri sahih (mün’akid), diğeri fâsid veya bâtıl (gayri mün’akid) olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Ancak bu hukukçuların, her ne kadar tek dereceli bir hükümsüzlük anlayışı benimsemiş olsalar da bazı meselelerde bâtıl-fâsid ayrımı yapmak durumunda kaldıkları görülmektedir (meselâ bk. İbn Kudâme, s. 31; İsnevî, s. 59-60).

Hanefî hukukçuları ise fâsid akdi, “asıl itibariyle meşrû, vasıf itibariyle gayri meşrû akid” şeklinde tanımlayarak çoğunluğun aksine akidde asıl-vasıf ayrımı yapmışlardır. Akdin aslı onun temel unsurları ve kuruluş şartları demektir. Buna göre taraflar, irade beyanı, akdin konusu ve bunlara ilişkin kuruluş şartları (ehliyet, karşılıklı iradelerin birbirine uygunluğu, meclis birliği, akid konusunun teamüle uygun olması vb.) akdin aslını teşkil eder. Akdin vasfı ise daha ziyade akdin konusuna ilişkindir. Akid konusunun tesliminde taraflardan biri için zarar varsa, akid bir garar ihtiva ediyorsa, fâsid şart veya ribâ söz konusu ise bu durumlarda akdin butlânından değil fesâdından söz edilir. Yine rızânın ikrahtan hâlî olması da Züfer dışındaki üç imama göre akdin vasfı olarak değerlendirilmiştir. Hanefî hukukçuları, akdin aslında olan eksiklik ve aykırılıkla vasfındaki eksiklik ve aykırılığa farklı sonuçlar bağlamışlardır. Onlara göre hukukî düzenlemeye aykırılık şekillerinin aynı derecede tutulması doğru olmadığı gibi farklı aykırılık derecelerinin aynı hükme tâbi tutulması da doğru

değildir. Dolayısıyla akid sistemine sadece vasıf yönünden aykırı olan, fakat asıl yönünden sisteme uygun olup rükün ve şartlarını bulunduran akdin butlân ve sıhhat arasında bir mertebede yer alması gerekir. Böyle bir akid aslî noktalar (kurucu unsurlar) bakımından sağlam olduğu için bâtıl sayılamayacağı gibi bünyesinde fer'î noktalarda bir aykırılık bulunduğu için sahih de sayılamaz. Şu halde fâsid akid, hukukî varlığı olmayan bâtıl akidle hukukî varlık kazanmış ve muteber sonuç doğuran sahih akid arasında yer almaktadır. Esasen bu özellik kelimenin sözlük anlamında da mevcuttur. Yukarıda da belirtildiği gibi fesâdın sözlük anlamı "yok olma, ortadan kalkma" değil "mevcut olan bir şeydeki değişme ve bozulma"dır.

Hanefîler akdin kurulup sonuçlarını meydana getirmesini, her biri için ayrı ayrı şartlar belirledikleri "in'ikad", "sıhhat" ve "nefâz" olmak üzere üç ayrı mertebede değerlendirmişler ve her bir mertebedeki eksikliği farklı hükümsüzlük müeyyidesine tâbi tutmuşlardır. Çünkü uygulanacak müeyyidenin hukukî düzenlemeye aykırılığın derecesiyle mütenasip olması gerekir. Buna göre in'ikad merhalesindeki bir şart eksikliğinin müeyyidesi butlân, sıhhat merhalesindeki eksikliğin müeyyidesi fesâd, nefâz merhalesindeki eksikliğin müeyyidesi de tevakkuftur (askı hali). Akid mün'akid olmakla birlikte eğer sıhhat şartlarından birini taşımıyorsa fâsid olur. Hanefîler, fukaha çoğunluğundan farklı olarak in'ikad ve sıhhati iki ayrı mertebe olarak düşündüklerinden doktrinlerinde fesad in'ikadın değil sıhhatin karşıtı olmaktadır. Hanefî literatüründe fesad terimi, belirtilen bu özel teknik anlamı yanında butlân, fesad ve kerâhet durumlarını içine alan ve genel anlamdaki hükümsüzlüğü ifade eden bir üst kavram olarak da kullanılmaktadır.

Hanefîler'in, hukuken yok sayılan bâtıl akidle hukukî varlık kazandığı halde bozuk (kusurlu) olan fâsid akdi farklı hükümlere tâbi tutmasını Mâlikî hukukçularından Karâfî "güzel bir hukuk anlayışı", çağdaş İslâm hukukçularından Zerkā da "faydalı bir ayrım" olarak nitelemişlerdir.

Fesad mertebesi konusunda Hanefîler'le çoğunluk arasındaki ihtilâf temelde, kanun koyucunun akidler gibi, itibarî varlığı bulunan tasarruflar hakkındaki yasağının ne ifade ettiği konusundaki ihtilâflarına dayanır. Diğer bir ifadeyle ihtilâf, kanun koyucunun yasağının

yorumlanmasındaki görüş ayrılığından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı özellikle Hanefîler'in fesad anlayışının kavranabilmesi için nehiy-kubuh ilişkisi, nehiy-fesad ilişkisi ve nehiy-nefiy ayrımının iyi tesbit edilmesine gerek vardır.

Hanefî ekolünde nehiy genelde maddî (hissî) fiilden nehiy, şer'î fiilden nehiy şeklinde iki kısımda ele alınır. Maddî fiil denince şer'î varlığı olmayıp sadece maddî varlığı bulunan, yani hukuk düzeni olmadan da meydana gelmesi mümkün olan zina, gasp, içki içme gibi fiiller anlaşılır. Şer'î fiil ise maddî varlığının yanı sıra şer'î varlığı da bulunan fiiller olup meselâ namaz, alım satım, nikâh böyledir. Maddî fiillerin bâtıl veya sahih şeklinde nitelendirilmesi mümkün olmazken şer'î fiiller için bu mümkündür. Bu ayrıma bağlı olarak Hanefîler'e göre maddî fiiller hakkındaki mutlak yasaklama, aksine bir delil bulunmadığı sürece o fiilin özü itibariyle çirkinliğini gerektirir. Alım satım gibi şer'î fiiller hakkındaki mutlak yasaklamanın hükmü ise yasaklanan şeyin özü itibariyle güzel, özü dışındaki bir sebep yüzünden çirkin olması ve bu fiili yapan kişinin haram işlemiş bulunmasıdır. Hanefîler bunu şöyle ifade ederler: Şer'î fiiller hakkındaki mutlak nehiy o fiilin asıl itibariyle sıhhatini ve meşruiyetini, vasıf itibariyle ise haricî bir sebepten dolayı çirkinliğini gerektirir. Buradaki sıhhat "aslen meşruiyet" anlamındadır. Yasaklanan fiil vasıf itibariyle olmasa bile asıl itibariyle meşrû olduğu için yasağa rağmen yapıldığında şer'î veya hukukî varlık kazanır. Yasaklama, yasaklanan şeyin hukukî varlık kazanmasına engel teşkil etmez. Nehyin sonucu o işlemi yapmanın günahlığı, feshinin imkânı ve ondan kurtulmanın vâcipliği olduğuna göre bu hükümlerden bahsedebilmek için yasaklanmış tasarrufun hukuken varlığının kabul edilmesi gerekir. Hanefîler, diğer ekollerin yoğun tenkidine hedef teşkil eden, ancak oldukça orijinal sayılabilecek bu görüşleriyle faizli akidler, malın şarap karşılığında veya belirsiz vade ile satımı gibi fâsid akidlerin hem kabz ile hüküm ifade etmesine, hem de fesad unsuru giderildiğinde akdin sıhhat ve meşruiyet kazanmasına hukuk doktrini açısından bir açıklama getirmiş olmaktadırlar. Hanefîler bu açıklamalarının yanında şer'î fiilden yasağın, o fiilin hüküm doğurmadığı değil işlenmesinin mâsiyet olduğu anlamına geldiğini de ileri sürerler. Onların, şer'î fiiller hakkındaki yasağın bunların aslen sıhhat ve meşruiyetini gerektirdiği şeklindeki görüşlerine faizli akid, bayram gününde oruç tutma, gasbedilmiş evde namaz kılma, cuma ezanı vakti alım satım gibi aslen değil de hâricî

veya mücâvir vasıf sebebiyle yasaklanan fiiller örnek gösterilebilir. Şâfiî hukukçuları ise nehyin, yasaklanan şeyin aslına ve ayrılmaz vasfına ilişkin olması arasında bir ayrım gözetmeksizin onun haram olduğunu, haram olan bir şeyin ise şer'î bir hükme sebep olamayacağını ileri sürmektedir (k. NEHİY).

Butlân-fesad ayrımı bütün tasarruf çeşitlerinde söz konusu değildir. Bazı özel hükümler dışında ibadetlerde fesad ve butlân terimleri birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılır. İbadetler ya sahihtir ve mükellefin zimmetini borçtan kurtarmıştır ya da sahih değildir ve borç düşmemiştir. Rükün veya şartlarında bir eksiklik bulunan ibadete fâsid ya da bâtıl denir ki her ikisi aynı anlamdadır. Bu konuda İslâm hukuk ekolleri görüş birliği içindedir.

Medenî hukuk alanında fesad-butlân ayrımı sadece, karşılıklı borç doğuran (muâvaza akidleri) ya da mülkiyeti nakleden malî akidlerde carîdir. Bu kural alım satım, kira, rehin, havale, kısmet, şirket, müzâraa vb. akidleri içine alır. Aynı şekilde mülkiyetin nakli sonucunu doğuran karz ve hibe akdi de bu çerçevededir. Bu akidlerin hepsinde fesad butlândan ayrılır ve bunlar fesada rağmen hukukî varlık kazanmış sayılır. Bu ayrım mutlak fiilî tasarruflarda akid kabilinden olmayıp talâk, vakıf, ibra, kefalet, ikrar gibi tek taraflı hukukî işlemlerde; vekâlet vesâyet, tahkim gibi malî olmayan akidlerde (tefvîz akidleri); vedîa ve âriyet gibi karşılıklı borç yükleyen, fakat mülkiyeti nakletmeyen malî akidlerde carî değildir. Ancak tek taraflı hukukî işlemlerden olan dava bu gruptan istisna edilerek onda fesad-butlân ayrımının geçerli olacağı öne sürülmüştür.

Evlenme akdinde fesad-butlân ayrımının yapılıp yapılmayacağı Hanefî doktrininde tartışmalı olmakla birlikte ağırlıklı görüş bâtıl nikâhla fâsid nikâh arasında fark bulunmadığı yönündedir (Kâsânî, III, 1553; Mergīnânî, II, 382; M. Ebû Zehre, s. 208-210, 371; Senhûrî, IV, 150). Nikâh akdinde bâtıl-fâsid ayrımı yapmayanların gerekçesi özetle şöyledir: Kadınla cinsel ilişki hususunda asıl hüküm haramlıktır. Haramlığın kalkması ve ilişkinin helâl hale gelebilmesi için bu ilişkinin sahih bir nikâha dayanması gerekir. Gerek bâtıl gerekse fâsid nikâh bu ilişkiyi helâl hale getirme özelliğine sahip olmadığından hüküm yönünden aralarında fark gözetmek gereksizdir (İzmîrî, I, 327-328). Bu gerekçe esasta, nikâh akdinin malî mübâdeleyi konu alan akidlerden mahiyet itibariyle farklı oluşuna indirgenebilir. Hanefî

ekolünde nikâh akdinde butlân-fesad ayrımı konusundaki tartışmanın temelinde, bu akdin -ibadete benzetilmesinin yanı sıra-mahiyet itibariyle malî mübâdeleli akidlerden farklı oluşu yatmaktadır. Diğer akidlerde temel unsurlar ve in'ikad şartları, özellikle taraflar ve irade beyanına ilişkin olanları nikâh akdi için de söz konusudur. İn'ikad şartlarından biri eksik olan nikâh akdinin bâtıl olacağında ve hiçbir sonuç doğurmayacağında görüş birliği mevcuttur. Ancak nikâh akdinin in'ikad ve sıhhat şartlarını ayırmada belli oranda güçlük vardır. Bâtıl nikâhla fâsid nikâh arasında fark bulunup bulunmadığı meselesi daha ziyade nikâh akdinin sıhhat şartlarından sayılan iki şahidin hazır bulunması ve nikâhlanacak kadının evlenilmesi haram olmayan kimselerden olması gibi şartlarda bir eksikliğin bulunması halinde ortaya çıkan durumun tesbitiyle ilgili görünmektedir.

Evlenme akdinde iki şahidin hazır bulunması şartının in'ikad şartı mı yoksa sıhhat şartı mı olduğu doktrinde fazla net değildir. Hanefîler'in nefiy anlayışına göre şahitsiz nikâhın câiz olmayacağına dair hadis (Buhârî, "Şehâdât", 8), şahit bulundurulmayan nikâhın hukukî varlık kazanamayacağını ifade eder. Bu yaklaşıma göre şahit bulundurmanın in'ikad şartı olması gerekir. Meseleye akdin temel unsurları ve kuruluş şartları açısından bakıldığında şahitlerin varlığı, genel akid mantığına göre akdin temel unsurlarından olmadığı gibi bu unsurlara ilişkin kuruluş şartlarından da değildir. Şu halde bunun in'ikad şartı değil sıhhat şartı olması gerekecektir. Şahit bulundurmayı sıhhat şartı saymayıp ilânı yeterli gören ekollerin mevcut olması da konunun başka bir boyutunu teşkil edip şahit bulundurma şartının akdin in'ikad şartı olarak görülmesini bir hayli güçleştirmektedir. Evlenilmesi yasak

olan kadınlarla evlenmenin hükmünün ve sonucunun tesbit edilmesi meselesindeki güçlük de nikâh akdinin konusunun ne olduğunun belirlenmemiş olmasından doğmaktadır. Mahremle evlenme, üç talâkla boşadığı karısıyla veya iddet beklemekte olan kadınla evlenme, müslüman kadının gayri müslimle evlenmesi vb. evliliklerin, nesebin sü-bûtu ve had cezasının uygulanması gibi sonuçlar açısından genellemeye tâbi tutulması pek doğru olmayıp bunların her birinin sonucunun ayrı ayrı incelenmesi daha isabetli görünmektedir.

Fâsid nikâh hiçbir hukukî sonuç doğurmamakla birlikte eğer zifaf

gerçekleşmişse bu takdirde akdin değil bu fiilî durumun sonucu olarak bazı hükümler söz konusu olur. Bu sebeple fâsid akid, sahih akdin aksine hiçbir surette -ne mücerred akid sebebiyle ne de zifaf sonrası iddet esnasında- nafaka mükellefiyeti gerektirmez. Aynı şekilde fâsid akidde hısımlık mahremiyeti, sahih akidden farklı olarak sırf akidle değil zifaftan sonra sabit olur. Fâsid akde zifaftan sonra terettüp eden haddin sâkıt olması, nesebin sübûtu veya mehrin gerekmesi gibi hükümler bizzat akde değil akidden sonra gerçekleşen fiilî duruma bağlı sonuçlardır. Meselâ haddin uygulanmaması akid şüphesinin bulunmasıyla, mehrin sübûtu ise, "Cinsel ilişki ya had (akr) veya mehir (ukr) gerektirir" kuralıyla açıklanır. Şüphe sebebiyle had düştüğü için kurala göre mehre hükmetmek gerekli görülmüştür. Ancak akdin fâsid olmasından dolayı tarafların akid esnasında belirledikleri mehir de fâsid olacağından mehr-i misil ve mehr-i müsemmâdan hangisi daha az ise o gerekli olur. Nesebin sabit olması ise maslahat düşüncesine, yani çocuğun zayi olmaktan korunması fikrine dayanır. Ancak burada belirtilen hususlar Hanefî doktrinindeki hâkim anlayışa göredir. Neseb ve buna bağlı olarak iddet konusu ile had ve buna bağlı olarak mehir konusunda Hanefî hukukçuları arasında yer yer görüş ayrılığı mevcuttur. Fâsid nikâha dayalı cinsel ilişkinin, üç talâkla boşanmış kadını önceki kocasına helâl kılıp kılmayacağı hususu da yine Hanefî doktrininde tartışmalıdır.

Fesad Sebepleri. Akid, sıhhat şartlarından birinin eksikliği yüzünden fâsid olduğuna göre fesad sebeplerini genel ve özel olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Özel fesad sebeplerini bilmek için her akdin özel sıhhat şartlarına vâkıf olmak gerekir. Her akdin özel sıhhat şartları farklı olduğuna göre bir akid için fesad sebebi olan bir husus başka bir akdi fâsid kılmayabilir. Meselâ şüyû‘ satım akdini fâsid kılmaz, fakat rehin akdini fâsid kılar. Süre tayini satım akdini, sürenin tayin edilmemesi de kira akdini fâsid kılar. Bu sebeple her akdin özel sıhhat şartları ve fesadı o akdin hukukî yapısı, kuruluş ve işleyişi açısından ayrı ayrı ele alınması gereken bir husustur. Akidlerin genel fesad sebeplerini ise şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Garar ve Cehalet. Garar ile cehalet kavramları literatürde genellikle birlikte kullanılır ve anlamları arasında kısmen de olsa fark gözetilir; yerine göre biri diğerinden daha genel veya daha özel bir anlam taşıyabilir. "Garar

satımı” daha ziyade gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bilinmeyen şeyin, “meçhulün satımı” ise gerçekleştiği bilinip de sıfatı bilinmeyen şeyin satımı hakkında kullanılmaktadır. Şüphesiz ki akdin bütünüyle garar ve cehaletten uzak olmasının şart olduğu söylenemez. Böyle bir şart neredeyse akidleşme kapısının kapanması anlamına gelir. Garar ve cehalet ölçüleri akidden akide değişebildiği gibi çevreden çevreye, zamandan zamana da değişebilir ve bunların tek tek akidler hakkında yeniden belirlenmesi mümkündür (Garar ve cehalet hak. bk. Karâfî, Furûķ, I, 150-151;III, 265-266).

a) Garar. Gararın fesad veya butlân sebebi olarak değerlendirilmesi, temelde Hz. Peygamber’in garar satımına ilişkin yasağına dayanır. Sözlükte “bir şeyin riske veya büsbütün yok olmaya mâruz bırakılması” anlamına gelen gararın terim anlamı konusunda hukukçular arasında ihtilâf vardır. Nitekim garar kelimesine “akıbeti bilinmeyen şey”, “gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bilinmeyen risk”, “mevcut olmadığı vehmini veren şey” ve “âkıbeti kapalı şey” gibi farklı mânaların verilmesi de bunu göstermektedir.

Garar, akid ilişkisinin güvensiz ve mevhum bir duruma dayanması ve sonu belirsiz olacak biçimde kurulmasıdır. Hanefî doktrini, satıma konu teşkil eden şeyin (ma’kūdün aleyh) aslında olan garar ile vasıf ve miktarlarındaki gararı birbirinden ayırmıştır. Meselâ anasının karnındaki yavru hayvanı satma veya memedeki sütü satma örneğinde olduğu gibi ma’kūdün aleyhin aslında (özünde) olan garar akdin butlânını gerektirir (Serahsî, el-Mebsûţ, XII, 194). Vasıf ve miktarlardaki garar ise akdin butlânını değil fesadını icap ettirir. Akdin fesad sebepleri arasında sayılan garar daha ziyade bu anlamdaki garardır. Meselâ bir kimse, şu kadar litre süt veriyor olması şartıyla bir inek satarsa bu satım garar yüzünden fâsid olur. Çünkü inekten o kadar süt alınamaması mümkündür. Ancak ineği bol sütlü diye satarsa bu bir vasıftır ve bunda garar yoktur. Eğer örfe göre inek sütlü denecek kadar süt vermiyorsa müşteri, şart koşulan vasfın bulunmayışı muhayyerliğiyle akdi feshetme hakkına sahiptir.

b) Cehalet (bilinmezlik). Akdin sahih olabilmesi için bedellerin anlaşmazlığa yol açmayacak ölçüde mâlum olması şarttır. Akidde taraflar arasında çözümlenmesi güç anlaşmazlığa yol açan aşırı bilinmezlik varsa bu akid fâsid olur. Anlaşmazlığın çözümsüzlüğü tarafların aynı gerekçeye dayanmaları yüzündendir. Meselâ belirleme yapmaksızın bir sürü

içerisinden bir koyunun satılması durumunda müşteri belirleme yapılmadığı gerekçesiyle sürüden en iyi koyunu almak, satıcı da aynı gerekçeyle cılız bir koyunu vermek isteyecektir. Her ikisi de aynı gerekçeye dayandığı için bu anlaşmazlık çözümsüzlüğü getirir. Bu türden çözümsüz anlaşmazlığa yol açmayan bilinmezlik ise akde zarar vermez. Bu sebeple taraflardan her ikisini de karşılıklı edim yükümü altına sokan iki taraflı (ivazlı) akidlerde, akdin konusu olarak ifa edilmesi gereken belirli birkaç şey arasından birini belirleme yetkisinin taraflardan birine tanınması, meselâ müşteriye satılık iki hayvandan birini seçme hakkının verilmesi bir ölçüde bilinmezlik içerdiği halde caiz görülmüştür.

Akdi fâsid kılan cehalet genelde şu dört hususta vuku bulur: 1. Akid konusu olan şeydeki bilinmezlik; meselâ satım akdinde satılacak şeyin bilinmemesi gibi. 2. Bedeli para değil mal olan akidlerde ödenecek bedelin meçhul olması. 3. Sürenin bağlayıcı önemi bulunan kira vb. akidlerde sürenin belirlenmemiş olması. 4. Akidde şart koşulan belgelendirme yollarının meçhul olması. Meselâ satıcı müşteriden daha sonra ödenecek bir bedel için bir kefil istediğinde bu

kefilin belirlenmesi gerekir, aksi takdirde akid fâsid olur.

2. İkrah. Zor kullanmanın akdi fâsid mi yoksa mevkuf mu kıldığı hususu Hanefî doktrininde tartışmalıdır. Ebû Hanîfe, ikrahın akdi fâsid kılacağı ve bu tür bir akdin diğer fâsid akidler gibi bir hükme tâbi olacağı görüşündedir. İmam Züfer İse ikrah bulunan akdin fâsid değil mevkuf olduğunu, dolayısıyla fâsid akidden farklı olarak meselâ malın teslim alınması hususu gerçekleşse bile hüküm ifade etmeyeceğini ileri sürmüştür. Züfer'in gerekçesi, bu akdin ikrahın kalkmasından sonra icazeti kabul etmesi, yani normal bir akid haline gelme ihtimalidir. Çağdaş İslâm hukukçularından Zerkā ve Senhürî Züfer'in görüşünün daha tutarlı olduğunu söylemişlerdir.

3. Müfsid Şart. Müfsid (veya fâsid) şart tek taraflı yarar sağlayan, yasak bir şeyi içeren, akdin muhteva ve amacına veya teamüle aykırı olan şarttır. Meselâ bir malı başka birine satması veya bağışlaması şartıyla satım, faiz ödenmesi şartını içeren akid, ikinci bir akdin yapılması şartını içeren birinci akid, alıcının mebîi satmaması şartıyla yapılan satım böyledir. Müfsid şart bütün ivazlı (muâvazalı) akidleri fâsid kılar.

Fesad sebepleri arasında bunlar dışında ribâ ve ayrıca akid konusu malın teslim edilmesi sırasında kendisine verilen zarar da sayılmaktadır.

Fesadın Sonucu. Fâsid akid yasaklanmış olduğu için sahih değildir ve aslolan bu tür akdin sonuç doğurmamasıdır. Bu sebeple fâsid akde kabzdan önce hiçbir hukukî sonuç bağlanmaz. Fâsid akdin onaylanması söz konusu olmadığı gibi fesih hakkına sahip bulunan taraflar bu akde dayanarak birbirlerini ifaya da zorlayamazlar. Sahih akidde olduğunun aksine mücerred akid sebebiyle kabzdan önce mülkiyet alıcıya intikal etmez. Ancak fâsid akid her ne kadar sahih değilse de esas itibariyle kurulmuş sayılacağından maddî/fiilî varlığı yanında bir de hukukî varlığı vardır. Esasen fesih hakkının varlığı da bu hukukî varlığına dayanır.

Taraflar fâsid akdi feshetmekle yükümlüdürler. Onlardan her biri tek başına akdi feshedebilir, bu hususta karşı tarafın rızâsına veya mahkeme kararına gerek yoktur. Ebû Yûsuf, feshin karşı tarafın bilgisi dahilinde olması şartını bile gerekli görmez. Taraflar akdi feshetmemekte ısrar ederlerse hâkim talep üzerine, hatta hiç talep olmaksızın re’sen bu akdi iptal eder. Taraflardan herhangi birinin fesih hakkından vazgeçmesi mümkün değildir. Açıkça fesih hakkını düşürdüğünü söylese bile yine de bu hakkını kullanabilir. Taraflardan biri öldüğünde fesih hakkı vârislerine intikal eder. Ancak herhangi bir yolla fesadın giderilme imkânı varsa feshe gidilmeksizin sebep ortadan kaldırılır ve akid sahihe dönüştürülebilir. Meselâ satım akdi sürenin bilinmemesi yüzünden fâsid olmuşsa bu belirsizlik kaldırıldığında akid sahihe dönüşür. Ancak fesad eğer bizzat bedele râci ise (meselâ bedelin şarap olması gibi) bu durumda fesad akdin bünyesinde yer tutmuş olacağından taraflar anlaşsa bile akdin sahih hale çevrilmesi mümkün değildir.

Fâsid akidde taraflar birbirlerini ifaya zorlayamazlar. Ancak böyle bir akidde satıcının izniyle gerçekleşen malın teslim ve tesellümü ile (kabz) mülkiyet sonucu doğar. Fâsid akde terettüp eden bu hüküm, akdin kurulmuş olmasının değil kabzın sağladığı bir durumdur. Teslimle birlikte akid teslimden önceki duruma göre biraz daha güçlenmiş olur. Çünkü kabz, tarafların fesada rağmen akdi icra niyetlerini pekiştirmeleri anlamına gelir. Ancak kabz kesinlikle icâzet olarak değer kazanmaz. Teslim tamamlanınca

müşteri o şeye mâlik olur. Kabzdan sonra müşteriye intikal eden mülkiyetin nasıl bir mülkiyet teşkil ettiği Hanefî hukukçuları arasında tartışma konusu olmuştur. Onların bir grubu (Iraklılar), müşterinin fâsid akidle satın alıp kabzettiği şeyin aynına değil sadece onda tasarruf hakkına sahip olacağı, bu sebeple de mebîin kendisinde doğrudan faydalanmasının müşteriye helâl olmayacağı görüşündedir. Bundan dolayı müşteri fâsid akidle satın alıp kabzettiği mebî‘de satım, icâre, hibe gibi doğrudan yararlanma sayılmayan hukukî işlemleri yapabilirse de bizzat bu mebî‘den faydalanma sayılan yeme, içme, kullanma, binme gibi tasarrufları yapamaz. Karşı görüşte olan Hanefî fakihleri ise doğrudan faydalanmanın helâl olmayışının mülkiyetin bulunmadığı anlamına gelmeyeceğini söylemişlerdir. Hangi görüş alınırsa alınsın bu mülkiyet, sahih akidle sağlanan mülkiyet gibi mutlak değil feshinin gerekli olması sebebiyle nevi şahsına münhasır bir mülkiyettir. Fesih imkânı kalmadığından mülkiyet alıcıya, akdin yapıldığı sırada anlaşılan semen karşılığında değil malın gerçek değeri karşılığında intikal eder. Ancak bu durumda kabz günündeki kıymete mi yoksa ödeme vaktindeki kıymete mi itibar edileceği tartışmalı olup Mecelle’de malın kabz günündeki kıymetinin ödenmesi yönündeki görüş tercih edilmiştir (md. 371). Fâsid akidle sağlanan bu mülkiyet “habîs” mülkiyet olarak nitelendirildiği ve iadesi şer‘an vâcip sayıldığı için fâsid akid sonucu mülkiyete geçen maldan faydalanma, o malı tüketme, kullanma vb. dinen haram sayılmıştır.

Tıpkı kabzdan önce olduğu gibi kabzdan sonra da taraflardan her biri tek taraflı iradesiyle fâsid akdi feshedebilir. Kabzdan önce fesih durumunda olduğu gibi fesadın bedeldeki bir eksiklikten kaynaklanması halinde taraflardan her biri akdi feshe yetkili ise de fesadın fâsid bir şart yüzünden olması durumunda İmam Muhammed, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’tan farklı olarak kabzdan sonra sadece şartta menfaat sahibi olanın fesih yetkisine sahip olduğu görüşündedir.

Fâsid akdin kabzdan sonra feshedilebilmesi için iki şart aranır: a) Akde konu teşkil eden malın akdin icrası esnasındaki durumunu koruması; b) Akdin feshinin, taraflar dışındaki kişilerin o mal üzerinde kazandıkları hakları iptal etmemesi. Meselâ fâsid bir alım satım akdiyle satın alınan malın başka birine sahih bir akidle satılması halinde artık bu akdin feshi mümkün olmaz. Bu iki durumda fâsid akdin feshedilemez oluşu, akidlerde

iyi niyet ve güven ortamının devam ettirilmesi ve kazanılmış hakların korunması düşüncesiyle açıklanabilir.

İslâm hukukunda özellikle Hanefî hukukçularının ortaya atıp geliştirdiği fesad teorisi, gerçekten çok ileri bir hukuk mantığı ve hukuk tekniğinin ürünüdür. Bu teori, bir yönüyle hem üçüncü şahısları hem de bizzat akdi yapanları himaye eden, bir yönüyle de çok ağır boyutta olmayan kusur ve aykırılıklar içeren akdin bir çırpıda hukukî hayattan kaldırılmasını engelleyen, akde belli oranda ve belli şartlar dahilinde sonuç doğurabilme ve telâfi edilebilme imkânı veren orijinal bir "medenî müeyyide"dir. Akidlerin ve hukukî işlemlerin hükümsüzlüğü konusunda sıhhatle butlân arasındaki bu ara müeyyide, sosyal şart ve ihtiyaçlara daha kolay uyum sağlama ve hukukî münasebetlerin devamlılık ve istikrarını koruma açısından hayli önem taşır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 815-817, 1112-1113; et-Muvaṭṭaʾ, "Ḥac", 152; Buhârî, "Eẕân", 58, "Vuḍûʾ", 69, "Ṣalât", 15, "Şehâdât", 8; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 194; a.mlf., el-Uṣûl, I, 78-94; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, II, 24-31; Kelvezânî, Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Müfîd Muhammed Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, I, 360-382; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 335; III, 187-188, 209; Mergīnânî, Hidâye, Bulak 1315-18, II, 147-148, 382; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 469-471; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, I, 208; İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır, s. 31; Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 168-171; Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl fil-uṣûl, Kahire 1973, s. 76-77, 168-177; a.mlf., Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 150-151; II, 83; III, 265-266; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ, I, 215-223; Alâî, Taḥḳīḳu'l-murâd fî enne'n-nehye yaḳteżi'l-fesâd, Dımaşk 1982; İsnevî, et-Temhîd, s. 59-60; Bâbertî, ʿİnâye, Bulak 1315-18, IV, 140-144; Bezzâzî, el-Fetâvâ, Bulak 1310, IV, 144; İzmîrî, Ḥâşiye, İstanbul 1309, I, 327-328; Mecelle, md. 371; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî),

s. 208-210, 369-378; Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ, IV, 126-127, 138-140, 146-177, 271-275; M. Muhyiddin Abdülhamîd, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye, Kahire 1958, s. 21-25; Zerkā, el-Fıḳhu’l-İslâmî, II, 672-733; Karaman, İslâm Hukuku, II, 267-275; H. Yunus Apaydın, İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü (doktora tezi, 1989), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Y. Linant de Bellefonds, “Fāsid wa Bāṭıl”, El2 (İng.), II, 829-833; a.mlf., “Fâsid ve Bâṭıl”, UDMİ, XV, 75-77.

H. Yunus Apaydın

FESAD

الفساد

Tabii dengenin, sosyal düzenin ve ahlâki yapının bozuluşunu ifade eden bir terim.

Fesâd Arapça'da masdar olarak "bozulmak, çürümek; sağ duyudan sapmak" vb. anlamlara gelir. İsim olarak da "zulüm; çalkantı, düzensizlik; kuraklık, kıtlık" mânalarında kullanılmıştır. Bazı dilciler fesadı "itidal çizgisinden uzaklaşıp bozulmak" şeklinde tanımlamışlardır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "fesâd" md.; Kāmus Tercümesi, "fsd" md.). Başkasının malına haksız yere el koymaya da fesad denilmiştir (Tâcü'l-ʿarûs, II, 452).

Kur'ân-ı Kerîm'de on bir âyette fesad kelimesi, otuz dokuz âyette de bunun türevleri geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "fsd" md.). Bu âyetlerde düzen, sistemli bir bütün olarak kavranan âlemin ve toplumun, dolayısıyla ferdin var oluşuna temel olan fıtrî ve tabii denge ile aynı çerçevede ele alınmakta, fesad da bu düzen ve dengenin bozulmasını yahut bu dengeden çıkmayı ifade etmektedir. Buna göre kozmolojik düzen tevhid ilkesine dayanmaktadır. Nitekim bu husus bir âyette, "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı yer ve gök kesinlikle fesada uğrardı" (el-Enbiyâ 21/22) şeklinde ifade edilmektedir.

Fesad ve ifsad kavramları içtimaî, siyasî, hukukî ve dolayısıyla dinî düzenle ilgili bir konumda kullanıldığında yine belli bir düzen veya dengenin bozuluşunu ifade eder. Hz. Süleyman'ın güçlü hükümdarlığı karşısında Sebe melikesinin endişeye kapılarak ülkesinin Süleyman tarafından istilâ edilmesi durumunda içtimaî ve siyasî düzenin altüst olacağını düşünmesi (en-Neml 27/34), aynı şekilde Firavun yönetiminin Hz. Mûsâ ve kavmini yerleşik dinî anlayış ve ona dayalı düzene karşı bir tehdit sayması ve onları potansiyel bozguncu olarak nitelemesi (el-A'râf 7/127), bizzat Fıravun'un aynı endişeden dolayı Hz. Mûsâ'yı öldürmeyi tasarlaması (Gāfir 40/26) fesad ve ifsad terimleriyle ifade edilmektedir. İhtiyaçlarını karşılayıp

Mısır'dan dönmek üzere yola çıkan Hz. Yûsuf'un kardeşleri hırsızlıkla itham edilince kendilerini şu şekilde savunmuşlardı: "...Allah'a yemin olsun ki bizim bu ülkede fesad çıkarmak için gelmediğimizi sizler de biliyorsunuz; biz hırsız değiliz" (Yûsuf 12/73). Burada fesad çıkarmak "yerleşik hukukî ve ahlâkî kaideleri ihlâl etmek" anlamında kullanılmıştır. Şu halde fesad ve ifsad, özellikle Sebe melikesi ve Firavun örneğinde görüldüğü gibi yalnızca ilâhî iradeye uygun olan düzen, denge ve kuralların bozuluşunu değil genel olarak yerleşik düzeni bozucu bir tehdit unsurunu veya teşebbüsü ifade eden bir terimdir. Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın yeryüzünde hâkim kılmak istediği yaşama biçimine karşı çıkan girişimleri bozgunculuk saymakta, düzeltme ve iyileştirmeden (ıslâh) yana olduklarını iddia etmelerine rağmen bu girişim sahiplerini gerçek bozguncular olarak nitelendirmektedir (el-Bakara 2/11). Bazı âyetlerde fesad kelimesiyle birlikte onun sebebi yahut sonucu olarak belirli ahlâkî kötülükler de zikredilmekte, dolayısıyla onlar da fesad teriminin kapsamı içinde değerlendirilmektedir. Tartıyı eksik kullanmak (Hûd 11/85), ekini ve nesli helâk etmek (el-Bakara 2/205), akrabalık bağlarını koparmak (Muhammed 47/22) ve fitneye yol açmakla fesad ve ifsad arasında bağlantı kuran âyetler bu kabildendir. Kur'an'da ayrıca fesadla azgınlık (bağy), isyan ve aşırılık (israf) kelimeleri arasında anlam ilişkileri kurulmaktadır (bk. Yûnus 10/91; Hûd 11/85; es-Şuarâ 26/151-152; el-Kasas 28/76-77; krş. Izutsu, s. 138, 165, 218). Muhammed el-Behî, "orta yoldan, itidalden sapma" olarak tanımladığı israfın fesadla bağlantısını ısrarla vurgulamakta, fesadın "bozulma" anlamını "sapma" anlamıyla pekiştirmektedir (Mefâhîmü'l-Ḳurʾân, s. 249-251).

Kur'an'da fesadın karşıtı salâh, ifsadın karşıt ıslâh ve müfsidin karşıtı muslihtir (bk. el-Bakara 2/11; el-A'raf 7/56-57, 142; en-Neml 27/48-49). Fesad fâsıkların ve münafıkların, salâh da müminlerin vasfıdır. Müminler bu nitelikleriyle, Allah'ın emir ve yasaklarını gözeterek yeryüzünde kurulması gereken denge ve düzeni sağlayıcı tutum ve davranışlar sergiler, hem dünya hem âhiret mutluluğuna ulaşırlar (Dumlu, s. 10-13). Ancak iyi, faydalı ve yapıcı davranışlar "sâlihât" kelimesiyle ifade edildiği halde kötü, zararlı ve yıkıcı davranışlar "fâsidât" yerine "seyyiât" kelimesiyle ifade edilmiştir (Izutsu, s. 209).

Genellikle müfessirler fesadı sözlük anlamından hareketle "bir şeyin

istikametinden saparak yararlı halinden çıkması” şeklinde tanımlarlar (meselâ bk. Zemahşerî, I, 179; Fahreddin er-Râzî, II, 66; Kāsımî, II, 47). İbn Cerîr et-Taberî’nin naklettiği yorumlara göre fesad başta küfür olmak üzere bütün isyan davranışlarından ibarettir. Allah’a isyan eden veya O’na isyanı emreden kimse yeryüzünde bozgunculuk yapmış olur. Halbuki göklerde ve yerde ıslah itaatle gerçekleşmektedir (Câmiʿu’l-beyân, I, 288). Fahreddin er-Râzî fesad çıkarmanın üç anlamını tesbit etmiştir. a) Allah’a karşı açıkça isyan. Burada fesad çıkarma (ifsad) itaatin zıddı bir anlam taşır. Allah’ın insanlar için koyduğu kurallara uyma çabası yeryüzünde salâhı yani düzenli ve dengeli işleyişi temin ederken herkesin kendi başına buyruk davranması toplumda anarşi ve kargaşa doğurur. b) Münafıkların kâfirlerle gizlice iş birliği yaparak müslümanlar aleyhine tavır almaları eylemi. c) Dinden yana görünerek dine karşı zihin bulandırıcı şüpheler yayma eylemi. Kısacası Râzî’ye göre ifsad Allah’a isyana kalkışmaktır. Bu eylem açıkça veya gizlice gerçekleştirilebilir. Bazı insanlar bilgisizlikleri yüzünden muslih olduklarını zannedip yeryüzünü

küfür ve fesadla doldururken bazıları da (münafıklar) hak din yanlısı görünerek müslümanlar aleyhine kâfirleri kışkırtır, insanlar arasında kuşku ve fitne yayarlar. Salâh ise itaatten doğar. Allah’ın koyduğu kanunlara uyan insan, kendisi için gerekli her şeyi sağlarken gereksiz şeylerden de kendini korumuş olur. Bu sayede yeryüzünde zulüm ortadan kalkar ve adalet yerleşir. Adalet ise göklerin ve yerin düzenini sağlayan ilkedir (Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 66-67, 148).

Kurtubî’ye göre yeryüzünde fesad çıkarma, küfür içinde olup kâfiri dost edinme ve insanları Kur’an’a veya Peygamber’e imandan ayırma eylemidir. Kurtubî, Dahhâk’ten naklen fesadın su kaynaklarını kurutma, meyve veren ağacı kesme gibi dar anlamlarını da belirtmektedir (el-Câmiʿ, I, 202; VII, 226). Çağdaş müfessirlerden Kāsımî’ye göre ise yeryüzünde fesad çıkarmanın anlamı savaşı ve fitneleri kışkırtarak kan dökülmesine yol açmak, geçim kaynaklarını telef ederek ekonomik buhrana sebep olmak, nesillerin maddî ve manevî âkıbetlerini mahvetmektir (Meḥâsinü’t-teʾvîl, II, 47). Muhammed Reşîd Rızâ da fesadla körü körüne taklitçilik arasında sıkı bir bağ kurmaktadır. Ona göre yeryüzünde fesad çıkaranların dinden yüz çevirmeleri, esas itibariyle resulü bırakıp körü körüne birtakım liderlerin peşinden gitmeleri, onların emirlerine uymaları, kısacası mutlak bir taklide

saplanmalarındandır. Bozgunculuk şuursuzca taklidin bir sonucu olabileceği gibi şuurlu bir din düşmanlığının eseri de olabilir (Tefsîrü'l-menâr, I, 156-157, 244). Elmalılı Muhammed Hamdi fesadı, "herhangi bir şeyi veya malî değeri faydalanılabilecek halden çıkarmak ve özellikle rabbine isyanla kendi nefsini mahvetmek" şeklinde tanımlamaktadır. Yeryüzünde fesad çıkarmaya çalışanlar cana, mala ve ırza saldırarak, yahut tarım ürünlerini ve insan neslini bozmaya teşebbüs ederek ilâhî düzeni ve halkın dirliğini ihlâle kalkışanlar, zulüm, israf ve alçakça tutumları ile güzel ahlâkı bozanlar ve berrak fikirleri bulandıranlardır (Hak Dini, III, 1663; V, 3757; VIII, 5806).

Birçok hadiste de (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "fsd" md.) fesad "bozulma", ifsad "bozma" anlamında kullanılmakta ve bunlar genellikle ahlâkî bozukluğu ifade etmektedir. Meselâ, "Bir koyun sürüsü içine salıverilen iki aç kurdun sürüye vereceği zarar, kişinin mal ve mevki hırsının dinine vereceği zarardan daha şiddetli (efsed) olamaz" (Dârimî, "Reḳāʾiḳ", 21; Tirmizî, "Zühd", 43) meâlindeki hadisle, davranışların niyete bağlı olduğunu ifade eden, "Ameller kap içindeki sıvılar gibidir, dibi güzelse üstü de güzel olur, dibi bozuksa üstü de bozuk olur" meâlindeki hadiste (İbn Mâce, "Zühd", 20) ahlâkî muhteva hemen göze çarpar. "Dikkat edin! Bedende öyle bir et parçası vardır ki o sağlıklı olduğu takdirde bütün beden sağlıklı olur; bozulduğu takdirde bütün beden bozulur; iyi biliniz ki o et parçası kalptir" (Buhârî, "îmân", 39) meâlindeki hadis ise insan organizmasına ait bir olguyu dile getirmekle beraber kalbin mânevî ve ahlâkî anlamına da işaret etmekte, kalbî ameller planındaki samimiyet yahut kötü niyetin topyekün ahlâkî davranışlarda kendini göstereceğini ima etmektedir. Böylece fesad kavramı, âlemlerin yegâne rabbinin bedenî, ruhî, ahlâkî, itikadî, içtimaî, hukukî ve nihayet kevnî (kozmolojik) var oluş mertebelerinde belli bir denge ve ölçüye göre yaratıp öylece sürmesini dilediği fıtrî ve evrensel düzenin herhangi bir şekilde bozulmasını, kargaşaya sürüklenmesini ifade etmektedir.

Kâinattaki düzenin sürmesi ve vakti gelince kozmostan kaosa geçmesi tek yönetici olarak Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesine bağlıdır ve bu düzen Allah'ın tek oluşunun apaçık delilidir. Göklerde ve yerdeki imkân ve nimetlerin insanın emrine verilmiş olması da insan-tabiat ilişkilerinin belli bir denge ve ölçüye dayandığı gerçeğiyle alâkalıdır. Teknolojiyi bu gerçeği yakalamanın bir sonucu saymak mümkündür. Öte yandan evrendeki

dengeyi gözetmeyen, tabiatı tahrip ederek üretme-tüketme yarışına giren günümüz insanının yol açtığı çevre felâketinin de bir tür fesad olduğu düşünülebilir. Modern ekoloji teorisyenleri, ölçüsüzlüğün yeryüzünde yol açtığı bu fesadın tahlilini derinleştirmek ve bozulan insan-tabiat dengesini yeniden sağlayıcı çözümleri aramakla meşguldür. Bunun yanı sıra ilâhî ölçüleri ve buyrukları doğrudan veya kapalı bir şekilde inkâr eden dünya görüşleri yüzünden fıtrî dengeleri alt üst olmuş ve buhrana sürüklenmiş insanlığa yine inkârcı ve bozguncu başka görüşlerin, “Biz ıslah edicileriz” iddiasında bulunanlarca (bk. el-Bakara 2/11) kurtuluş reçetesi olarak sunulması, yeryüzündeki buhran ve fesadı derinleştirmekten başka bir sonuç doğurmamaktadır. Allah’ın dinine düşman olan, çeşitli bölgelerde haksız savaşlara, zalimce katliamlara ve barbarca tahribata yol açarak nesilleri ve asırların birikimlerini yok eden, ekonomik hayatı felce uğratan, bozguncu fikir ve duygularla kitlelerin mânevî dünyalarını, genel ahlâk ve hukuk ölçülerini tahrip eden ideolojilerin müfsid karakteri, Kur’an’ın fesad ve ifsada dair canlı tasvirleriyle belirgin şekilde vurgulanmaktadır. Buna karşılık Kur’an, ölçülerini kendisinin koyduğu sâlih amellerle yeryüzünü fert, aile ve toplum planında ıslaha çabalayan sâlih kulların sulh ve salâh istikametindeki misyonunu belirtirken fesad-salâh zıtlığını da açıkça ortaya koymaktadır.

Ahlâkî muhtevasının yoğunluğuna rağmen fesad teriminin klasik ahlâk ilmi kitaplarında temel bir kavram olarak yer almaması, bu literatürde “itidalden sapma” karşılığında rezîlet (çoğulu rezâil) teriminin kullanılışıyla açıklanabilir. Klasik tıp literatüründe ise fizyolojik dengenin bozuluşu fesad kelimesiyle karşılanmıştır. Fesâdü’ş-şem (koklama duyusunun bozulması), fesâdü’ş-şehve (toprak gibi şeyleri yeme alışkanlığına yol açacak derecede iştah dengesinin bozulması), fesâdü’l-hazm (sindirim bozukluğu) gibi tabirler bu kullanıma örnek gösterilebilir (Tehânevî, II, 1113). İslâm tıbbının en eski metinlerinden olan Ali b. Rabben et-Taberî’nin Firdevsü’l-ḥikme adlı eserinde (s. 124) hastalıkların sebebi, ilke olarak dört beden sıvısının (bk. AHLÂT-ı ERBAA) tabiatındaki dengenin bozulması şeklinde gösterilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “fesâd” md.; Lisânü’l-ʿArab, “fsd” md.; et-Taʿrîfât, “fesâd” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1112-1114; Tâcü’l-ʿarûs, II, 452; Kāmus Tercümesi, “fsd” md.; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “fsd” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “fsd” md.; Dârimî, “Reḳāʾiḳ”, 21; Buhârî, “îmân”, 39; İbn Mâce, “Zühd”, 20; Tirmizî, “Zühd”, 43; Ali b. Rabben et-Taberî, Firdevsü’l-ḥikme (nşr. M. Zübeyr Sıddîkî), Berlin 1928, s. 124; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), I, 75, 288, 289-291, 416; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), I, 179-181; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 66-67, 148; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 202; VII, 226; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mens̱ûr, Beyrut 1403/1983, I, 76-77; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 156-157, 244; Elmalılı, Hak Dini, III, 1663; V, 3757; VIII, 5806; T. Izutsu, The Structure of the Ethical Terms in the Koran, Tokyo 1959, s. 138-139, 164-165, 208-210, 215-218, 239; Muhammed el-Behî, Mefâhîmü’l-Ḳurʾân fi’l-ʿaḳīde ve’s-sülûk, Kahire 1973, s. 249-251; Kāsımî, Mehâsinü’t-teʾvîl, Beyrut 1398/1978, II, 47-48; Ömer Dumlu, Kur’ân-ı Kerîm’de Salâh Meselesi, Ankara 1992, s. 10-13.

İlhan Kutluer

FESAHAT

الفصاحة

Sözün kusursuz ve açık olması anlamında belâgat terimi.

Fesâhat sözlükte “açık seçik olma, havanın açık ve berrak olması, sütün yüzünü kaplayan köpükten arınıp saf ve halis olması” mânalarına gelir. Bundan hareketle sözün kusurlardan arınmış olmasına fesâhat böyle söze veya onu söyleyene de fasîh denilmiştir. Fesâhat önceleri belâgat, beyân ve berâat kelimeleriyle eş anlamlı olarak “güzel ve etkili söz” mânasında kullanılırken daha sonra lafız güzelliğine fesâhat, mâna güzelliğine belâgat, berâat ve beyân denilmeye başlanmıştır.

Bir sözün fasih sayılabilmesi için fesâhata engel olan kusurları taşımaması gerekir. Bu kusurlar lafza ve mânaya ait olmak üzere ikiye ayrılır. Lafza ait başlıca kusurlar şunlardır:

1. Tenâfür. Bir kelime veya cümlenin zor telaffuz edilmesidir. Arapça “hüʿḫuc” (deve dikeni), Farsça “zağrîmâş” (deri tüyü), Türkçe “kırktırttım”, “sarımsaklasak” örneklerinde olduğu gibi kelimeyi oluşturan harflerin mahreçlerinin aynı veya yakın olması sebebiyle rahat bir şekilde söylenememesine “tenâfür-i hurûf” denir. Tek başına söylendiğinde telaffuzu kolay olan bir kelimenin mahreç birliği veya yakınlığı sebebiyle cümle içinde diğer kelimelerle birlikte güç telaffuz edilmesine “tenâfür-i kelimât” adı verilir. Meselâ, “Ve ḳabru Ḥarbin bi-mekânin ḳafrû/Ve leyse ḳurbe ḳabri Ḥarbin ḳabrû” (Harb’in kabri ıssız bir yerdedir, onun kabrinin yanında hiçbir kabir yoktur) beytinde tek başına söylendiklerinde dile güç gelmeyen “kabr”, “kafr”, “kurb”, “harb” kelimeleri peş peşe kullanıldığında cümlenin telaffuzu zorlaşmaktadır. Türkçe, “Şu Şemsi Paşa’nın şemsiyesidir” ifadesinde de tenâfür-i kelimât vardır.

2. Kelimenin morfolojik yapısının kural dışı olması. Buna kıyasa muhalefet de denir. Meselâ Mütenebbî’nin, “İnne beniyye le-liâmün zehedeh/Mâ liye fî ṣudûrihim min mevdedeh” (Oğullarım beni terkeden alçaklardır.

Gönüllerinde bana ait hiçbir sevgi yoktur) beytindeki “mevdede” kelimesinin kurallı biçimi “mevedde”dir. Şiirde zaruret dolayısıyla ve aşırı olmamak kaydıyla imâle ve zihaf gibi kural dışı kullanımlar hoş görülmüşse de bunlar yine de kusur sayılır. Arapça’da şeddeli bir harfi şeddesiz okumak, fethayı kesre yapmak, kelimeden harf atmak ya da eklemek gibi hususlar hoş görülmemiştir. Farsça’da çoğul eki “ân” genellikle canlılar için kullanıldığı halde bazan onun yerine cansızlar için kullanılan “hâ” ekinin getirilmesi de bir kuralsızlık örneğidir. Türkçe’de ötümlüleşmeye dikkat etmemek (meselâ “çakmağı ver” yerine “çakmakı ver” demek), esasen çoğul olan bazı Arapça kelimeleri Türkçe ekle yeniden çoğul yapmak (evrak → evraklar, efkâr → efkârlar), yardımcı fiilleri yanlış kullanmak (“nazîre söylemek” yerine “nazire etmek”, “hulûl etmek” yerine “hulûl bulmak”), yabancı dillerin sentaksına uygun birleşik kelimeler teşkil etmek (çay almak, banyo almak, ders yapmak), bazı kelimelerin sonuna masdariyet “T”si ilâve etmek (“krallık” yerine “kraliyet”, “serbestlik” yerine “serbestiyet”), aslında masdar olan bir kelimeye masdariyet “T”si eklemek (“şebâb” yerine “şebabet”, “ʿacz” yerine “ʿacziyet”) bu tür kusurlardandır.

3. Lafzî ta’kīd. Bir ibareyi oluşturan kelimelerin maksadın anlaşılmasını güçleştirecek şekilde sıralanmasıdır. Lafzî ta’kīd, kelimelerin gerçek yerlerinden daha öne veya daha ileriye alınması, yahut ardarda gelmesi gereken kelimelerin arasına başka kelimelerin sokulması suretiyle olur. Cümlelerin bir bütün halinde kavranamayacak derecede uzun veya birçok bağlaçla birbirine bağlanmış olması, yardımcı cümlenin esas cümleyi gölgeleyecek kadar ön plana çıkarılması da lafzî ta’kīde sebep olur. Meselâ Arapça, “Cefaḥat ve hüm lâ yecfaḫûne bihâ bihim/Şiyemün ʿale’l-ḥasebi’l-eġarri delâʾilû” beytinde takdim-tehir sebebiyle lafzî ta’kīd vardır. Bu beytin düzgün bir cümle haline getirilmiş şekli şöyledir: “Cefaḫat bihim şiyemün ve hüm lâ yecfehûne biḫâ ʿale’l-ḥasebi’l-eġarri delâʾilû” (Üstün ve soyluluk belirtisi vasıflar onlarla gurur duydu; halbuki onlar bunları hiç de önemsememektedir). Farsça, “Ezîn sû hezârân ezan sû hezâr/Çûn bâ hem zedend küşte şud ṣad hezâr” (Binlerce asker birbiriyle çarpışınca buradan bin, oradan bin kişi öldürüldü) beytinde “küşte şud” gerektiği yerden uzakta bulunduğundan, yani ikinci mısra “küşte şud çûn bâ hem ...” şeklinde olmadığından beytin mânasının anlaşılması güçleşmektedir. Türkçe, “Güneş levhi değil gökte şuâ üstünde zerrîn-hat/Felek almış eline bir varak hüsnün

kitâbından” beytinde “değil” kelimesinin yeri sebebiyle lafzî ta’kīd vardır. “Varak” kelimesinin sıfatı olan “zerrîn-hat” bu kelimeden uzakta bulunduğu için beytin anlaşılması zorlaşmaktadır.

4. Kelimenin veya cümlenin kulak tırmalayıcı bir söylenişi olması (kerâhet-i sem‘). Bazı kelimelerin telaffuzu kolay olmasına rağmen çıkardıkları sesler âhenkli olmayabilir. Arapça “teke ͗ke ͗tüm” (toplandınız), “cefeḫat” (övündü) gibi. Türkçe’de tek heceli kelimelerin veya aynı fiil kipiyle biten cümlelerin ardarda sıralanması da bu tür kusurlardan sayılır.

5. Harf veya hecelerinin fazlalığı sebebiyle kelimenin uzun olması. Arapça “Süveydâvât”, “müsteşzirât”, Türkçe “kararlaştırılmaksızın”, “sersemleştirilmek” gibi.

6. Za‘f-ı te’lîf. Cümleyi oluşturan öğelerin sıralanışının söz dizimi kurallarına aykırı olmasıdır. Meselâ Arapça’da ibarede önce isim geçer, sonra da ona işaret eden zamir zikredilir. Önce zamiri, sonra da ismi zikretmek bir sentaks bozukluğudur. Bu kusur vezin ve kafiye zaruretiyle bilhassa şiirde çok görülür. Türkçe’de bir sebebe bağlı olmaksızın cümle öğelerinin öne veya sona alınması da za‘f-ı te’lîf meydana getirir (Türkçe’de za‘f-ı te’lîfe yol açan sebepler için bk. Bilgegil, s. 38-40).

7. Gereksiz tekrarlar. Cümlede herhangi bir kelimenin hoşa gitmeyecek ve yeni bir anlam katmayacak biçimde tekrar edilmesiyle tekit, atıf, sıfat türü kelimelerde eş anlamlıların tekrarı cümlenin fasih sayılmasına engel olur. Meselâ Nâbî’nin, “Hüsn-i ta‘bîr verir ma‘nîye hüsn-i dîger/Şevket-i hüsne çok imdâdı olur üslûbun” beytindeki “hüsn” kelimesinin tekrarı gereksiz sayılmıştır.

8. Zincirleme isim tamlamaları (tetâbu‘-i izâfât).

Mânaya ait başlıca kusurlar da şunlardır:

a) Garâbet. Kimsenin duymadığı, kullanmadığı, anlamı ancak sözlüklerde bulunan nâdir ve garîb kelimelerin kullanılmasıdır. Bu tür kusur genellikle şiirde görülür. Mütenebbî’nin bir mısraında geçen “cirişşâ” (soy, asıl, köken) kelimesiyle, Ru’be b. Accâc’ın bir mısraında, övdüğü kimsenin

burnunu düzgünlük ve parlaklıkla nitelerken kullandığı “müserrec” (sirâc [kandil] ışığı gibi parlak,

Süreycî kılıcı gibi düzgün ve parlak) kelimesi gibi. Türkçe, “Gece devriyyesinde dikkat et zîrâ/Düşersin ağzına bukturmanın sonra” beytinde yer alan ve “pusudaki asker” anlamına gelen “bukturma” sözünde de garâbet vardır.

b) Manevî ta’kīd. Sözün anlamının hatalı mecaz, istiare ve kinayelerin kullanılması gibi sebeplerle kapalı olması, âdeta kördüğüm haline gelmesidir. Abbas b. Ahnef’in, “Seaṭlubü buʿde’d-dâri ʿanküm li-taḳrabû/Ve teskübü ʿaynâye’d-dümûʿa li-tecmüdâ” (Yakın olasınız diye evimin sizden uzak olmasını isteyeceğim. Gözlerim dondukları [sevindikleri] için yaşlar dökecek) beytinde “göz yaşının donması”nın “gözlerin sevinmesi”nden kinaye olması gibi. Halbuki “göz yaşının donması” hüzünden kinayedir. Dolayısıyla bu ifadede “donma” (cümûd) kelimesi son derece uzak bir anlamda kullanılmıştır. İbarede mânayı bozan anlam tersliği de (kalb) manevî ta’kīd sayılır. Meselâ Mütenebbî’nin bir mısraındaki, “Keyfe yemûtü men lâ ya’şeḳū” (Âşık olmayan nasıl ölür!) ifadesinde anlam tersliği vardır; bunun aslı, “Keyfe lâ yemûtü men ya’şeḳū” (Âşık olan nasıl ölmesin ki!) şeklinde olmalıdır. Fehîm’in, “Fehîm pîrehenin etti vakf-ı şu’le-i dâğ/Hudâ bizim dahi mehtâba ver ketânımızı” beytinde de ketenin aydan etkilenmesi çok kapalı bir telmih olduğundan mânevî ta’kīd vardır. Mânevî ta’kīd bazan bir ifadeyi anlam çıkarılamaz hale getirir. Nef‘î’nin, “Âlemin cânı değilsin cân-ı âlemsin sen” mısraı bunun dikkat çekici bir örneğidir.

Bunların dışında, övgü ve yergilerin ilgili kelime ve tabirlerle yapılması; mecaz, istiare, kinaye ve teşbih gibi edebî türlerin yerinde kullanılması; şiir, mektup ve hitabelerde gereksiz ilmî terimlere yer verilmemesi; ibarenin kelimeleri arasında cinas, tıbâk, seci, tenâsüp, mürâât-ı nazîr gibi lafız ve anlam ilgilerinin bulunması; gereksiz ıtnâb, haşiv ve ziyadeden uzak olarak sözün veciz bir biçimde ifade edilmesi de fesahatin şartlarındandır.

Fesahata aykırı görülen hataları yapmamak için lugat, sarf, nahiv, meânî, beyân ve bedî” gibi edebiyat ilimlerini iyi bilmenin yanında özel yeteneğe ve dil zevkine sahip olmak gerekir. Ayrıca büyük edip ve şairlerin eserlerini

dikkatle okumak ve iyi bir çevrede yetişmek gibi faktörler de önemli rol oynar.

İslâm'ın ortaya çıkışı esnasında görülen sütanneliği müessesesinin hedeflerinden biri de çocuğun bu yolla fasih konuşma alışkanlığını kazanmasıydı. O dönemde en fasih konuşanlar, şehir hayatından uzak bulundukları için yabancılarla karışmamış, dolayısıyla dilleri bozulmamış olan çöl Araplar'ı idi. Hz. Peygamber'in sütannesi Halîme'nin mensup olduğu Benî Sa'd da en fasih konuşan kabilelerden biri olarak tanınmıştı.

Arapça'da fesahat konusunda yazılmış en kapsamlı eser İbn Sinan el-Hafâcî'nin (ö. 466/1073-74) Sırrü'l-feṣâḥa'sıdır. Türkçe'de fesahatla ilgili en derli toplu bilgi M. Kaya Bilgegil'in Edebiyat Bilgi ve Teorileri adlı kitabında bulunmaktadır (s. 25-43).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, I, 391; Lisânü'l-ʿArab, "fṣḥ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "fṣḥ" md.; Türk Lugatı, III, 641; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lugatı (İstanbul 1937), İstanbul 1973, s. 45; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilüü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire 1375, s. 35-38, 43-66; a.mlf., el-Medḫal fî Delâʿili'l-iʿcâz, Kahire, ts., s. 292-293; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz, Amman 1985, s. 45-53; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm, Kahire 1318, s. 176; İbnü'l-Esîr, el-Meṡelü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Riyad 1403/1983, I, 141-148; Hatîb el-Kazvînî, Telhîṣü'l-miftâḥ, İstanbul 1312, s. 6-10; Teftâzânî, Muḫtaṣarü'l-Meʿânî, İstanbul 1304, s. 12-21; Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 58-92; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1253, s. 276; Abdünnâfiʿ, İffet, en-Nefʿu'l-muavvel, İstanbul 1289, I, 32-47; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgatı Osmâniyye, İstanbul 1299; Mehmed Rif'at, Mecâmiu'l-edeb, İstanbul 1308, s. 14-64; Mehmed Zihni Efendi, el-Kavlü'l-ceyyid, İstanbul 1327, s. 30-47; Reşîd, Nazariyyât-ı Edebiyye, İstanbul 1328, s. 14-133; Celâleddîn-i Humâyî, Fünûn-ı Belâġat ve Ṣınâʿât-ı Edebî, Tahran 1363, s. 9-24; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi'l-ʿArab,

Beyrut 1394/1974, I, 131-133; Muhammed Reşâd el-Hamzâvî, Ḥavliyyâ-tü’l-Câmiʿâti’t-Tûnisiyye, Tunus 1978, s. 48-63; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Ankara 1980), İstanbul 1989, s. 25-43; Hammâdî Sammûd, et-Tefkîrü’l-belâġī, Tunus 1981, s. 433; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, Cevâhirü’l-belâġa, İstanbul 1984, s. 6-31; Câbir Kamīha, Edebü’r-resaʾil, Kahire 1406/1986, s. 111-112; Abdülfettâh el-Besyûnî, ʿİlmü’l-meʿânî, Kahire 1408/1987, I, 12-23; Tevfîk Ali el-Fil, “el-Feṣâḥât (27. Risâle)”, Ḥavliyyâtü Külliyyeti’l-Âdâb, sy. 6, Küveyt 1405/1985, s. 9-51; Mahmûd Abdullah el-Ceffâl, “Meḳāyîsü’l-feṣâḥa fî’l-ḳarni’l-ḫâmisi’l-hicrî”, MMLAÜr., II, (1987), s. 147-189; Muhammed Abdüşşehîd en-Nu’mânîn, “Nefaḥât mine’l-feṣâḥati’n-nebeviyye”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXII, Islâmâbâd 1987, s. 27-48; A. Schaade, “Fesahat”, İA, IV, 575-576; G. E. von Grunebaum, “Faṣāḥa”, El2 (İng.), II, 824-827.

Mustafa Çuhadar

FESEVÎ

الفسوي

Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân) el-Fesevî (ö.277/890)

el-Maʿrife ve’t-târîẖ adlı eseriyle tanınan hadis hâfızı ve tarihçi.

190 (806) yılında doğdu. Eskiden Fars eyaletinde ve Şîraz’ın güneydoğusunda büyük bir şehir olan Fesâ’ya (Pesâ, Besâ) nisbetle Fesevî (Besevî), doğduğu eyalete nisbetle Fârisî, babasının künyesine izafetle de Ya‘kūb b. Ebû Muâviye diye anılır. Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi bulunmayan Fesevî 216 (831) veya 219 (834) yılında ilim tahsili için seyahate çıktı ve Mekke’ye giderek ilk haccını yaptı. 216-241 (831-856) yılları arasında on altı defa haccettiğini söylediğine göre hac mevsiminde Mekke’ye gelen âlimlerden faydalanmak için belli aylarda Hicaz’da bulunduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra Irak’ta, iki defa gittiği Suriye’de ve üç defa gittiği Mısır’daki (el-Maʿrife ve’t-târîẖ, nâşirin mukaddimesi, I, 9) tanınmış muhaddislerden faydalandı. Kendilerinden hadis öğrendiği hocaların sayısının 1000’i bulduğu söylenmekle beraber Zehebî onun Meşyeẖa’sında 300 kadar hocasının zikredildiğini ve bunların içinde güvenilir olmayanların da bulunduğunu belirtmektedir. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, el-Maʿrife ve’t-târîẖ’in mukaddimesinde (I, 76-112) 405 hocasının adını tesbit etmiştir. Fesevî’nin sika hocaları arasında Ebû Âsım en-Nebîl, Ubeydullah b. Mûsâ, Ebû Müshir el-Gassânî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Haccâc b. Minhâl, Saîd b. Mansûr ve Ali b. Medînî gibi hadis hâfızlan vardır. Ahmed b. Hanbel’den de bir miktar hadis rivayet ettiği belirtilmektedir (İbn Ebû Yalâ, I, 416). Kendisinden Tirmizî, Nesâî, Hasan b. Süfyân en-Nesevî, Ebû Avâne el-İsferâyînî, İbn Huzeyme ve İbn Ebû Hâtim gibi tanınmış muhaddisler rivayette bulunmuşlardır.

Hadis tahsiline çok önem veren Fesevî, otuz yıl süren ilmî seyahatleri esnasında büyük sıkıntılara katlandı. Maddî imkânsızlıklar içinde gece mum ışığında istinsah ettiği hadisleri gündüz hocalarına okuyarak yıllarca şehir

şehir dolaştı. Hayatını anlatan bazı önemli eserlerde kaydedildiğine göre, bir gece “gözlerine su indiği için” kör olduğunu farkederek

artık hadis öğrenemeyeceği endişesiyle ağlamaya başlamış, rüyasında Hz. Peygamber’i görüp ona üzüntüsünü anlatmış, Resûl-i Ekrem de elini gözlerine sürerek görmesi için dua etmiş, uyanınca artık tekrar gördüğünü farkedip yine mum ışığında istinsaha devam etmiştir. Hadis okumak üzere yanında altı ay kalan bir öğrencisinin, annesinden uzun süreden beri ayrı bulunduğunu söyleyerek memleketine dönme arzusundan bahsetmesi üzerine kendisinin otuz yıldır annesini görmediğini belirtmesi onun ilim uğrunda nelere katlandığını göstermektedir. Devrin tanınmış muhaddislerinden Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, kendisinden faydalanmak üzere gelen hadis âlimlerinin içinde özellikle Fese-vî’ye dikkat çekerek Iraklılar’ın onun gibi bir âlimi kolay kolay göremeyeceğini söylemiştir. İbn Hibbân ve İsmâilî onun zühdü ve sünnete bağlılığı ile tanındığını belirtmektedirler. İbn Ebû Hâtim er-Râzî’ye babasının, kendileriyle görüşemediği muhaddislere dair rivayetleri Fesevî’den almasını tavsiye ederek onun gibi bir âlimi bulamayacağını söylediği rivayet edilmektedir. Ebû Zür‘a er-Râzî Fesevî’yi çok değerli bir âlim olarak tanıtmakta, Nesâî güvenilirliğini “zararı yok” (lâ be’se bih) şeklinde değerlendirmekte, Hâkim en-Nîsâbûrî de onun Farslı muhaddislerin imamı olduğunu söylemektedir. Fesevî’nin Hz. Osman aleyhinde konuştuğu, dolayısıyla Şîa taraftarı olduğu iddia edilmişse de İbn Kesîr ve Zehebî gibi âlimler bu görüşü reddetmişlerdir. el-Maʿrife ve’t-târîẖ’te Hz. Osman lehindeki rivayetlere yer vermesi, ayrıca bazı râviler hakkında, “Sika olmakla beraber Şiî görüşü benimsemiştir” gibi ifadeler kullanması (İbn Hacer, 111, 311) bu iddiayı yalanlamaktadır. Fesevî’nin Mekkeliler’in kıraat tarzına vâkıf olduğu ve bunu rivayet ettiği de bilinmektedir.

Fesevî 13 Receb 277 (31 Ekim 890) tarihinde Basra’da vefat etti. Fesâ’da öldüğünü söyleyen, vefat tarihini 280 (893) ve 281 (894) olarak kaydeden kaynaklar da vardır.

Eserleri. 1. el-Maʿrife ve’t-târîẖ. Fesevî’nin talebesi Arap dil âlimi İbn Dürüsteveyh’ten (ö. 347/958) başka râvisi bilinmeyen eser et-Târîẖu’l-kebîr diye de anılmaktadır. Tanınmış âlimlerin övdüğü bu kitabı Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Hatîb el-Bağdâdî, Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir ve Ebü’l-

Ferec İbnü'l-Cevzî gibi müellifler hocalarından okumuşlar ve eserlerinde ondan rivayette bulunmuşlardır. Fesevî el-Maʿrife'yi kaleme alırken en çok Urve b. Zübeyr, İbn Şihâb ez-Zührî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, İbn Cüreyc, İbn İshak, Ma'mer b. Râşid, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek, İbn Vehb, Süfyân b. Uyeyne, Abdürrezzâk es-San'ânî, Ali b. Medînî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zür'a ed-Dımaşkī gibi muhaddis ve tarihçilerin eserlerinden faydalanmıştır. İki bölümden meydana gelen eserin el-Maʿrife ve't-târîḫ diye adlandırılmasının sebebi, kronolojik sıraya göre düzenlenen birinci bölümün tarihî bilgileri, şahıslara göre tertip edilen ikinci bölümün ise muhaddislere dair bilgileri (ma'rifetü'r-ricâl) ihtiva etmesidir. Ancak eserin birinci bölümünün önemli bir kısmını ihtiva eden 1. cildi henüz ele geçmemiştir. el-Maʿrife ve't-târîḫ'i neşre hazırlayan Ekrem Ziya el-Ömerî, başta Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir ve İbn Kesîr olmak üzere Hatîb el-Bağdâdî, Zehebî ve İbn Hacer gibi tarihçilerin eserlerini tarayarak I. cildin Asr-ı saadet, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler devri ile Abbâsîler'den Ebü'l-Abbas es-Seffâh dönemini (750-754) kapsadığını tesbit etmiştir. Günümüze ulaşan II. cildin baş tarafı, 136 (754) yılından 242 (856) yılına kadar meydana gelen önemli olayları, özellikle hac emirliği yapmış kişileri ve bu yıllarda vefat eden önemli şahsiyetlerin adlarını ihtiva etmekte, bu cildin devamında eserin ikinci bölümü başlamaktadır. Bu bölümde hadis rivayetiyle tanınan ashap, tâbiîn ve daha sonraki râviler ele alınmakta, ashap dışındaki râvilerin cerh ve ta'dîl durumu belirtilmektedir. Bazı yönleriyle İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübra'sını andıran bu bölümde râviler Medineliler, Basralılar, Şamlılar ve Kûfeliler gibi başlıklar altında anlatılmakta, Abdullah, Selmân, Kâ'b gibi aynı adı taşıyanlar bir arada verilmekte, eserin son kısmında ise künyesiyle tanınan kimseler zikredilmektedir. Hadis, tarih ve râvilere dair bilgisiyle tanınan bir âlimin kaleminden çıkması, ayrıca hicrî ilk üç asrın tarihini ihtiva eden ve günümüze gelebilen pek az kitaptan biri olması el-Maʿrife ve't-târîḫ'in önemini büyük ölçüde arttırmaktadır. 1700 kadar hadis ve eser*i ihtiva eden kitapta bazı zayıf, hatta mevzû haberler bulunmakla beraber rivayetlerin birçoğu Kütüb-i Sitte'de veya bu kitaplardan birinde yer almaktadır. Yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan eser (Revan Köşkü, nr. 1554) Ekrem Ziya el-Ömerî tarafından üç cilt halinde yayımlanmış (Bağdat 1394-1396/1974-1976) daha sonra yeniden gözden geçirilerek

indeksi müstakil bir cilt haline getirilmek suretiyle dört cilt olarak basılmıştır (Medine 1410/1990). 2. Meşyeḫa. Zehebî'nin bir cilt olduğunu ve Fesevî'nin hocalarından 300 kadar âlimin ismini ihtiva ettiğini söylediği bu eser ilk meşyehalardan biridir. Altı cüz halinde beldelere göre düzenlendiği ileri sürülen (Kettânî, s. 298) Meşyeḫa'nın günümüze gelen ikinci ve üçüncü cüzlerinde (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Umumi, nr. 7418, 7419, ikinci cüz 29 varak, üçüncü cüz 22 varak) böyle bir tasnif usulü bulunmamakta, müellifin, biyografilerini bile vermediği hocalarından rivayet ettiği hadislerden bir veya ikisini zikretmekle yetindiği görülmektedir. 3. Kitabü'l-Müsned. Sem'ânî bu eseri hocası Enmâtî'den okuduğunu söylemektedir (bk. Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1283). 4. Kitâbü's-Sünne. Zehebî'nin küçük bir kitap olduğunu belirttiği eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemekle beraber, Fesevî gibi selefî olup aynı adla kitap yazan çağdaşlarının eserlerine kıyasla bunun da akaid konusuna ve sünnete sarılmaya dair hadisleri ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. 5. Kitâbü'l-Bir ve'ṣ-ṣıla. Eserin rikāk*a dair rivayetleri ihtiva ettiği sanılmakta ve Fesevî'nin bunları Ebû Zür'a er-Râzî'den olan rivayetlerinden derlediği anlaşılmaktadır (İbn Hacer, XI, 387). 6. Kitâbü'z-Zevâl. Namaz vakitlerine dair olduğu tahmin edilen bu eseri Fesevî'den Ahmed b. İbrâhim b. Şâzân rivayet etmiştir (Hatîb, IX, 393).

İbnü'l-Cevzî'nin Nevâsiḫu'l-Ḳurʾân adlı eserinde Fesevî'nin ulûmü'l-Kur'ân'a dair görüşlerinden birçok nakiller yapması onun nâsih ve mensuha dair bir eser yazdığı kanaatini uyandırmaktadır (el-Maʿrife ve't-târîḫ, nâşirin mukaddimesi, I, 19).

BİBLİYOGRAFYA

Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1410, nâşirin mukaddimesi, I, 6-75; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IX, 208; İbn Hibbân, eṣ-Ṣiḳāt, IX, 287; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 393; İbn Ebû Yalâ', Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 416; Sem'ânî, el-Ensâb, IX, 305; Yâkūt, Muʿcemü'l-buldân, Beyrut 1410/1990, IV, 296-297; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXXII, 324-335; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 180-184; a.mlf.,

Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 582-583; IV, 1283; Safedî, Nektü’l-himyân (nşr. Ahmed Zeki), Kahire 1329/1911, s. 312; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 59-60; İbnü’l-Cezerî, ġâyetü’n-nihâye, II, 390; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 311; XI, 385-388; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 171; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 298; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 43; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 373; Sezgin, GAS, I, 319; F. Rosenthall, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 72, 392, 406, 453, 501, 510; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1983, I, 222-223; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/l, s. 259-261; Fikri Zeki el-Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn ve’l-aʿlâmü’l-ʿArab, Riyâd 1994, III, 1162-1164; Cl. Huart, “Fesâ”, İA, IV, 575.

M. Yaşar Kandemir

FESH

(bk. FESİH).

FESHÂNE

1833 yılında İstanbul'da faaliyete geçen fes ve yünlü kumaş fabrikası.

II. Mahmud tarafından askeriyenin ve halkın fes ihtiyacını karşılamak üzere kurulmuştur. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra teşkil edilen Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye ordusunun kıyafeti belirlenirken başlık olarak fesin kabul edilmesi zamanla bu başlığın halk arasında da yaygınlaşmasına yol açtı. Artan fes talebi önceleri Tunus ve Mısır'dan, daha sonra da Avrupa'dan ithal edilerek karşılanmaya çalışıldı. Yıllık ithalât miktarı 500.000 adedi geçen ve yaygın biçimde tüketilen bir malın devamlı surette dışarıdan getirtilmesi ekonomik bakımdan, özellikle giderek daha büyük bir mesele halini alan dış ticaret dengesi açısından doğru bulunmayarak feslerin yurt içinde üretilmesi için teşebbüse geçildi ve bu gibi konularda bilgisi bulunan Kâtibzâde Mustafa Efendi fes nâzırı tayin edildi. Mustafa Efendi ilk iş olarak Tunus'tan İstanbul'a yirmi üç fes ustası, yanlarında çalıştırılmak üzere Bursa'dan da on beş kabiliyetli kalfa getirtti ve mukātaat hazinesinden tahsis edilen 1.5 milyon kuruş ile 1833'te Kadırga'daki Cündî Meydanı'nda bulunan hazîne-i hâssaya ait bir binada fes üretimini başlattı. Ayrıca feslerin yıkanma işlemlerinin gerçekleştirilmesi amacıyla İzmit'te de bir dinkhâne kuruldu. Fes yapımının denetimi Harîr Nâzırı Ömer Lutfi Efendi'ye verildi. Feshâne'de yerli yapağıdan yapılan ilk fes örneklerinin kullanılamayacak kadar sert olduğunun görülmesi üzerine daha uygun bulunan merinos yapağısında karar kılındı ve eğitim amacıyla üretime devam edilerek on altı ayda 300'e yakın usta, kalfa ve işçi yetiştirildi.

Feshâne'de tam kapasiteyle faaliyete geçildikten birkaç yıl sonra Kadırga'daki bina yetersiz kaldı ve tesisler 1839 yılında, Eyüp Defterdar İskelesi'nde bulunan Hatice Sultan Sarayı'nın fer'iyye kısmına nakledildi. Buradaki su kaynaklarının yeterli olması sebebiyle daha önce ayrı bir ekip tarafından Beykoz Kâğıthanesi'nde yapılan boyama işlemlerinin de aynı yerde yapılması mümkün hale geldi. Feshâne bu tarihlerde Darphâne-i Âmire idaresi tarafından yönetilmekteydi. Yeni binaya geçildikten sonra 1839 ve 1840 yıllarında 100.000'in üzerinde fes üretimi gerçekleştirildi ve

bu sayı gittikçe arttı. İmal edilen feslerin önemli bir kısmı askerlerin ve memurların ihtiyacını karşılamak üzere devlet tarafından satın alınıyor, geri kalanı ise piyasaya sürülüyordu. Meselâ Mart 1849'dan Mart 1850'ye kadar 204.213 fes yapılmış ve bunun 157.698'i devlete, 46.515'i halka satılmıştı. Kaliteli olduğundan büyük kabul gören fesler hem fesçi esnafı

aracılığıyla hem de Vezneciler, Kapalı Çarşı, Tophane ve Beşiktaş'ta bulunan Feshâne'nin kendi satış mağazalarında doğrudan halka sunulmaktaydı.

1842 yılında, 1 milyon kuruşu Darphâne'den, 5 milyon kuruşu Feshâne'nin geçmiş yıllardaki kârlarından gelen toplam 6 milyon kuruşluk bir harcama ile aynı binaya ikinci bir üretim tesisi olarak yünlü kumaş (çuha) tezgâhları kuruldu. Böylece dokuma fabrikası işlevi de kazanan fabrika ertesi yıl deneme mahiyetinde olmak üzere yünlü kumaş üretimine başladı. İlk yıllarda gerçekleştirilen üretim miktar itibariyle çok sınırlı idi ve maliyet de beklenenden yüksek çıkmıştı; bu yüzden ilk faaliyet yıllarındaki hesaplar büyük zararlarla kapandı. Maliyet yüksekliğinin önemli sebeplerinden biri, subay elbiselerinde kullanılan ince yünlü kumaşlar için yurt dışından yüksek fiyatlarla kaliteli yapağı ithal edilmesiydi. Bu sebeple 1858 yılından itibaren ucuz yerli yapağı kullanımına ağırlık verilerek düşük kaliteli yünlü kumaş üretimi başlatılmış, böylece nisbeten kârlı bir döneme girebilmek mümkün olmuştur. Bu arada merinos yapağısının ülke içinden temin edilebilmesi amacıyla Filibe ve Hayrabolu'daki devlet çiftliklerinde merinos türü koyunların çoğaltılması için çalışmalar yapılmıştır.

Feshâne'de başlangıçta güç kaynağı olarak sayısı kırkı bulan katırlardan faydalanılıyor ve üretim geleneksel teknolojiler çerçevesinde tarak ve çıkrıklarla gerçekleştiriliyordu. Fakat faaliyete geçildiği ilk yıllardan itibaren etkili bir dış rekabetle karşı karşıya kalınması teknolojinin sürekli olarak yenilenmesi gereğini ortaya koydu. Bu amaçla 1843'te yirmi altı beygir gücünde bir buhar motoru ile iplik ve dokuma makineleri, 1849-1851 yıllarında da geçmiş yıllara ait kârlardan finanse edilerek 2.5 milyon kuruşu aşan bir harcamayla İngiltere ve Belçika'dan elli beş beygir gücünde bir buhar motoru, ayrıca yeni iplik ve dokuma makineleri getirtildi. Böylece üretim kapasitesi önemli ölçüde genişletilerek maliyetlerin düşürülmesi mümkün oldu. Nitekim 1840'larda ortalama bir fes 34 kuruşa mal edilirken

1865’te bu rakam 9 kuruşun altına inmiştir.

Feshâne ilk dönemlerinde özellikle devlete yaptığı fes satışlarından önemli miktarda kâr sağladı, bu kârın büyük bir kısmı fabrikanın modernleştirilmesine ve genişletilmesine dönük yatırımlara harcandı. Önceleri devlet yüksek fiyatlarla yaptığı alımlar sonucu fabrikaya malî destek sağladı; ancak 1864 yılında diğer devlet fabrikalarından olduğu gibi Feshâne’den de maliyete eşit fiyatlarla mal satın alma yoluna gidilince elde edilen kâr yalnız piyasaya yapılan satışlarla sınırlı kaldı. 1860’larda 250 civarında olan işçi sayısı XIX. yüzyılın sonlarına doğru 450’nin üzerine çıktı. Bu şekilde Feshâne sınaî istihdamın artışına da büyük katkıda bulunmuş, gittikçe hız kazanan Osmanlı sanayileşme gayretlerinin en önemli tesislerinden biri olarak aynı tarihlerde yine devlet desteğiyle kurulan İslimye ve İzmit çuha fabrikaları, Bakırköy Veliefendi Basma Fabrikası, Hereke Kumaş Fabrikası ve Bursa İpek Fabrikası gibi kuruluşlarla birlikte yerli dokuma sanayiinin çekirdeğini teşkil etmiştir. 1865’te çıkan bir yangın sonucu kazan dairesi dışında tamamı yanan Feshâne 1868’de yeniden inşa edildi ve yine o dönemin modern makineleriyle donatıldı. Mart 1874-Mart 1875 döneminde 348.171 fes, 193.140 arşın (135000 m.) yünlü kumaş üretildi. Feslerin maliyeti 3.500.348 kuruş, kumaşların maliyeti ise 4.017.468 kuruştu ve fes satışlarından 4.244.764 kuruş, yünlü kumaş satışlarından da 4.458.394 kuruş gelir elde edilmişti. Böylece bir yıllık faaliyet sonucunda, satış mağazalarının 125.689 kuruş tutarındaki masrafları düşüldükten sonra 1.059.657 kuruş net kâr sağlanmıştı.

Feshâne 1877’den itibaren Harbiye Nezâretine bağlı olan Levâzımât-ı Umûmiyye-i Askeriyye dairesinin bünyesine alınarak üretiminin tamamı askerî ihtiyaçlara tahsis edildi. Feshâne fesleri 1893 yılında Chicago’da açılan milletlerarası fuara katıldı ve ödül aldı. 1894’te genişletilerek yenilenen fabrikanın içinde ertesi yıl Sanayi Sıbyan Mektebi adıyla bir okul açıldı ve öğrencilere dokuma alanında teorik dersler verilmesinin yanında uygulama da yaptırılarak kaliteli işçi ve usta ihtiyacının karşılanmasına çalışıldı.

1916 yılında yeniden genişletilerek dokuma sanayiinin en büyük kuruluşu haline getirilen Feshâne, Hereke Kumaş Fabrikası ile birlikte devletin

toplam dokuma üretiminin yarısını sağlamaktaydı. Burası 1921 yılında askerî yönetimden alınarak Sanayi ve Maâdin Bankası'na devredildi. Banka tarafından kurulan Feshâne Mensucat Türk Anonim Şirketi fabrikayı 75.000 Türk lirası bedelle kiralayarak işletmeye başladı. 1925'te çıkarılan özel bir kanunla Türkiye'de fes giyiminin yasak edilmesi üzerine fes üretimi durduruldu. Bu tarihten sonra fabrikanın bir tarafına terkedilen fes dokuma makinaları ile kalıpları 1940'tan sonra İstanbul Şehir Müzesi'ne kaldırılmıştır. 1937'de Sümerbank'ın yönetimine giren Feshâne Defterdar Mensucat Fabrikası adıyla faaliyetini sürdürdü. 1949 yılında önemli bir yangın geçirdi ve yeniden onarıldı. 1986 yılında ise Haliç çevresini yeniden düzenleme projesi kapsamında İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından faaliyetinin durdurulması üzerine "yap-İşlet-devret" usulüyle kırk beş yıllığına Eczacıbaşı Vakfı'na verildi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Başmuhasebe Defteri, nr. 9905; BA. Hazine-Hassa Defteri, nr. 36; Ahmet Seyfettin Şimşek, Feshâne Mensucat Fabrikası, İstanbul 1960; Mübahat S. Kütükoğlu, "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Kıyâfeti ve Malzemesinin Temini Meselesi", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 519-605; Önder Küçekerman, Türk Giyim Sanayii Tarihindeki Ünlü Fabrika: Feshâne Defterdar Fabrikası, İstanbul 1988; Rıfat Önsoy, Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii ve Sanayileşme Politikası, Ankara 1988, tür.yer.; Emre Dölen, Tekstil Tarihi: Dünyada ve Türkiye'de Tekstil Teknolojisinin ve Sanayiinin Tarihsel Gelişimi, İstanbul 1992, tür.yer.; Tevfik Güran, "Tanzimat Döneminde Devlet Fabrikaları", 750. Yılında, Tanzimat, Ankara 1992, s. 238, 239-244, 250-253; H. Koray, "Feshanemizin (Defterdar) Kısa Bir Tarihçesi", Feshâne (Mensucat Meslek Dergisi), I/l, İstanbul 1948, s. 2-3; R. Ekrem Koçu, "Defterdar Mensucat Fabrikası", İst. A, VIII, 4340-4344.

Tevfik Güran

FESİH

الفسخ

Bir akdin veya hukukî bağın ortadan kaldırılması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "aklen veya bedenen zayıf olmak, bilmemek; bozmak, iki şeyi birbirinden ayırıp dağıtmak" gibi anlamlara gelen fesih (fesh), İslâm hukukunda bir akdin veya hukukî bağın iradî olarak ortadan kaldırılmasını ifade eder.

Fesih kelimesi veya türevleri Kur'an'da geçmez. Hadislerde, hac niyetiyle ihrama girmişken bundan vazgeçilip umreye niyet edilmesi anlamında haccın umreyle feshedilmesinden söz edilirken (Ebû Dâvûd, "Menâsik", 24; Nesâî, "Menâsik", 77) fesih sözlük mânasında

kullanılmıştır. Feshin terim anlamını kazanması ileriki dönemlerde İslâm hukuk doktrininin oluşmasıyla başlamıştır.

İbadetlerin iradî veya haricî bir sebeple bozulmasının genelde "fesad" ve "ifsad", bazan da "butlân" terimleriyle ifade edildiği ve bunlar arasında önemli bir anlam farkının gözetilmediği, feshin ise muamelât hukuku alanında terim anlamı kazanarak yaygın bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir. Fıkıh mezheplerinin oluşmasıyla birlikte özellikle borçlar hukuku alanında model akidler ve örnek meseleler üzerinde geliştirilen hukuk doktrininde, akidlerin hangi durumlarda taraflarca veya yargı yoluyla sona erdirilebileceği veya kendiliğinden sona ermiş sayılacağı hususu önemli bir yer tutmuş ve bu konuda çeşitli akid türleriyle ilgili görüşler ileri sürülmüştür. Bunun temelinde, İslâm hukukçularının, borç ilişkilerinin kuruluş ve devamında tarafların karşılıklı rızâsının bulunmasına ve akidden haklı olarak bekledikleri yararın korunmasına büyük önem vermiş ve tarafları haketmedikleri yükümlülük ve zararlara karşı korumaya çalışmış olmaları yatmaktadır. Bununla birlikte İslâm hukuku meseleci bir tarzda doğup geliştiği için ilk dönemlerde akidlerin ve hukuk işlemlerinin sona erdirilmesiyle ilgili derli toplu bir fesih nazariyesinin bulunduğunu ve

bunun bütün borç ilişkilerine yansıtıldığını söylemek güçtür. Klasik dönem İslâm hukukçularının fesih anlayışının başlangıçta fer‘î meselelere ve özel borç ilişkilerine getirilen münferit çözümlerde kendini göstermeye başladığı ve ileriki dönemlerde giderek belirli bir nazariye halini aldığı görülür. Bundan dolayı İslâm hukukundaki fesih kavramı borçlar hukukunun akid, fesad, butlân, muhayyerlik, ikāle, infisah, lüzum gibi diğer temel terim ve kavramlarıyla yakın bir ilişki içinde ve benzeri bir sürece sahip olduğu gibi hukuk akidlerine ve dönemlere göre zaman zaman farklı anlam ve içerikler de kazanmıştır. Buna ayrıca, özel borç ilişkileri sistemiyle kaleme alınmış klasik fıkıh literatürünün meseleci üslûbundan ve fer‘î çözümlerinden fesihle ilgili temel yaklaşımların ve genel bir nazariyenin çıkarılmasının güçlüğü ve yanılma payı ilâve edilmelidir.

Klasik dönem İslâm hukukçuları feshi “akid bağının çözülmesi” (Süyûtî, s. 287; İbn Nüceym, et-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, s. 402) olarak tanımlamakla birlikte fıkıh literatüründe fesih, bir akdin veya hukukî işlemin, borç ilişkisini tabii olarak sona erdiren îfâ, ibrâ, takas, yenileme, zaman aşımı gibi sebepler dışında her ne şekilde olursa olsun iki veya tek taraflı iradeyle yahut yargı hükmüyle ortadan kaldırılmasını, sona erdirilmesini veya geri alınmasını kapsayacak şekilde geniş fakat fazla düzenli olmayan bir çerçeveye sahiptir. Bu sebeple feshin yanı sıra günümüz hukuk biliminde rücû, iptal, geri alma, cayma tabir edilen ve birbiriyle yakın ilişki içinde bulunan diğer kavramların da İslâm hukukunda genelde fesih kavramı ile karşılandığı söylenebilir. Bu bağlamda fesih, hukukî varlık kazanmış bir akid veya hukukî işlemin taraflarca yahut yargıç tarafından geriye dönüşlü veya dönüşsüz olarak bozulmasını, infisâh ise böyle bir bozma iradesi yahut beyanı gerekmeksizin kendiliğinden sona ermesini ifade eder. Bundan dolayı, evlilik birliğinin iradî olarak sona erdirilmesinin özel adı olan talâk gibi bazı terimler bir yana bırakılır veya borç ilişkisinin ölüm gibi tabii yollarla sona ermesi hali hariç tutulursa, İslâm hukukunda akid ve borç ilişkisinden doğan bağın çözülmesinin fesih-infisâh ikilemi içinde anlatıldığı söylenebilir. Bu sebepledir ki klasik dönem kavâid kitaplarında borç ilişkilerinin ortaya çıkışı “akid-ukūd”, sona ermesi de “fesih-füsûh” tabirleriyle karşılanarak bir bakıma borçlar hukukuna ilişkin kaideler bu iki uçta toplanmaya çalışılmıştır (İbn Receb, s. 108; Süyûtî, s. 293). Bu yönüyle fesih İslâm borçlar hukuk doktrininin önemli bir konusunu teşkil eder.

Kur'ân-ı Kerîm'de akde bağlılık ve ahde vefa değişik vesilelerle ve sıkça emredilmiş (bk. el-Bakara 2/177; el-Mâide 5/1; el-İsrâ 17/34; el-Mü'minûn 23/8), Hz. Peygamber de bu ilkeyi daima tekit edip müslümanların şartlarına bağlı olduğunu bildirmiş (Buhârî, "icâre", 14, Ebû Dâvûd "Akżıye", 12), yapılan akdin ve kurulan borç ilişkisinin devam ettirilmesi ve tarafların bundan doğan yükümlülüklerini yerine getirmesi diğer hukuk sistemleri gibi İslâm hukukunun da temel bir ilkesi olmuştur. Çünkü hukuk düzeninin, istikrar ve güven ortamının kurulması bir ölçüde buna bağlıdır. Bununla birlikte her akid ve borç ilişkisinin belli bir amaca yönelik olduğu, bu yüzden kendi yapı ve içeriği gereği birtakım çekinceler ve zımnî kayıtlar taşıdığı da açıktır. Akidlerde ve borç ilişkilerinde karşılıklı borç ve haklar arasında dengenin gözetilmesi ve tarafların beklemedikleri, ayrıca akidle üstlenmedikleri zarar ve mağduriyetlere karşı korunmaları, yine akdin kuruluşu esnasında beyan edilen iradenin zımnî şartı konumundadır. Akid sırasında taraflarca saklı tutulan veya tarafların uzlaşmasına bağlanan fesih hakkı, akid kurucu iradeye tanınan üstünlüğün bir parçası olduğu gibi hukuk düzeninden doğan fesih hakları da karşılıklı edimler arasında dengeyi kurma ilkesinin ürünü sayılabilir. Hz. Peygamber'in, dalında iken satılan meyveye bir âfetin isabet etmesi halinde alıcı için bir nevi akdi fesih hakkı tanıması (bk. Müslim, "Müsâḳāt", 14-17; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 58) bu son açıklamayı tekit eder. İbn Nüceym, ayıp veya muhayyerlik sebebiyle akdin feshedilebilmesini, "Zarar verme ve zarara zararla karşılıkta bulunma yoktur" hadisiyle ve zararın önlenmesi ilkesiyle (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, s. 94), Kâsânî de ilgili tarafa tanınan fesih hakkını, "akidden beklenen amaç" kavramıyla açıklar (Bedâʾiʿ, IV, 223). Borç doğuran hukukî işlemin kurucu unsurunun tarafların rızâsı olduğundan hareketle, fesih hakkını temelde İslâm hukuk doktrininde çok özel bir öneme ve korumaya sahip bulunan rızâ kavramına dayandırmak ve diğer açıklamaları da bu esasa bağlamak mümkündür. Bu sebeple gerek tarafların iradesine gerekse yargı merciinin kararına bağlanan fesih hakkı ayrıntıda yukarıda sıralanan amaçları, özde ise akdin kuruluşunda esas alınan "akde rızâ" ilkesini tam olarak gerçekleştirmeye yöneliktir. Böylece borç ilişkilerinde düzen, istikrar ve güvenin sağlanması, akde bağlılık ve ahde vefanın korunması ilkeleri bir bakıma tarafların genel haklarının, akidle ilgili özel amaç ve konumlarının da göz önünde bulundurulması ve akidden doğan karşılıklı sorumlulukların dengelenmesi anlamında hakkaniyet ilkesiyle yumuşatılmış ve mâkul bir

çizgiye çekilmiştir.

Fesih Sebepleri. İslâm hukuk doktrininde fesih kavramı, sözleşmeden dönme (rücû), iptal, geri alma ve cayma da dahil akid bağının ve borç ilişkisinin iradî olarak sona erdirilmesinin hemen hemen bütün türlerini kapsadığından fesih sebepleri de bir hayli fazladır. Modern hukuk doktrininde ise hukukçular arasında tam bir terim birliği bulunmamakla birlikte, fesih kavramı ile genelde kira, hizmet, şirket akidlerinde olduğu gibi sürekli bir sözleşme ilişkisini ileriye doğru (exnunc) sona erdiren bir

bozucu yenilik doğuran hak ya da işlem kastedilmekte (Serozan, s. 121), bu nedenle de fesih sebepleri çok sınırlı kalmaktadır. Bu anlayışın sonucu olarak da borçlunun temerrüde düşmesi, akdin bağlayıcı olmaması, akdin kuruluşundaki irade bozuklukları, dönme, geri alma ve iptal sebepleri arasında yer almaktadır. Öte yandan İslâm hukukunda her borç ilişkisi ve akid türü kendi yapı ve bütünlüğü içinde ayn ayrı ele alındığından fesih sebepleri ve feshedilebilme imkânları da her tür ve kategoride farklılık taşıyabilmektedir. Nitekim literatürde her akid nevi için farklı fesih sebepleri sıralanmakta, meselâ Süyûtî satım akdinde otuz civarında fesih sebebinden söz etmekteyse de (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, s. 288) fesih sebeplerini akdin bağlayıcı olmaması, fasit oluşu, borcun ifa edilmemesi ve mazeretler şeklinde dört ana grupta toplamak mümkündür. Bu fesih sebepleri aynı zamanda ilgili taraf için fesih hakkı da doğurduğundan “fesih hakkının kaynakları” olarak da adlandırılabilir.

a) Akdin Bağlayıcı Olmaması. İslâm hukukunda feshi en çok ilgilendiren şey akdin ve hukukî işlemlerin bağlayıcılığıdır. Akdin bağlayıcılığı denilince, diğer tarafın muvafakati olmadan taraflardan birinin tek başına akdi feshetme hakkının bulunmaması kastedilir (bk, LÜZUM). Akidlerin kuruluşu için tarafların hür iradelerinin akid konusunda uzlaşması, bağlayıcılık kazanabilmesi içinse hem akdin tabiatının ve edimler arası dengenin böyle bir bağlayıcılığa uygunluğu, hem de tarafların bu yönde haklı bir çekince ileri sürmemesi aranır. Bu sebeple de bir akdin bağlayıcı olmaması (ademi lüzûm) ya muhayyerlik, ikrah, fesad, yetkisizlik gibi ârızî bir sebeple, ya da akdin tabiatının bağlayıcı olmamayı gerektirmesi ve hukuk düzenince de bu kategoride yer almasıyla açıklanır. Akdin bağlayıcı olmamasına yol açan her durumun aynı zamanda ilgili taraf için fesih

hakkının doğmasına da yol açtığı söylenebileceği gibi aksi bir ifadeyle taraflardan birinin akdi feshetme hakkının bulunduğu her durumda akdin o taraf için bağlayıcı olmaktan çıktığı da söylenebilir. Bundan dolayı adem-i lüzûm ile fesih hakkı içiçe iki kavram görünümündedir.

Muhayyerlikler İslâm borçlar hukukunun önemli bir konusunu teşkil ettiği gibi akidlerin feshedilebilme imkânı ile de yakından ilgilidir. Muhayyerlik hakkı ister tarafların ön anlaşmasından ister hukuk düzenince re'sen tanınmaktan doğsun, hak sahibinin dilediğinde akdi feshedebileceği, bu sebeple de her muhayyerliğin aynı zamanda bir tür fesih hakkı olduğu görülür. Bununla birlikte tarafların başlangıçtaki anlaşmasından doğan şart, nakd (süre) ve vasıf muhayyerliklerinde kullanılan fesih hakkının mahiyet ve sonuçları meclis, ayıp, görme muhayyerlikleri gibi hukuk düzeninden doğanlardan nisbeten farklılık gösterir. Hatta tayin muhayyerliği hakkının kullanımına fesih denmesi, akid konusunun ayıplı olmasından kaynaklanan fesih hakkına muhayyerlik adı verilmesi de fazla isabetli sayılmayabilir. Muhayyerlik hakkına sahip tarafın akdi onaylamaması veya sona erdirmesine fesih denmesi, akdin icap ve kabulle ve hukukî varlık kazanmış olması sebebiyledir. Bu anlayışa bağlı olarak, kurulmuş fakat yetkili tarafın veya üçüncü şahsın hakkına taalluk ettiği için işlerlik kazanmamış (mevkuf) bulunan akdin bu şahıs tarafından onaylanmaması da bir nevi fesih sayılır.

Akidlerin tek veya iki taraflı olarak bağlayıcı olmamasının bir diğer sebebi de hukuk doktrininde akidlerin bağlayıcı (lâzım) ve bağlayıcı olmayan (gayr-i lâzım) şeklinde ikili ayrıma tâbi tutulmasıdır. Bu ayrım akidlerin tabiatının bunu gerektirmesinden kaynaklanır. Lâzım akidler iki taraf için de bağlayıcılık taşıdığından ancak tarafların karşılıklı anlaşmasıyla (ikāle) veya haklı bir sebebin varlığı halinde tek taraflı irade ile (fesih) sona erdirilebilir. Bey', icâre gibi karşılıklı borç doğurma esasına dayanan ivazlı akidler böyledir. Ancak lâzım akidlerin bir grubu bu kuraldan ayrı tutularak onların fesih ve ikāle kabul etmediği belirtilir. Nitekim literatürde yer yer nikâh, muhâlea, mehir ve diyet konusunda sulh gibi akidlerle talâk, ıtk, nezir gibi vaad ve hukukî işlemlerin fesih ve ikāle kabul etmediği ifade edilir. Ancak bu hüküm, fesih tabiriyle akdin ve hukukî işlemin geriye dönük olarak ortadan kaldırılması kastedildiğinde doğru olabilir. Fakihlerin fâsid ve bâtıl evliliklerdeki fiilî durumlara bile birtakım hukukî sonuçlar bağladığı düşünülürse birçok akdin hiç olmamış gibi ortadan

kaldırılmasının imkânsızlığı açıktır. Nikâhın fesih kabul etmediği, akid anında veya sonradan iradeyi sakatlayan bir bozukluğun veya sıhhat şartlarında bir eksikliğin ortaya çıkması halinde fesih değil infisahtan söz edilebileceği ifade edilirken (İbn Âbidîn, VII, 20), kocanın talâk hakkına sınırlama getirmeme veya nikâhı ivazlı bir akid değil ibadet yönü de bulunan nevi şahsına münhasır bir akid sayma düşünceleri de etkili olmuştur. Nikâh akdinden sonra taraflardan birinin bulûğ, denklik veya hürriyet sebebiyle muhayyerlik hakkını kullanmasını fesih olarak değil talâk olarak adlandıranlar da aynı noktadan hareket ederler. Buna karşılık fakihlerin çoğunluğu diğer akidler gibi nikâh akdinin de feshinin mümkün olduğunu, ancak fesihle talâk arasında gerek mahiyet gerekse sonuçları bakımından farklar bulunduğunu belirtir (bk. TALÂK). Nitekim Süyûtî, talâk dışında evliliğe son veren işlemlerin çoğunu fesih olarak nitelendirir (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, s. 289-290).

Gayr-i lâzım akidlerin en başta gelen özelliği, akdin karşı tarafın rızâsı aranmaksızın tek taraflı irade ile feshedilebilmesidir. Meselâ vedîa, âriyet ve şirket akidleri kural olarak iki taraf için de bağlayıcı sayılmayan akidlerdir. Vekâlet, tahkîm, vasiyet ve hibe ise prensip itibariyle bağlayıcı olmamakla birlikte belli durumlarda, özellikle de bir hakkın ihlâli ihtimali ortaya çıktığında bağlayıcılık kazanırlar. İcâre ve müzâraa ise aslen bağlayıcı olmakla birlikte daha çok beklenmeyen hal ve mazeret kapsamına giren belli durumlarda bağlayıcı olmaktan çıkar. İstisna akdinin hangi aşamada bağlayıcılık kazanacağı ise tartışmalıdır (Zerkā, I, 448-457). Öte yandan bu akidlerden özellikle aynî akid grubunda yer alanların akid konusu malın tesliminden sonra en azından bir taraf için bağlayıcı olduğu veya olması gerektiği görüşleri de vardır. Akdin hukuk düzeni tarafından tek veya iki taraflı bağlayıcı sayılması onun feshedilebilme imkânını da yakından ilgilendirmekte, kendisi hakkında akid bağlayıcı sayılmayan taraf dilediğinde onu feshetme imkânına sahip bulunmaktadır. Bu bakımdan özel akid türlerinin feshi, bir yönüyle hukuk doktrininin ve bu istikamette yapılacak hukukî düzenlemenin bu akidle ilgili değerlendirmesine bağlıdır.

b) Akdin Fâsid Oluşu. İslâm hukukçuları ibadetler, nikâh, tek taraflı işlem ile malî yönü bulunmayan veya mülkiyetin nakli sonucunu doğurmayan akidlerde bâtıl ve fâsid ayrımı yapmayıp her iki kavrama da eşdeğer bir

kapsam ve hukukî sonuç yüklerler (bk. BUTLÂN; FESAD). Bu grupta yer alan fiil ve işlemlerin aslen veya vasfen gayri meşru oluşu

onların hukukî varlık kazanmalarına engel teşkil ettiğinden bu alanda fesihten ziyade butlân ve fesadın tesbitinden söz etmek daha doğru olur. Buna karşılık ağırlığını Hanefîler'in teşkil ettiği bir grup fakih bey', icâre, rehin, şirket gibi karşılıklı borç yükleyen ya da karz, hibe gibi mülkiyetin nakli sonucunu doğuran malî akidlerde fesad-butlân ayrımı yapıp her biri için farklı hukukî sebepler ve hükümler öngörürler. Bu bağlamda fesih aslen meşrû fakat vasfen gayri meşrû, diğer bir ifadeyle hukukî varlık kazanmış, fakat sıhhat şartlarındaki eksiklik yüzünden sakatlanmış bir akdin sona erdirilmesi anlamını taşır. Bununla birlikte feshin İslâm hukuk literatüründe, bir akid ve borç ilişkisinin ortadan kaldırılması şeklinde geniş bir kapsamı olup sona erdirmenin geriye veya ileriye dönük olması akdin yapısına bağlı bulunduğundan, feshe sadece sahih bir akdin haklı bir sebeple ileriye dönük olarak bozulması şeklinde de bir anlam yüklemek ve akdin fesadını fesih sebebi değil iptal sebebi olarak tanımlamak İslâm hukuk doktrini açısından doğru olmaz (krş. Hasan Ali ez-Zenûn, s. 32). Çünkü modern hukuk biliminde, akid yapılırken iradeyi sakatlayan sebeplerin bulunması halinde fesihten değil iptal kabiliyetinden, akdin işleyişi esnasında böyle olumsuz bir durumun ortaya çıkması halinde ise fesih veya infisâhtan söz edilirken İslâm hukukunda her iki tür işlem de fesih kavramıyla ifade edilir.

Hanefî fakihlerine göre akdin fâsid oluşu, taraflardan birinin akid kurucu iradesini sakatlayan bir durumun varlığı veya akdin hukuk düzenine kısmen aykırılığı halinde söz konusu olur. Akdin genel veya özel sıhhat şartlarından birinin eksikliği olarak da adlandırılan bu durumda onun feshedilebilmesinin yanı sıra eksikliğin giderilmesine de imkân verilmiştir. Çünkü akdin feshedilebilmesi veya feshinin gerekli oluşu onun özünden değil ligayrihî bir eksiklikten kaynaklanmaktadır (Kâsânî, V, 300). Bilinmezlik, garar, hata, hile, ikrah, müfsid şart, zarar, faiz gibi sebeplerin akdi fâsid ve dolayısıyla feshedilebilir kılması, tarafların akdî rızâlarının tam olarak gerçekleşmesi, hakedilmemiş zarar ve beklenmeyen mağduriyetlere karşı korunması amacını taşır. Bu sebeple öncelikli olarak iradesi sakatlanan tarafa, ayrıca diğer tarafa veya hâkime bu akdi bozma hakkı, hatta bazan görevi verilmiştir. Feshin bir hak mı yoksa görev mi

olduğu hukuk düzeni ve feshin gerekçesiyle yakından ilgilidir. Meselâ Hanefîler fâsid akidleri feshi gereken akid olarak nitelendirip fesad sebebinin giderilmesinin prensip olarak hem taraflar hem de toplum için bir görev olduğu görüşündedir. Bu bağlamda fesih bir hakkın kullanımından ziyade bir görevin ifası mahiyetini alır. Ancak yine de fesadın kaynağı bu konuda belirleyici bir rol oynar. Meselâ satım akdinde sürenin bilinmeyişinden kaynaklanan fesadda fesih bir hak, faiz şartından doğan fesadda ise bir görev olarak nitelendirilir (a.e., a.y.). Bundan dolayı fâsid akdi sadece feshi kabil akid olarak nitelendirmek çok defa doğru olmaz.

Fesad sebeplerinin hangi durum ve ölçülerde akdin feshine imkân verdiği hususu, İslâm hukukçuları ve hukuk ekolleri arasında geniş tartışmalara konu teşkil eder. Akdin fâsid olması halinde kural olarak iki tarafa da akdi feshetme hakkı tanınır. Bu durum, fâsid akdin kabz olmadan mülkiyet ifade etmemesi sebebiyle kabzdan önce daha açıktır. Kabz sonrasında ise fesad sebebinin bedele râci olması halinde iki tarafın da fesih hakkı bulunurken, fesadın müfsid şarttan doğması halinde konu Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed arasında tartışmalı olup İmam Muhammed sadece lehine şart ileri sürülen kimsenin fesih hakkı bulunduğu görüşündedir (İbnü'l-Hümâm, VI, 97).

Hanefî literatüründe bâtıl akid, cumhura göre bâtıl ve fâsid akid hukukî bakımdan yok hükmünde olduğundan feshedilmesine ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte bu tür bir akde dayanılarak edimlerden birinin ifa edilmiş ve akdin fiilen işletilmiş olması halinde, bu fiilî duruma birtakım hukukî sonuçların terettüp ettirilmesi için butlânın varlığının tesbiti anlamında bir tesbit talep ve davasından söz edilebilir. Fıkıh literatüründe bu tür akidler için de yer yer fesih tabiri kullanılmakla birlikte bununla butlânı ileri sürme anlamının kastedildiği söylenebilir.

c) Borcun İfa Edilmemesi. Taraflardan birinin akidden doğan borcunu ifa etmemesi, diğer bir ifadeyle borca aykırılık genelde ifanın imkânsızlığı, borçlunun iflâs ve ölümü, borçlunun kasten ifa etmemesi veya kötü ifada bulunması gibi birkaç şekilde kendini gösterir. İfanın imkânsızlığı beklenmedik hal ve mücbir sebepten doğabileceği gibi taraflardan birinin veya üçüncü şahsın kusurundan da kaynaklanabilir. İfanın imkânsızlığının akdi ne ölçüde ve nasıl etkileyeceği, akdi (münfesih) mi yoksa feshi kabil

mi yapacağı gibi hususlar doktrinde, bedelin veya akid konusu mal veya hakkın durumu, imkânsızlığa yol açan sebebin kabzdan önce veya sonra oluşu, kusurun taraflardan hangisine ait olduğu gibi ayrı ayrı açılardan ele alınır ve her farklı durum için farklı yorum ve çözüm getirilir. Meselâ satım akdinde mebîin kabz öncesinde alıcının kusuru sebebiyle helâki kabz hükmünü alıp bir fesih hakkı doğurmazken kendiliğinden helâki fakihlerin çoğunluğuna göre akdi münfesih kılar. Mebîin kabz öncesi satıcının kusuru sebebiyle helâki halinde satım akdinin münfesih olmayıp satıcının tazminat ödemesi gerektiğini ileri süren fakihlerin yanı sıra bu durumda alıcıya tazminat isteme ile akdi feshetme arasında seçim hakkı tanıyanlar da vardır. Bu son görüş, alıcının hakkını koruma ve kusurlu satıcıya müeyyide uygulama fikriyle açıklanabileceği gibi infisâh sebebi ile damân sebebinden birinin diğerine üstün tutulmayışı ile de açıklanabilir. Mebîin üçüncü şahsın kusuru sebebiyle helâk olması halinde de alıcı akdi feshetme ile akdi geçerli sayıp bu şahıstan tazminat isteme arasında muhayyer bırakılır. Bundan dolayı ifanın tamamen imkânsızlığının infisâh, kısmen imkânsızlığının ise fesih sebebi teşkil ettiği genel bir yaklaşım olarak ifade edilebilirse de uygulamada birçok ihtimal ve görüş farklılıklarının bulunabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Borçlunun iflâsı ve ölümü bir yönüyle ifayı imkânsız kıldığından bunun alacaklıya mevcut borç ilişkisini feshetme hakkı verip vermediği doktrinde tartışılmıştır. Fakihlerin çoğunluğuna göre, meselâ borçlu (alıcı) mebîi kabzedip de bedelini ödemeden iflâs veya vefat etmişse ve satılan mal da satıldığı şekliyle bu şahsın mal varlığı arasında mevcutsa alacaklıların akdi feshederek bu malı geri alma hakkı olduğu gibi akdi feshetmeyerek diğer alacaklılar arasına katılma hakkı da vardır. Hanefîler ise alacaklının bu durumda akdi feshedemeyeceği, sadece diğer alacaklılar arasına katılabileceği görüşündedir. Mâlikîler, borcun ödeneceğinin ilgililerce taahhüt edilmesi halinde akdin feshedilemeyeceğini belirterek fesih hakkının kötüye kullanılmasını önlemek istemişlerdir.

Borçlunun iradî olarak borcunu ifa etmemesi (temerrüd) halinde, İslâm hukukunda ilk planda akdin feshinden ziyade akid bağının devam ettirilip alacaklı için ifayı talep hakkı ve karşı taleplere karşı defi, tazminat ve hapis hakkı tanınmasına ağırlık verilmiş, hâkimin kusurlu olarak ifaya yanaşmayan tarafa müeyyide uygulayabileceği belirtilmiş, akdin feshi

imkânı ise oldukça daraltılmıştır. Bunun temelinde akidleri mümkün olduğu ölçüde geçerli kılma, borçluyu ifaya zorlayacak bütün yolları deneme ve fesih hakkının kötüye kullanılmasını önleme düşüncesinin yattığı söylenebilir. Borçlunun temerrüdü halinde alacaklının fesih hakkının dört Sünnî fıkıh ekolünde de sınırlı tutulmasının bir sebebi de, akid yapılırken anlaşma sağlanmış olması kaydıyla, şart ve nakd muhayyerliği haklarının sağlayacağı fesih hakkının bu ihtiyacı büyük ölçüde karşılamakta oluşudur. Sünnî literatürde, belli bir süre içinde ödenmezse akdi fesih hakkı doğuran nakd muhayyerliği, Şîa'da tehir muhayyerliği adıyla fakat oldukça kapsamlı olarak ele alınmış, âzami ödeme süresinin ne olabileceği tartışmalı olmakla birlikte belli bir süre içinde borcun ödenmemesi halinde alacaklı tarafa hukuk düzeninden doğan bir hak olarak akdi feshetme imkânı verilmiştir.

İki taraflı akidlerde öncelikli olarak ifa edilecek borç ile buna mukabil yapılacak karşı ifa mahiyet itibariyle birbirinden kısmen farklılık taşımakta olup akde yapılacak ilk ifa sadece akidden doğan bir borç, ikinci olarak yapılacak ifa ise hem akidden doğan hem de ilk ifaya karşılık teşkil eden bir borç mahiyetindedir. Bundan dolayı doktrinde borçlunun temerrüdü kabz öncesi ve kabz sonrası şeklinde ikiye ayrılarak ele alınır ve bu ayrım fesih hakkının doğumunu da etkiler. Kabz sonrası borçlunun temerrüdü halinde akid tek taraflı ifa ile kısmen işlerlik kazandığından alacaklının fesih hakkı birinci duruma göre daha daralmış sayılabilir. Meselâ peşin satım akdinde satıcı bedelin tamamını alıncaya kadar mebîi elinde tutma ve mebîin teslimiyle ilgili talepleri geri çevirme haklarına sahiptir. Benzeri bir hak kira akdinde kiralayan (Mecelle, md. 474), vekâlet akdinde vekil (Mecelle, md, 1491), nikâh akdinde kadın için de tanınır.

İslâm hukukçularının, borçlunun temerrüdü halinde akdin feshinden ziyade borçlunun ifaya zorlanmasına ağırlık vermeleri, belli amaçlara yönelik bir tedbir mahiyetinde olduğundan bu durumda nihâi bir çözüm olarak yargı yoluyla akdin feshi, yapılan ve karşılıksız kalan ödemenin geri alınması yoluna gidilmesi de İslâm hukukunun genel prensip ve amaçlarına uygunluk gösterir. Nitekim haksız zararın önlenmesi veya giderilmesi genel bir ilke olduğu gibi, fesih kabul etmediği söylenen nikâh akdinin bile kocanın evlilikten doğan aslî görevleri ifada kusurlu veya akid esnasında kadının ileri sürdüğü geçerli şartlara aykırı davranması halinde kadın için tefrik veya fesih hakkı doğması bunu teyit etmektedir.

Akde konu teşkil eden mal ve hizmette ortaya çıkan eksiklik, kusur ve ayıp (ayb-ı kadîm) bir yönüyle kötü ifa veya borcun ifa edilmemesi kapsamında görülerek, özellikle mislî borçlarda alacaklıya fesih hakkı değil sadece borçluyu gerektiği şekilde ifaya zorlama hakkı tanınması mümkündür. Ancak bu mesele İslâm hukukunda genelde akid konusunu teşkil eden kıyemî malların ayıplı çıkması şeklinde ele alınmış olup bu durumda akde rızânın sakatlandığı ve ayıptan zarar gören tarafın başlangıçtan itibaren rızâsının yok farzedilmesi gerektiği ölçü alındığından bu kimseye ayıp sebebiyle akdi feshetme hakkı tanınmıştır. Ancak yine de borcun ve aybın mahiyeti, aybın ortaya çıkış zamanı, tarafların ihmal ve kusuru gibi faktörler, ilgili tarafa ne tür bir fesih veya talep hakkı tanınacağını belirlemede etkili olabilir.

d) Mazeretler. Doktrinde “fevrî akidler” denilen ve yapıldığı anda tamam olan veya süre unsuru içermeyen satım, sulh, kısmet gibi akidlerde değil icâre, âriyet, müzâraa gibi ifası süre unsuru ihtiva eden ve bu süre zarfında sürekli bir borç ilişkisi doğuran akidlerde söz konusudur. İslâm hukuk doktrininde bu ikinci grubu teşkil eden akidler, ifanın belli bir zamana yayılmış olması sebebiyle ölçü alınması mümkün en küçük zaman birimleri itibariyle kendiliğinden devamlı yenilenen akidler olarak da nitelendirilir.

İslâm hukukçuları neyin ayıp sayılacağı, aybın mevcudiyeti halinde akdin feshedilebilir mi yoksa münfesih mi olacağı hususunda farklı görüşte olsalar da akidlerin prensip olarak ayıp sebebiyle feshedilebileceğinde müttefiktirler. Aybın mevcudiyeti halinde ilgili taraf, onun mahiyetine göre doğacak muhayyerlik hakkını, akdin fâsid olduğunu veya ifa imkânsızlığını ileri sürerek akid bağından kurtulabilir. Mazeretlere gelince, Hanefî fakihlerine ve İbn Hazm’a göre belli bir zaman içinde sürekli borç ilişkisi doğuran akidler mazeretler sebebiyle de feshedilebilir. Fakihlerin çoğunluğu ise bazı münferit meselelerde kural dışına çıkmakla birlikte mazeretleri ilke olarak fesih sebebi kabul etmezler.

Ayıp, akidden beklenen menfaati tamamen veya kısmen yok eden, mazeret ise akde devam edilmesi halinde taraflardan birinin akidle üstlenmediği bir zarara uğraması sonucunu doğuran ârızî gelişmelerdir. Ayıp genellikle akid konusunda veya bedelde görülen eksiklikler olduğundan karşılıklar arası

denge bozulmakta ve akde bağlılıktan ayrılmayı gerektirecek boyutta haklı bir sebep teşkil etmektedir. Satılan malın kusurlu çıkması, kiralanan evin hasarlı, çalıştırılacak işçinin hasta olması böyledir (bk. AYIP). Mazeretler ise akid konusuna ve bedele ilişkin değil çoğu haricî ve sübjektif karakterde gelişmeler olduğundan mazeretlere rağmen akde devam etmek mümkündür. Fakat taraflardan biri için akid kurulurken öngörülmeyen ve karşılıksız kalan bir zarar söz konusu olduğundan hakkaniyet ilkesi akdin sona erdirilmesini gerekli kılar. Bu sebeple mazeretlerin ifanın imkânsız hale gelmesi olarak değerlendirilmesi doğru olmaz (Krş. Hasan Ali ez-Zenûn, s. 120). Literatürde daha çok icâre (iş ve kira), yer yer de müzâraa, müsâkāt, şirket akidleriyle ilgili olarak Hanefî hukukçularının geliştirdiği ayıp-mazeret ayrımı ve mazeretler sebebiyle akdin feshi telakkisi, modern hukuktaki beklenmeyen hal nazariyesine benzer bir hukuk mantığını sergiler. Meselâ küçük yaşta bir işe verilmiş işçinin bulûğa ermesi, işçinin çalışma şartlarının beklenmedik ölçüde ağırlaşması, işçi veya iş verenin mesleği bırakması, kiracının başka bir şehre taşınma ihtiyacı, kiracının ölümü, hatta dişini çektirmek, ağaçlarını kestirmek veya evini yıktırmak veya düğün ziyafeti vermek için sözleşme yapan iş verenin belli bir sebebe dayanarak bundan vazgeçmek istemesi gibi çoğu sübjektif karakterdeki, fakat belli ölçüde haklılık taşıyan birçok ârızî gelişme ilgili taraf için akdi fesih sebebi kabul edilmiş, bu arada geliştirilen ecr-i misl ve tazmin teorisiyle de fesihten karşı tarafın zarar görmesi önlenmeye çalışılmıştır. Bununla

birlikte Hanefî fakihleri, akdin feshini mümkün kılan zararın akde bağlılıktan ayrılmayı haklı kılacak ölçüde ve fiilî olması, ayrıca zararla akde devam arasında kuvvetli bir bağ bulunması hususunda titizlik göstermiş, böylece hukukî işlemlerde istikrar ve güven ortamını da korumaya çalışmışlardır.

Fesih Türleri. Akid ve hukukî işlemlerin feshedilmesi tarafların ortak irade beyanı, onlardan birinin tek taraflı irade beyanı ve hâkimin re'sen veya talep üzerine vereceği kararla mümkün olur. Bu sebeple feshin prosedür bakımından üç türünün bulunduğunu söylemek mümkündür.

a) Tarafların borç ilişkisini sona erdirme yönündeki ortak irade beyanlarına literatürde "ikāle" adı verilmekle birlikte bunun fesih mi yoksa yeni bir akid

mi olduğu İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf'a göre ikāle kural olarak yeni bir akid, Ebû Hanîfe'ye göre taraflar açısından fesih, üçüncü şahıslar açısından yeni bir akid hükmündedir. İslâm hukukçularının çoğunluğu ise ikālenin bir nevi fesih olduğu görüşündedir (bk. İKĀLE). Literatürde, daha çok satım akdine ikāle yoluyla son verilmesi konusunda gündeme gelen tartışma ve ayrımın belki de en önemli sonucu, yeni bir akid telakki edildiğinde borç ilişkisini ileriye, aksi halde geriye dönük olarak ortadan kaldırması ve bu durumun da gerek ilk akdin konumunu gerekse tarafların ve üçüncü şahısların haklarını yakından etkilemesidir. Bununla birlikte âriyet, icâre, şirket gibi sürekli borç ilişkisi doğuran akidlerde fesih genelde ileriye dönük bir sonuç doğurduğundan bu ayrım önemini büyük ölçüde yitirmektedir. Öte yandan literatürde yer alan, nikâhın ikāle kabul etmediği görüşü de ikālenin fesih anlamı taşıması ve eşlerin karşılıklı anlaşma ile nikâh akdini geriye dönük olarak ortadan kaldırmalarına imkân tanınmaması düşüncesine dayanır.

b) Feshin belki de en yaygın türü, fesih hakkına sahip olan tarafın akdi tek taraflı irade beyanı ile sona erdirmesidir. Bundan maksat, mevcut bir borç ilişkisinin, karşı tarafın onayına veya hâkimin kararına ihtiyaç olmaksızın hak sahibi tarafın irade beyanıyla sona erdirilebilmesidir. Fesih hakkının taraflar arası anlaşmadan doğmuş veya daha önce sayılan sebeplere dayanılarak hukuk düzeni tarafından tanınmış olması farketmez. Sadece bir tarafın irade beyanıyla yapılabilen fesihte karşı tarafın hazır bulunması veya bilgisinin aranıp aranmayacağı ise doktrinde tartışmalıdır. Akdin tabiatı gereği bağlayıcı olmamasından, şart veya görme muhayyerliklerinden, kısmen de akdin fâsid oluşundan ve mazeretlerden kaynaklanan fesih hakkı, prensip olarak karşı tarafın rızâsı veya hâkimin hükmü gerekmeksizin kullanılabilir. Fesih sebebinin çok açık ve akidden beklenen gayenin de tamamen yok olduğu durumlarda karşı tarafın bilgi ve huzuru bile şart görülmemiş olduğundan bu son durumda fesih infisâhla hemen hemen aynı mahiyet ve anlamı taşımaktadır. Hanbelî fakihlerinden İbn Receb, fesih için karşı tarafın rızâsının gerekmediği durumlarda onu bilgilendirmenin de gerekmediğini ifade etmekte ve bu grupta yer alan birçok fesih türünden söz etmektedir (el-Ḳavâʿid, s. 118-119). Bu görüşü benimseyenler konuyu, alım satım için vekil kılınan kimsenin yaptığı akdin müvekkilin bilgisi olmadan geçerli sayılacağına kıyas ederler. Diğer bir grup ise karşı tarafın, rızâsının gerekmediği durumlarda bile fesih hakkında bilgi sahibi olmasının

gerektiğini, bunun için de fesihte karşı tarafa haber verme şartının aranacağını belirtirler. Nitekim bizzat Ebû Hanîfe'nin kanaati ve ayrıca Hanefî mezhebinde ağırlıklı görüş bu yöndedir (Kâsânî, V, 273, 301). Bu son telakki, karşı tarafın fesih sebebiyle beklenmedik bir mağduriyete uğramaması ve haklarının korunması açısından daha isabetli görünmektedir. Aynı şekilde literatürde, fesih hakkının kullanımında karşı tarafın bilgisinin veya hâkimin hükmünün kabz öncesinde gerekmese bile kabz sonrasında gerekebileceği ayrımının yapılması (a.e., V, 286), fakihlerin fesih hakkının mâkul ölçüler içinde ve başkasına zarar vermeyecek tarzda kullanılmasını sağlamayı esas aldıklarını göstermektedir. Bu sebepledir ki karşı tarafa ihbar şartının aranmadığı câiz (gayr-i lâzım) akidlerde bile fesih hakkının karşı tarafın veya üçüncü şahısların zararına yol açacak tarzda kullanılması câiz görülmemiş, meselâ müsâkāt, müzâraa veya cuâlede karşı taraf bu akde veya vaade dayanarak belirli bir mal-emek sarfetmişse, fesih hakkının ancak bu şahsın harcaması tazmin edilerek veya emeğinin karşılığı verilerek kullanılabileceği, aksi takdirde câiz olmayacağı belirtilmiştir (İbn Receb, s. II1-115).

c) Kazâî fesih tabiriyle, hâkimin taraflardan birinin talebi üzerine veya re'sen bir akdi sona erdirmesi anlaşılır. Doktrinde fesih sebepleri ayrıntılı bir şekilde belirlenmeye çalışılarak mümkün olduğunca objektif kriterler geliştirilmiş, yarı yoluyla ve hâkimin takdir hakkına bağlı olarak akidlerin feshedilebilmesi usulü oldukça daraltılmıştır. Bu ise akdin hür iradeye dayanması ve tarafların akid kurucu irade beyanlarının mümkün olduğu ölçüde korunması ilkesinin tabii sonucudur. Ancak doktrinde belirlenen fesih sebeplerinin mevcudiyeti halinde akdin yargı kararına gerek olmaksızın tek taraflı irade beyanı ve ihbarla sona erdirilebilmesi ilke olarak doğru olsa bile fesih sebeplerinin varlığı ve haklığı takdirî bir durum alıp taraflar arasında çekişme konusu olduğunda bu ilkenin uygulanmasının zorlaşacağı, neticede yargı kararına ihtiyaç duyulacağı ve bu sürecin de giderek kazâî fesih usulüne yaygınlık kazandıracağı açıktır. Bu yüzden hangi tür akidde ve fesih sebebinde ve hangi aşamalarda fesih için kazâî hükmün gerekeceği konusunda kaynaklarda farklı görüş ve rivayetlerin yer alması (Kâsânî, V, 286, 300; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, s. 402; Bezzâzî, IV, 404-405) bir çelişkiden ziyade fesih hakkının takdiri ve karşı tarafın hakkının korunması yönündeki farklı temayülleri yansıtır. Nitekim Hanefî kaynaklarında İmam Muhammed'den, akdin mazeretler sebebiyle

feshinde mahkeme hükmünün gerekeceği ve gerekmeyeceği şeklinde iki ayrı görüş rivayet edilmekte ve her bir görüş farklı fakihler tarafından savunulmaktaysa da (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 439; Serahsî, XVI, 3; Zeylaî, V, 146; Muhammed b. Hüseyin et-Tûrî, VIII, 42) bu iki görüş yine bu mezhep fakihlerince telif edilerek mazeretin açık ve bilinir olması halinde bunun gerekmediği, araştırmaya ve takdire bağlı olduğu durumlarda ise hâkim hükmüne ihtiyaç duyulacağı ifade edilmiştir (el-Fetâva'l-Hindiyye, IV, 458). Hanbelî fakihlerinden İbn Receb de benzeri bir yaklaşımla, sabit olduğunda görüş birliği bulunan fesih sebeplerinde hâkim hükmünün gerekmediği fakat tartışmalı konularda gerekeceğini belirterek (el-Ḳāvâʿid, s. 118) uzlaştırıcı bir çözüm getirir. Öte yandan, yargı kararının gerekmesi açısından fesih sebebinin takdire açık olması kadar feshin akdin hangi safhasında yapıldığı da çok defa önem taşır. Meselâ şart ve görme muhayyerliginde

hâkimin takdir hakkına taalluk eden bir yön bulunmadığı gibi henüz akdin icrasına da başlanmadığı için akid bağı fazla güç kazanmamıştır. Ayıp muhayyerliğinde ise durum farklıdır. Meselâ satım akdinde mebîin kabzdan sonra ayıplı çıkması halinde, aybın tesbitinin takdirî bir durum olmasının yanı sıra akid de bir yönüyle tamamlandığı için Ebû Hanîfe'ye göre fesih ancak hâkim hükmüyle tamamlanır. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise aybın ortaya çıkmasıyla akid bağlayıcı olmaktan çıkmış ve diğer gayri lâzım akidler gibi hak sahibinin irade beyanı ile feshedilebilir hale gelmiştir; bu yüzden yargı hükmüne ihtiyaç yoktur.

Kazâî fesihte hâkimin görevi çok defa, doktrinde ayrıntı ile belirlenen fesih sebeplerinden birinin bulunup bulunmadığının takdir ve tesbiti, bazan da çeşitli açılardan olayı inceleyip feshi haklı kılan bir sebebin bulunup bulunmadığının takdiri şeklindedir. İslâm hukukunda bu alanda hâkime modern hukuka göre daha dar bir takdir alanı bırakılması biraz da hukukun uygulanmasında istikrar ve kanunîliği sağlamaya yöneliktir.

Kazâî feshin ikinci şekli olan, hâkimin akdin feshine re'sen karar verebilmesinin, İslâm hukukunda çok sınırlı bir uygulama alanı vardır. Her ne kadar bazı Hanefî kaynaklarında hâkimin fâsid akdi re'sen ve cebren feshedebileceği şeklinde mutlak ifadeler yer almaktaysa da (İbn Nüceym, Baḥrü'r-râ'ʾiḳ, VI, 103, 110) diğer bazı kaynaklarda yer alan, hâkimin

ancak kamu yararı bulunan konularda tarafların talebine gerek kalmadan fâsid akdi feshedebileceği, fesih yetkisinin taraflara ait olduğu ve kamu düzeni ihlâl edilmediği sürece hâkimin böyle bir yetkisinin bulunmadığı yönündeki kayıtlı ifadeler (Sadrüşşehîd, II, 141-142) daha isabetli görünmektedir. Çünkü İslâm hukuk doktrininde fesih hakkı genelde şahsî bir hak, fesih işlemi de bu şahsî hakkın kullanımı olarak telakki edilir. Mâlikî fakihlerinden İbn Ferhûn da benzeri bir yaklaşımla, faizli veya faiz şüphesi taşıyan alışverişlerin, beklenmedik mağduriyete aldanma veya aldatmaya yol açan, haram bir malın temlikini konu alan veya bir kötülüğün toplumda yaygınlaşmasına sebep olabilecek akidlerin hâkim tarafından re'sen feshedilebileceğini, hatta bu feshin hâkim için bir görev olduğunu ifade eder (Tebsıratü'l-ḥükkâm, II, 366).

Feshin yukarıda özetlenen bu nevilerine akdin kendiliğinden sona ermesi demek olan İnfisâh da eklenebilir. İfanın imkânsızlaştığı ve akidden beklenen gayenin tamamen yok olduğu, şahsa bağlı hak ve sorumlulukları konu alan akidlerde ilgili şahsın öldüğü veya feshin belli bir şartın gerçekleşmesine bağlanıp da bu şartın gerçekleştiği durumlarda akid kendiliğinden sona erdiği için herhangi bir fesih bildirimine veya yargı hükmüne ihtiyaç duyulmaz. Bu sebeple Karâfî de fesihle infisâh arasındaki temel farkın feshin tarafların veya hâkimin fiili, infisâhın ise bedellerin sıfatı olduğunu belirtir (el-Furûḳ, III, 269). Bununla birlikte bazı durumlarda feshe muhatap olan tarafın hakkını korumak için bildirime veya infisâh sebebinin yargı yoluyla tesbitine gerek duyulabilir (bk. İNFİSÂH).

Feshin şekil itibariyle türlerine gelince, fakihler sözlü (kavlî) ve fiilî olmak üzere iki tür fesih şeklinden bahsederler. Sözlü fesih söz veya yazıyla fesih ihbarının yapılmasıdır. Fiilî fesih ise fesih hakkına sahip olan tarafın malı iade etmek, kabul etmemek gibi borç ilişkisini feshetme olarak anlaşılabilecek bir davranışta bulunmasıyla gerçekleşir. Hangi söz, ifade ve fiillerin hukuken fesih iradesi sayılacağı ve böyle bir sonuç doğuracağı dil kurallarının yanı sıra örfe de bağlı bir konudur.

Fesih Hakkının Sona Ermesi. Fesih hakkının doğması kadar sona ermesinde de öncelikli olarak tarafların akid kurucu hür iradeleri, ikincil olarak da akidleşme ortamına ancak gerekli noktalarda müdahale eden hukuk düzeni etkin ve belirleyici bir rol üstlenir. Bu sebeple fesih hakkı, tarafların bu

konuda önceden vardığı bir anlaşmanın gereği olarak veya hak sahibinin hakkını kullanmaktan açıkça yahut da delâleten vazgeçmesi sonucu sona erebileceği gibi, bu hakkın doğumuna yol açan sebebin ortadan kalkması veya hukuk düzeninin gerekli görmesi hallerinde de sona erebilir. Hukuk düzeninin bir tarafa fesih hakkı tanımasında gözettiği amaçlar bu hakkın sona ermesinde de vârittir. Doktrinde akid gibi feshin de akid konusu üzerine kurulduğu fikri benimsendiğinden akid konusu hak veya malda meydana gelen değişimler fesih hakkını doğrudan etkiler. Bundan dolayı fesih hakkının kullanımı karşılıklı akidlerde edimler arası dengenin bozulmasına, diğer tarafın veya üçüncü bir şahsın aşırı ve hakedilmeyen bir zararına yol açacaksa, yahut akid konusundaki köklü değişim sebebiyle fesih âdeta imkânsız veya çok güç hale gelmişse fesih hakkının kullanımına izin verilmez. Hukuk düzeninin bu müdahalesi, tarafların akdî rızâlarının korunması kuralının hakkaniyet ilkesiyle yumuşatılması olarak görülebilir. Bu anlayışın sonucu olarak İslâm hukukunda fesih hakkını sona erdiren sebeplerin oldukça geniş tutulduğu, akid kurucu iradeye ağırlık verip âdeta akde mümkün olduğu ölçüde devam edilmesi yönünde bir temayülün hâkim olduğu söylenebilir.

Fesih hakkını sona erdiren sebeplerin başında, tarafların bu yöndeki ortak iradeleri veya hak sahibinin tek taraflı vazgeçmesi gelir. Fesih hakkına sahip olan kimsenin bu hakkından vazgeçtiğini açıkça beyan etmesiyle hak sona erdiği gibi (Mecelle, md. 303), meselâ bir şartın gerçekleşmemesine veya süreye bağlı olarak tanınan fesih hakları bu şartın gerçekleşmesiyle veya sürenin dolmasıyla sona erebilir. Şart muhayyerliğinde taraflarca kararlaştırılan süre veya hukuk düzenince belirlenen âzami süre içinde fesih hakkının kullanılmaması veya mevkuf akidde yetkili kimsenin vereceği onay da fesih hakkından vazgeçme sayılır. Aynı şekilde görme muhayyerliğinde akid konusu görüldükten, ayıp muhayyerliğinde ayba muttali olunduktan itibaren belli bir süre zarfında fesih hakkının kullanılmaması da böyledir. Fakihler, bu konuda hak sahibinin rızâsını esas aldıklarından onun haktan vazgeçmeye delâlet eden fiil ve tasarruflarının fesih hakkını sona erdireceğini ifade ederler (Mecelle, md. 304). Meselâ ilgili şahsın fesih hakkını kullanmak yerine bu hakka konu malda hukukî tasarrufta bulunması, o maldan yararlanması ve akde devam anlamı taşıyan söz ve davranışları fesihten vazgeçme olarak görülür (Kâsânî, V, 301). Böylece hem hak sahibinin rızâsı gözetilmiş, hem de akidlerde bağlayıcılık,

düzen, istikrar ilkeleri korunmuş olmaktadır. Hanefî fakihlerinin, tayin muhayyerliğinde süresi içinde seçim hakkı kullanılmadığında fesih hakkının sâkıt olup akdin kesinleştiğini ve bağlayıcılık kazandığını ifade etmeleri de bu anlayışın sonucudur.

Akid gibi fesih de akid konusu üzerinde gerçekleşeceğinden akde veya hukukî işleme konu olan mal veya hakta meydana gelen telef veya köklü değişimler bazan akdin kendiliğinden sona

ermesine veya feshedilebilir olmasına yol açtığı gibi bazan da mevcut fesih hakkını sona erdirici bir etki gösterir. Değişimin bu iki sonuçtan hangisini doğuracağı ise, fesih hakkını doğuran sebeple ve hasar sorumluluğunun hangi tarafa ait olduğuyla yakından ilgilidir. Meselâ fesih hakkı sahibinin kasıt veya kusurundan kaynaklanan bir sebeple malın zayi olması o şahsın fesih hakkının düşmesine de yol açar. Literatürde zikredilen, hasar sorumluluğunun fesih hakkının ileri sürülmesine engel olduğu hususu genel bir kural olmasa da böyle bir anlam taşır.

Akid konusu mal veya hakta meydana gelen artma veya azalma da çok defa hasar sorumluluğuyla, ayrıca bu artış veya azalmanın asılla ilişkisiyle bağlantılı olarak fesih hakkını etkiler. Bilhassa akid konusu malın ayıplı oluşundan doğan fesih hakkının kullanımıyla ilgili olarak artış ve azalmanın asıldan doğması veya asıldan ayrılabilir olmasına, kabzdan önce veya sonra vuku bulmasına göre ayrıntılı bir hukuk doktrini oluşmuştur. Meselâ satılan malın kıymetinin değişmesi, hayvanın gelişip büyümesi gibi asıldan doğan ve ona bitişik olan artış ve azalmalar fesih hakkını engellemezken elbisenin boyanması, araziye ağaç dikilmesi gibi asıldan doğmamakla birlikte asla bitişik değişim feshe engel teşkil eder. Halbuki asıldan ayrı ziyade ister meyve ve yavru gibi asıldan doğsun, ister hibe, kazanç gibi asıldan doğmamış olsun kural olarak feshe engel teşkil etmez. Çünkü asılla birlikte bunların da iadesi veya istirdadı mümkün olduğundan akid mahallinde köklü bir değişiklik meydana gelmiş sayılmaz. Fakihlerin bu konuda gözettikleri amaç akdin. akid konusunda meydana gelen artış ve azalmadan sonra hasar sorumluluğunu taşıyan şahıs tarafından feshedilmesini ve karşı tarafın bu yüzden zarara uğramasını önlemektir. Meselâ satın alınan bir elbise boyandıktan, arazi ağaçlandırıldıktan sonra akdin fâsid oluşu ileri sürülerek satıcı tarafından akdin feshedilmesi satıcının akidle haketmediği

artı kazancına, alıcının da kusurunu aşan bir zararına yol açacaktır. Fakihlerin bunu bir nevi ribâ olarak adlandırması da bu sebepsiz zenginleşmeye dikkat çekmek içindir.

Fesih hakkını sona erdiren sebepler konusunda fakihlerin metot ve görüşleri farklı da olsa hepsinin ortak amacı, fesih hakkının, hakkın suistimali sayılabilecek ve karşı tarafın hakkaniyet ölçülerine sığmayan bir zararına yol açacak şekilde kullanılmasını önlemektir. Nitekim Hanbelî fakihlerinden İbn Receb, fesih hakkının bu şekilde kullanımının câiz olmadığından ve aksi halde karşı tarafın zararının karşılanması gerektiğinden bahisle çeşitli akidlerden buna örnekler verir (el-Ḳavâʿid, s. 112-113). Aynı şekilde akid öncesine ait bir ayıp bulunduğu için alıcıya tanınan fesih hakkının mebîʻde ikinci ve yeni bir aybın meydana gelmesi halinde sona erdirilmesi bu anlayışın ürünüdür. Bu ikinci aybın alıcının kusuruyla meydana gelmesi durumunda delâleten akdi onaylamış ve fesih hakkından vazgeçmiş sayılır. Bu ayıp üçüncü şahısların kusuruyla veya kendiliğinden meydana geldiğinde de satıcının hakkını ve edimler arası dengeyi koruma fikrinden hareketle fesih hakkı sona erdirilir. Ancak bu son durumda alıcı için eski aybın tazminini isteme hakkı doğar.

Fesih hakkına sahip olan kimsenin akid konusu mal ve hakta yaptığı fiilî ve hukukî tasarrufların onun bu hakkını sona erdirmekte oluşunun tek açıklaması, bu tasarrufun delâleten fesihten vazgeçme anlamı taşıması değildir. Bu sonuç aynı zamanda akid bütünlüğünün korunması, iyi niyetli üçüncü şahısların, hatta karşı tarafın zarar görmesinin önlenmesi gibi ilkelerle de alâkalıdır. Nitekim ayıplı bir malın bir kısmını tüketen veya bu malı üçüncü bir şahsa temlik eden alıcının fesih hakkının sona erdiği ifade edilirken bu son ilkeler ağırlık taşır. İkinci hukukî işlemin iptali halinde alıcının sona eren fesih hakkının geri dönüp dönmeyeceği ise fakihler arasında tartışmalıdır. Meselâ Hanefîler'e göre ikinci işlemin muhayyerlik sebebiyle bozulması durumunda fesih hakkı da geri döner, fakat yeni bir hukukî işlemle ortadan kaldırılması halinde bu hak geri dönmez. Fakihler, akidden doğan hakka nisbetle fesih hakkını daha zayıf bir hak olarak gördüklerinden çok defa akdin ve hukukî işlemin geçerliliği yönünde görüş bildirmişlerdir. Bu durum, fesih hakkının mülkiyetin nakli sonucunu doğuran bir akidle çatışması halinde daha açık görülür.

Fâsid akidde fesih sadece bir hak olmaktan öte yer yer kamu veya Allah hakkı gereği taraflar veya hâkim için bir görev olarak da nitelendirildiği için diğer fesih türlerine göre daha güçlü bir konumdadır. Bununla birlikte fâsid akidde de fesih hakkı belli durumlarda sona erer. Şöyle ki, fâsid akidle satın alınan malda meydana gelmiş köklü değişimin, artma veya azalmanın fesih hakkına etkisi, ayıptan doğan feshe göre daha sınırlı olup sadece taraflardan biri için ağır bir mağduriyete yol açacaksa fesih hakkı kullandırılmaz. Meselâ alıcı fâsid akidle satın aldığı gayri menkule bir ev yapmışsa bu yeni durum Ebû Hanîfe'ye göre feshe mâni, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise mâni değildir. Öte yandan alıcı, fâsid akidle satın alıp kabzettiği bir malda mülkiyeti nakledici yeni bir hukukî tasarrufta bulunursa, meselâ bu malı üçüncü bir şahsa satar veya hibe ederse, artık birinci akdin fâsid oluşundan doğan fesih hakkı iki taraf için de sona erer. Bu sonuç, iyi niyetli üçüncü şahsın korunmasının yanı sıra fâsid akdin Hanefî hukuk doktrininde kabz ile mülkiyeti nakletmesi, birinci alıcı mâlik sıfatıyla ikinci hukukî işlemi yaptığından bu işlemin geçerliliği ilkesiyle de bağlantılıdır.

Hak sahibinin ölümünün fesih hakkını sona erdirip erdirmeyeceği de doktrinde, bu hakkın tanınma amacı ve şahsa bağlı bir hak mahiyetinde olup olmadığı göz önünde tutularak ele alınır. Meselâ Hanefî fıkhında, şart veya görme muhayyerliğinden doğan fesih hakkının hak sahibinin ölümüyle sona erip bu hakkın vârislere intikal etmeyeceği (Mecelle, md. 306, 321), tayin muhayyerliğinde ise devam edip vârise intikal edeceği görüşü benimsenmiştir (Mecelle, md. 319). Akdin fâsid oluşundan doğan fesih hakkı da ölümle sona ermeyip vârislere intikal eder. Öyle anlaşılıyor ki doktrinde fesih hakkının taraflar arası anlaşmadan değil akdin tabiatından veya hukuk düzeninden kaynaklandığı ve bir zararın önlenmesinin amaçlandığı durumlarda ölümle son bulmayacağı, akde veya eşyaya bağlı olarak vârise intikal edeceği görüşü ağır basmaktadır.

Feshin Sonuçları. Fesih hakkının kullanımının gerek akid gerekse taraflar ve üçüncü şahıslar açısından farklı sonuçları vardır. Fesih işleminin akde tesiri, feshedilen akdi geriye dönük olarak mı, yoksa sadece ileriye dönük olarak mı ortadan kaldırdığı tartışmasında kendini gösterir. Bu soruya verilecek cevap, tarafların ve üçüncü şahısların haklarını da yakından ilgilendirdiği için ayrı bir öncelik ve önem taşır.

İslâm hukukçuları feshi genelde “akid bağının kökünden çözülmesi veya kaldırılması”

şeklinde tanımlamakla birlikte, feshin mevcut bir hukukî bağı başlangıçtan itibaren mi yoksa fesih anından itibaren mi ortadan kaldırdığının tartışmalı olduğunu da belirtirler. Akdin fesih veya infisâh yoluyla sona ermesinin genel sonucu iki tarafın da akidleşme öncesine dönmeleridir. Hanefî fakihlerinden Zeynüddin İbn Nüceym, feshin akdi hiç olmamışçasına ortadan kaldırdığını ifade etmekle birlikte (el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, s. 402) bu sonucun her akid ve fesih sebebi için geçerli olduğunu söylemek zordur. Nitekim onun eserini şerheden Hamevî de feshin akdi geçmiş için değil fesih anından itibaren gelecek hakkında yok hükmünde kıldığını, esasen feshin de mevcut bir akid hakkında düşünülebileceğini belirterek bu ifadeyi yumuşatmaya çalışmıştır (Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir, III, 444). Çünkü feshin sözleşmeyi hiç kurulmamışçasına ortadan kaldırdığını söylemek, fesih sonrasında taraflara akde göre tersine çevrilmiş birtakım yükümlülüklerin terettüp etmesini açıklamakta da yetersiz kalmaktadır.

Mâlikî fakihlerinden Karâfî, feshin başlangıçtan mı yoksa fesih anından itibaren mi akdi ortadan kaldırdığı, ayrıca akdi mi akdin sonuçlarını mı yok hükmünde kıldığı tartışmasını açıp feshedilen akdin fiilen yapılmış bulunması sebebiyle vâkıa olarak mevcut olduğunu, bu yönüyle bazı sonuçlarının da bulunabileceğini belirtir. Ardından da vâkıanın fiilen ortadan kaldırılmasıyla kalktığının takdir edilmesi arasındaki farka dikkat çekerek burada vâkıa olarak mevcut bir akdin hukuk düzeni tarafından yokmuş gibi takdir edildiği açıklamasını yapar (el-Furûḳ, II, 26-27). Ancak bu tür bir açıklamanın sadece satım, sulh gibi süre unsuru içermeyip yapıldığı anda sonuçlanan (fevrî) akidler için geçerli olabileceği, hatta onlarda da feshin geriye dönük etkisinin nisbeten zayıf olduğu söylenebilir. Bu sebeple feshin geçmişe dönük olarak sonuç doğurduğu hükmü, feshin fesih anına göre geçmişte kalan akdi hukuken geçersiz kıldığı ve artık akdin bir talep ve defi için dayanak olamayacağı açısından genel bir kural olarak ifade edilebilir. Klasik literatürde yer alan, feshin akdi kökünden ortadan kaldırdığı şeklindeki ifadeleri de (Zeylaî, IV, 197) böyle anlamak gerekir. Hatta ikālenin taraflar açısından fesih hükmünde sayılmasının bir sebebi de bu olmalıdır. Feshin, akdin geçmişte kalan sonuçlarına ve akdî ilişkilere ne derece etkili olduğu hususuna gelince, konunun hem akdin süreli veya

süresiz olmasıyla, hem de fesih sebebinin mahiyetiyle bağlantılı bulunduğu düşünülürse genel ve tek bir kuralla ifadesinin hayli zor olduğu anlaşılır. Süyûtî'nin de feshin baştan mı yoksa fesih anından itibaren mi akdi ortadan kaldırdığını her olaya ve fesih sebebine göre ayrı ayrı ele alıp konuyla ilgili bir döküm vermeye çalışması (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, s. 292) bundan dolayıdır. Literatürde bu konunun kuralcı bir yaklaşımla değil her bir meselede o meselenin kendi şartları içinde ayrı ayrı ele alınması ve münferit çözümlerle yetinilmesi, feshin vazgeçmeden bozma, dönme ve iptale kadar geniş bir kapsamının bulunması, fesih sebepleri arasında mahiyet ve amaç yönüyle önemli farklılıkların göze çarpması, ayrıca akdin baştan itibaren yok sayılmasının fiilî durumlar sebebiyle birtakım zorluklar taşıması gibi farklı sebeplere dayanır.

İslâm hukuk doktrininde feshin akde etkisiyle ilgili olarak yer alan görüşler incelendiğinde, hukukçuların bu konuda feshin geriye dönük olarak sonuç doğurması (Hanefî fakihleri buna istinâd, Mâlikîler in'ıtâf derler), feshin yapıldığı andan itibaren ileriye dönük olarak sonuç doğurması (buna da iktiṣar denir) şeklinde ikili bir ayırım yaptığı görülür. Bu ayırımda akidlerin süresiz (fevrî) ve süreli şeklinde iki gruba ayrılması da büyük çapta etkili olmuştur. Benzeri bir ayrım modern hukuk biliminde de yapılır ve fazla düzenli olmamakla birlikte sözleşmelerin ileriye dönük olarak bozulması fesih, geriye dönük olarak sona erdirilmesi ise iptal, geri alma ve dönme (rücû) şeklinde adlandırılıp buna göre bir terminoloji geliştirilmeye çalışılır (Serozan, s. 119-121).

Fevrî akidlerin feshi kural olarak geriye dönük bir etki doğurduğundan, meselâ satım akdinde tek taraflı veya iki taraflı ifa bulunsa bile fesihten sonra mebîʿ ve semen karşılıklı olarak iade edilir. İcâre, şirket, vekâlet, âriyet gibi süreli akidlerde ise fesih başlangıçtaki akdi ortadan kaldırsa bile akdin sonuçlarını sadece fesih anından itibaren ileriye dönük olarak ortadan kaldırdığı için fesih öncesi dönemde yer alan ifa ve yararlanma kural olarak geçerli sayılır. Meselâ fesih öncesinde ve âkilin yaptığı tasarruflar, ortakların işlemleri, kiracının kiraladığı şeyden faydalanması, işçinin çalışması hukuken geçerliliğini koruduğu gibi bunlar karşılığında yapılan ödemeler de öyledir. Esasen İslâm hukukçuları, süre unsuru içeren ve menfaatin temlikini konu alan icâre, âriyet gibi akidlerin mümkün olan en küçük zaman birimleri itibariyle kurulmuş olduğunu ve her zaman birimi

sonunda yenilendiğini ifade ederek bu tür akidlerde feshin geriye dönük olarak etki göstermeyişine de bir açıklama getirmeye çalışmışlardır. Feshin geriye yürümemesi, süreli akidlerde akdin yapısından kaynaklandığından infisâh da fesihle aynı sonucu verir. Bu sebeple Zerkā'nın, ileriye dönük feshin akde son verme veya akdin sona ermesi (inhâ ve İntihâ), geriye dönük feshin ise fesih ve infisâh olarak adlandırılması yönündeki önerisine katılmak güçtür (el-Fıḳhü'l-İslâmî, I, 531), Nikâhın da bu yönüyle süreli akid olduğu ve icâre akdindeki feshin nikâhta talâk tabiriyle ifade edildiği ileri sürülebilirse de nikâh akdinin kendine özgü özellikleri sebebiyle bu konuda ayrı bir statüde ele alındığı, feshin bir nevi iptal anlamı yüklenerek talâktan ayrıldığı, talâk ileriye dönük olarak etki gösterirken feshin geriye yürütüldüğü görülür. Feshedilen nikâh akdinde fiilî durumlara hukukî sonuç bağlanması ise tarafların veya üçüncü şahısların haklarının korunması amacıyladır.

Feshin geriye yürütülmesinde akdin süreli veya süresiz oluşunun yanı sıra fesih sebebinin mahiyeti de önem taşıyabilir. Meselâ şart veya görme muhayyerliklerinden, akdin mevkuf oluşundan veya sıhhat şartlarındaki bir eksiklikten doğan fesih hakkının kullanımı veya kabz öncesi fesihler geçmişe yönelik güçlü bir etki gösterir. Buna karşılık ayıp muhayyerliğinden, akdin tabiatı icabı gayri lâzım oluşundan, borçlunun kötü ifası veya temerrüdünden, ifanın imkânsızlığından veya sonradan ortaya çıkan bir fesad sebebinden doğan fesihlerin geriye etkisi daha zayıftır. Bu ikinci grupta, sebepsiz zenginleşme teşkil etmediği sürece iyi niyete dayalı işlemlerin korunması ilkesi ağır basar. Bu ayırım kabz öncesi-kabz sonrası fesih şeklinde de ifade edilebilir. Kabz sonrası fesihlerin geriye yürütülmesindeki bir zorluk da akid anından fesih zamanına kadar geçen sürede ortaya çıkan fiilî durumdan doğan bazı hukukî sonuçlarının bulunmasıdır. Nitekim Şâfiî fakihlerinden Nevevî, akid konusu maldaki eksiklik sebebiyle akdin feshinden söz

ederken feshin akdi temelden (başlangıçtan) değil fesih anından itibaren ortadan kaldırdığını dile getirmekte, fakat kabz öncesi fesihlerin geriye yürüyeceğini de ilâve etmektedir (Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn, III, 146).

Fesih, akdi hukuken ortadan kaldırdığından bunun taraflar açısından en tabii sonucu, tarafların feshedilen akde dayalı olarak yaptıkları ödemeyi

geri isteyebilmeleri veya bu akde dayanarak kabzettikleri malları iade ile yükümlü olmalarıdır. Fesih halinde tarafların borçları, feshedilen akdin o ana kadar doğurduğu borçların tersyüz edilmiş şekli olarak ifade edilebileceğinden, feshin taraflar açısından sonuçları akid türüne göre farklılık arzettiği gibi onların fesih vaktine kadar yapmış oldukları edimlere göre de farklılık taşır. Öte yandan tarafların fesih sonucu sahip olduğu hakların veya üstlendiği yükümlülüklerin feshin geriye dönük bir etkiye sahip olup olmamasıyla da yakından ilgilidir. Feshin geriye yürümediği süreli akidlerde o ana kadar yapılan edimlerin geri verilmesi yükümlülüğü bulunmazken fevrî akidlerde baştan itibaren yapılan edimlerin iadesi gerekir. Bu sebeple fevrî akidlerin feshinde tarafların iade yükümlülüğü daha kapsamlıdır.

Fesih halinde, feshedilen akde istinaden teslim edilmiş malın iadesinin yanı sıra bu malın aslından doğan artış ve hâsılaların da iadesi gerekir. Fakihlerin yavru, süt gibi artışların feshe engel olduğunu ifade etmeleri, “Bunlar ayrı tutularak aslın iadesi câiz olmaz” anlamındadır. Hatta literatürde, asıl iade edilip de bu tür ziyadelerin elde kalmasının ribâ olacağı (Kâsânî, V, 302) veya müşteri ziyadeyi kendi kusuruyla telef etmişse asılla birlikte bu ziyadenin kıymetini ödemesi gerektiği ifade edilerek (İbn Receb, s. 167) bu yükümlülük tekit edilmiştir. Ancak meşhur “musarrât” hadisinde olduğu gibi (Müslim, “Büyûʿ”, 11; Ebû Dâvûd, “Büyʿe”, 46) bu iadede bazan alternatif ödeme veya kıymet ödemesi de düşünülebilir. Buna karşılık iadesi gereken maldan feshe kadarki dönemde faydalanılmışsa kural olarak bu faydalanma iadeye konu edilmez. Bu da menfaatin asıldan bir cüz sayılmayışıyla veya elinde bulundurduğu malın hasar sorumluluğunu (damân) taşıyan kimsenin bu malın aslından olmayan faydalara bu sorumluluk karşılığında mâlik olacağı ilkesiyle açıklanabilir. Ücretle damânın bir arada bulunmaması kuralının (Mecelle, md. 86) bir anlamı da budur. Meselâ satın aldığı bir malı bir süre kullanan alıcı daha sonra ayıp sebebiyle akdi feshettiğinde mebîi iade etmesi yeterli olup ayrıca yararlanma karşılığı ücret ödemez. Burada kullanım gibi asla bağlı menfaatin, yavru, süt, meyve gibi asıldan doğan ziyadenin ayna nisbetle farklı işlem gördüğü gözden uzak tutulmamalıdır. Öte yandan bu açıklamalar daha çok fevrî akidler hakkında geçerli olup sürekli akidler genelde emek ve menfaati konu aldığından fesih halinde sadece, akdin doğrudan konusu olmayan malın meselâ kiralanan hayvan veya evin, âriyet

eşyanın, şirket malının iadesi yeterli olur. Feshe kadar geçen zaman içinde vâki yararlanma için tazmin değil kararlaştırılan bedel veya misli olan bir bedel ödenmesi, yukarıda belirtilen açıklamanın yanı sıra süreli akidlerde feshin kural olarak geriye dönük olmamasından kaynaklanır.

Fesih halinde gündeme gelen geri verme yükümlülüğünü, akdin hiç kurulmamışçasına ortadan kalktığı ve yapılan edimlerin de sebepsiz zenginleşme olacağı şeklinde açıklamak yeterli olmaz. Belki de fesih sonrasında önceki borç ilişkisinin tersine çevrilmiş bir şekilde dolaylı ve zayıf bir etkiyle devam ettiği, geri verme yükümlülüğünün de bu bağdan kaynaklandığı söylenebilir.

Feshin üçüncü şahıslar açısından sonuçları, İslâm hukuk literatüründe genelde bu şahısların haklarının feshe etkisi yaklaşımıyla ele alınır. Bunun sebebi hukuk doktrininde, feshin, üçüncü şahısların meşrû zeminde kazandıkları hak ve akidleriyle karşı karşıya geldiğinde daha zayıf bir hak olarak görünmesidir. Akdin sona erdirilmesi belli bir zararı önleyecek ve iyi niyetli üçüncü bir şahsa herhangi bir zarar vermeyecekse fesih hakkının kullanımı esas alınır. Feshin üçüncü şahıslar için bir zarar doğurması halinde ise fesih hakkı sahibinin bundan vazgeçmesi ve sadece uğradığı fiilî zararın tazminini talep etmesi gündeme gelir. Bu zarar dengesi aybın ortaya çıkışında da söz konusudur. Doktrinde feshe yetkili kimsenin akdi onaylamaya da yetkisinin bulunduğu ilke olarak benimsenir. Meselâ şart, görme ve ayıp muhayyerliğinden veya akdin fâsid oluşundan doğan bir fesih hakkına sahip olan alıcı mebîi üçüncü bir şahsa sattığında veya kiraya verdiğinde fesih hakkı da sona erer. Bu sonuç, fesih hakkından delâleten vazgeçme ile açıklandığı gibi iyi niyetli üçüncü kişilerin korunması ilkesiyle de açıklanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “İcâre”, 14; Müslim, “Müsâḳāt”, 14-17, “Büyûʿ”, 11; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 24, “Aḳzıye” 12, “Büyûʿ”, 46, 58; Nesâî, “Menâsik”, 77; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1986, s. 439;

Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 3; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 223; V, 233-310; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1968, 482-506; V, 87-131; Zeylâî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1314, IV, 31-72, 197-198; V, 146; İbn Receb, el-Ḳavâʿid, Kahire 1972, s. 108-115, 118-119, 166-167; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 26-29; III, 269; İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm, Kahire 1986, II, 366; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi'l-ḳādî li'l-Ḫaṣṣâf (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad l977-79, II, 141-142; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut 1992, III, 146; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Kahire 1959, s. 287-293; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), VI, 2-120; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, Kahire 1391, VI, 103, 110; a.mlf., el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî‘ el-Hâfız), Dımaşk 1983, s. 94, 402; Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1985, III, 442-444; Muhammed b. Hüseyin et-Türî, Tekmiletü'l-Baḥri'r-râʾiḳ (İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ içinde), VIII, 42; el-Fetâva'l-Hindiyye, IV, 458; Bezzâzî, el-Fetâva'l-Bezzâziyye (el-Fetâva'l-Hindiyye içinde), IV, 404-405; İbn Teymiyye, Naẓariyyetü'l-ʿaḳd, Kahire 1949, tür.yer.; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 3-50; VII, 20; Mecelle, md. 86, 303, 304, 306, 319, 321, 474, 1491; Hasan Ali ez-Zenûn, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme fi'l-fesẖ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî ve'l-kanûni'l-medenî, Kahire 1946; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'lʿ'âmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, s. 485-504; Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, VI, 201-277; Zerkā, e-Fıḳhü'l-İslâmî, I, 444-461, 524-535; II, 667-670, 703-706; Rona Serozan, Sözleşmeden Dönme, İstanbul 1975, s. 31-39, 119-159; Abdülkadir Şener, İslâm Hukukunda Hibe, Ankara 1984, s. 102-108; Zühaylî, e-Fıḳhü'l-İslâmî, tür.yer.; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 35-36; Karaman, İslâm Hukuku, II, 267-300, 437-451; M. Yûsuf Mûsâ, el-Emvâl ve naẓariyyetü'l-ʿaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1987, s. 496-502; H. Yunus Apaydın, İslâm Hukukunda Hukukî İşlemlerin Hükümsüzlüğü (doktora tezi, 1989), AÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 132-144; Fahrettin Atar, İslâm İcra ve İflâs Hukuku, İstanbul 1990, s. 312-314, 352-367; S. Sulhi Tekinay, Borçlar Hukuku: Genel Hükümler, İstanbul 1993, s. 846, 962-972; M. Ebû Zehrâ, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd, Kahire, ts., s. 369-421; "İbṭâl", Mv. Fİ, I, 195-196; "İḳāle", a.e., V, 324-331; "İnfisâh", a.e., VI, 24-40; Chafık Chehata, "Faskh", El2 (İng.), II, 836.

Ali Bardakoğlu

FETÂ

فتى

Nefsine hâkim olma konusunda yiğitlik gösteren veya fütüvvet teşkilâtına mensup olan kişi anlamında tasavvuf terimi

(bk. FÜTÜVVET).

FETÂ

الفتى

Sirâcüddîn (Takıyyüddîn) Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ubeyd ez-Zebîdî el-Yemenî (ö.887/1482)

Şâfiî fakihi.

801'de (1398-99) Zebîd'de doğdu ve orada yetişti. Aslında babasına ait olan Fetâ lakabı ile şöhret buldu. Muhammed b. Sâlih, Mûsâ b. Muhammed ed-Dicâî ve İsmâil b. Ebû Bekir el-Mukrî'den fıkıh okudu. Uzun süre yanında kaldığı İbnü'l-Mukrî'den ayrılarak Zebîd'in doğusundaki köylere gitti. Burada fıkıh âlimi bir kadınla evlenerek bir müddet ders verdi ve eser telifiyle meşgul oldu.

Tâhirîler hânedanının kurucusu Ali b. Tâhir Yemen'i ele geçirdiğinde bölge fakihleriyle ilgilenerek onları vakıflara ait binalara yerleştirmişti. Bu arada Fetâ ile de tanışarak ona ikramda bulundu. Vakıflardan kendisine ve ailesine maaş bağladı. Zebîd Nizâmiye Medresesi'ne müderris tayin edilen Fetâ'ya ayrıca vakıflar idaresi de tevdi edildi. Ali b. Tâhir'in vefatına kadar (883/1478) bu görevi sürdüren, ancak yeni emîr Abdülvehhâb b. Dâvûd tarafından azledilen Fetâ bundan sonra kendini telif, öğretim ve fetva işlerine verdi. Daha sonra Abdülvehhâb tarafından kendi inşa ettirdiği medreseye tayin edildiyse de bu görevde fazla kalamadı ve Safer 887'de (Nisan 1482) vefat etti.

Eserleri. 1. Muḫtaṣaru Mühimmâti'l-Mühimmât. Cemâleddin el-İsnevî'nin fıkha dair el-Mühimmât'ı üzerine Zeynüddin el-Irâkī'nin yaptığı Mühimmâtü'l-Mühimmat adlı istidrâkin muhtasandır. 2. el-İbrîz taṣḥîḥi'l-Vecîz, Gazzâlî'nin meşhur eseri el-Vecîz'in muhtasarıdır (Bu iki eserin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, I, 753; II, 255).

Fetâ'nın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: 1. el-İlhâm limâ fi'r-Ravżi mine'l-evham. Hocası İbnü'l-Mukrî'nin Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-

ṭâlibîn'ine yaptığı er-Ravż adlı muhtasarın şerhidir. 2. Envârü'l-Envâr. Cemâleddin el-Erdebîlî'nin el-Envâr li-ʿameli'l-ebrâr adlı eseri üzerine yapılan ziyadeleri bir araya getirmek suretiyle hazırladığı bir kitaptır. 3. Cevâhirü'l-Cevahir. Gazzâlî'nin, Şâfiî mezhebinin beş temel eserinden biri olan el-Vasîṭ'ine Necmeddin el-Kamûlî'nin yaptığı el-Baḥrü'l-muḥiṭ adlı şerhin yine Kamûlî'nin hazırladığı Cevâhirü'l-Baḥr adlı muhtasar üzerine Fetâ tarafından yapılan bir telhistir. 4. Taḳrîbü'l-muḥtâc. İbnü'l-Mülakkın'ın Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'ine yaptığı el- ʿUmde adlı şerhin üzerine yazılan ziyadelerin derlenmesi suretiyle hazırlanmıştır. 5. eṣ-Ṣıfâde fî zevâʾidi'l-ʿUcâle. Bu eser de yine İbnü'l-Mülakkın'ın Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'ine yaptığı el- ʿUcâle adlı şerhin üzerine yazılan ziyadelerin bir araya getirilmesi suretiyle hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VI, 132-135; Keş-fü'ẓ-ẓunûn, I, 186, 613, 919, 930; 1873-1874, 1915, 2004, 2008; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 513; Îżâḥu'l-meknûn, I, 11, 123; II, 67; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 794; Brockelmann, GAL Supp., I, 753; II, 255; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 313-314.

Mustafa Baktır

FETÂNET

الفطانة

Peygamberlerin sıfatlarından biri olan ve “üstün zekâ gücüne sahip olma” anlamına gelen terim.

(bk. PEYGAMBER).

FETÂVÂ-yı ABDÜRRAHÎM

فتاوای عبد الرحيم

Şeyhülislâm Menteşzâde Abdürrahim Efendi'nin (ö. 1128/1716) fetvalarını bir araya getiren eser.

XII. (XVIII.) yüzyıl Osmanlı Devleti'nde günlük hayatta karşılaşılan veya tartışılan konularla ilgili 11.000'i aşkın fetvayı ihtiva eden eser devrinin din anlayışını, toplum yapısı ve sosyokültürel değerlerini yansıtması bakımından önemlidir. Türkçe olan fetvaların içinde dağınık bir şekilde yer alan yirmi civarında Arapça fetva da bulunmaktadır. Bazı fetvalarda rastlanan, "Şeyhülislâm efendimizin (...) hususundaki görüşü nedir?" tarzında ifadeler, Abdürrahim Efendi'nin bu eserini III. Ahmed döneminde on yedi ay boyunca yürüttüğü şeyhülislâmlık hizmeti sırasında hazırladığı fikrini vermektedir.

Hanefî fıkhı yanında akaid, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlere dair fetvaları da ihtiva eden eser klasik fıkıh kitaplarındaki gibi "kitab" ve "bab"lara göre tanzim edilmiştir. Başlıkların hemen hepsi Arapça'dır. Her bab soru-cevap şeklinde düzenlenmiş fetvalardan oluşmaktadır. Fetvalar çoğunlukla "olur" ya da "olmaz" biçiminde kısa cevaplardan meydana gelmekte, bunların delillerine ve kaynaklarına yer verilmemektedir.

Taharet, namaz, zekât, oruç ve hac ibadetleriyle ilgili fetvaların 300 kadar olduğu eserde ağırlık muamelât konularına verilmiştir. En çok fetva ihtiva eden bölüm, yaklaşık 1600 fetva ile "Kitâbü'l-Vakf"tır. Bunu sırasıyla talâk, nikâh, büyû‘ gibi bölümler takip etmektedir. Talâk bölümünde talâk üzerine yapılan yeminlerin oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alınması dikkat çekicidir. Arazi ve vergi hukukuyla ilgili bablar ise şer'î-örfî uygulamayı yansıtmaları bakımından esere ayrı bir değer kazandırmaktadır. Vergi hukukuna dair babların kitabın başında ibadetlerle ilgili bölümlerin hemen ardından gelmesi, arazi hukukuna dair olanların ise sonda yer alması eserin sistematiğinin ilginç bir yanıdır. Kitabın bir başka özelliği de 385 fetva ihtiva eden "hudûd" bölümünün % 80'inin ta'zîrle ilgili bablardan

oluşmasıdır.

Hanefî mezhebi dışındaki bir başka mezhebe geçmenin câiz olmadığına dair eserde yer alan fetvalar, müellifin taassubundan ziyade Osmanlı Devleti’nin benimsediği hukukun birliği politikasının bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.

İki cilt halinde taş baskısı yapılan kitap üzerinde (İstanbul 1243) Feyżü’l-kerîm fî nuḳūli Fetâvâ ʿAbdirraḥîm adıyla bir çalışma yapan Gedizli Mehmed Efendi (ö. 1253/1837), fetvaların orijinallerini kaydetmeden klasik fıkıh kitaplarında bunlara mesnet teşkil eden hükümleri, kaynağın adını ve bölümünü belirterek Arapça metinleriyle birlikte nakletmiştir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2006; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 498).

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrahim Efendi, Fetâvâ-yı Abdürrahîm, İstanbul 1243, I-II; Hilmar Krüger, Fetwa und Siyar, Wiesbaden 1978, s. 76, 84-86.

Cengiz Kallek

el-FETÂVÂ’l-ÂLEMGÎRİYYE

(bk. el-ÂLEMGÎRİYYE).

FETÂVÂ-yı ALİ EFENDİ

فتاوای علي أفندي

Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) fetvalarını bir araya getiren eser.

XI. (XVII.) yüzyıl Osmanlı Devleti'nde günlük hayatta karşılaşılan veya tartışılan konularla ilgili 4412 fetvayı ihtiva eden eser devrin din anlayışını, toplum yapısı ve sosyokültürel değerlerini yansıtması bakımından önemlidir. Bu eser, Osmanlı Fetvahânesi'nin en muteber kabul ettiği dört fetva kitabından biridir (Diğerleri Behcetü'l-fetâvâ, Netîcetü'l-fetâvâ, Fetevâ-yı Feyziyye).

1100 (1689) ve 1102 (1691) tarihli yazma nüshalarının mevcudiyetinden (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 251; Serez, nr. 1113) eserin Çatalcalı Ali Efendi henüz hayatta iken derlendiği anlaşılmaktadır. Soru-cevap şeklinde düzenlenmiş olan fetvalar çoğunlukla "olur" ya da "olmaz" biçiminde kısa cevaplardan meydana gelmekte, bunların delillerine ve kaynaklarına yer verilmemektedir. Daha sonra Ahıskalı Ahmed Efendi ile Gedizli Mehmed Efendi fetvaların orijinallerini kaydetmeden klasik fıkıh kitaplarında bu fetvalara mesnet teşkil eden hükümleri, kaynağın adını ve bölümünü de belirterek Arapça metinleriyle birlikte naklettikleri Nukūlü Fetâvâ-yı Ali Efendi adıyla birer eser kaleme almışlardır. Sâlih b. Ahmed el-Kefevî de her nakli ilgili fetvanın altına kaydedip daha sonraki neşirlere esas teşkil eden metni oluşturmuştur.

Klasik fıkıh kitaplarındaki gibi "kitab" ve "bab"lara göre düzenlenmiş olan ve elli üç bölümden meydana gelen eser "Kitâbü't-Tahâre" ile başlayıp "Kitâbü'l-Ferâiz"de son bulmaktadır. Kitapta bölüm başlıkları Arapça'dır.

Tahâret, namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetlerle ilgili toplam 124 fetvanın bulunduğu eserde esas ağırlık muâmelât konularına verilmiştir. En çok fetva ihtiva eden bölüm ise 378 fetva ile "Kitâbü'l-Vakf"tır. Bunu sırasıyla talâk, da'vâ, büyû', şehâdet, icâre gibi bölümler takip etmektedir.

Muâmele-i şer'iyye ve para vakıflarıyla ilgili fetvalar incelendiğinde Ali Efendi'nin o devirlerde çokça tartışılan bu muâmeleleri câiz gördüğü anlaşılır. "Kitâbü's-Siyer"de "Fî mâ yekûnu küfren mine'l-müslim" başlıklı babda geçen şu fetva, o dönemde halkın ve ulemânın şeriat-kanun ilişkisine yaklaşımını yansıtması bakımından oldukça ilginçtir: "Zeyd'in Amr ile bir hususa müteallik davası olmağla Amr'ı şer'a davet ettikte Amr, 'Benim şer' ile işim yoktur, ben işimi kanun ile görürüm' dese Amr'a ne lâzım olur? el-Cevâb: Tecdîd-i îmân ve nikâh" (I, 179). Ali Efendi'nin bazı fetvalarında devrin şartlarını da göz önünde bulundurduğu görülmektedir. "Vişnâb" adı verilen içkiyle ilgili şu fetvası buna bir örnek teşkil eder: "Vişnâb demekle mâruf olup müskir olan şerbetin sekir vermeyecek miktarını telehhî kasdınsız (eğlence niyeti taşımadan) içmek helâl midir? el-Cevâb: İmam-ı Âzam ve İmâm Ebû Yûsuf katlarında helâldir, İmam Muhammed katında haramdır. Fî zamâninâ (günümüzde) İmam Muhammed kavliyle iftâ ihtiyar olunmuştur" (II, 246-247). Bununla birlikte A. Vehbi Ecer'in, İslâm dinindeki içki yasağına rağmen muhtelif çağlarda işret meclisleri kurulduğu, resmî şarabdârlar tayin edildiği ve bu konu üzerinde bir edebiyat teşekkül ettiği şeklindeki tesbitinin ardından Ali Efendi'nin bu fetvasını naklederek onun vişne likörü içimini "bir bakıma tecviz ettiğini" söylemesi (TK. sy. 90, s. 402-403) şaşırtıcıdır.

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin ondan fazla baskısı yapılmıştır (I, İstanbul 1245; I-II, İstanbul 1258, 1266, 1272, 1278, 1283, 1286, 1289, 1311, 1322, 1324-1325 [Fetâvâ-yı Feyziyye ile birlikte]).

BİBLİYOGRAFYA

Çatalcalı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Ali Efendi (haz. Salih b. Ahmed el-Kefevî), I-II, İstanbul 1311; Ahıskalı Ahmed Efendi, Nukūlü Fetâvâ-yı Ali Efendi, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 218; Gedizli Mehmed Efendi, Nukūlü Fetâvâ-yı Ali Efendi, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., Yazmalar, nr. 3833; Özege, Katalog, I, 402; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 95; H. Krüger, Fetwa und Siyar, Wiesbaden 1978, s. 74; A.

Vehbi Ecer, “Türk Kültürünün Tetkikinde Fetva Kitaplarının Önemi”, TK, sy. 90 (1970), s. 402-404.

Cengiz Kallek

FETÂVÂ-yı ANKARAVÎ

فتاواى انقروي

Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Emin Efendi'nin (ö. 1098/1687) fetvalarını bir araya getiren eser.

Mehmed Emin Efendi, özellikle şeyhülislâmlık döneminde vermiş olduğu fetvaları Fetâvâ-yı Anḳaravî (el-Fetâva'l-Anḳaraviyye, Mecmûʿa-i Fetâvâ) adı altında bir araya getirmiştir. "Kitâbü't-Tahâre" ile başlayıp "Kitâbü'l-Ferâiz"le son bulan eser klasik fıkıh kitaplarının sistematiğine göre elli "kitab"a, bunlar da fasıllar halinde alt bölümlere ayrılmıştır.

Eserdeki fetvalar, alışılagelen fetva mecmualarından farklı olarak soru-cevap şeklinde kaleme alınmamış, soru zikredilmeden çok sık karşılaşılan fıkhî meselelerin cevapları kısaca yazılmıştır. Arapça fetvalardan oluşan eserde her meselenin hükmü Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ, Feḥu'l-ḳadîr, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, Ḳunyetü'l-münye, el-Muḥîtü'l-burhânî, Fetâvâ Ḳâāḍîḫân, el-Fetâva't-Tatarḫâniyye, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Ḫulâṣatü'l-fetâvâ, Ḫizânetü'l-fetâvâ, Câmiʿu'l-fuṣûleyn ve el-Fetâva'l-Bezzâziyye başta olmak üzere Hanefî mezhebinin muteber fıkıh ve fetva kitaplarından aynen veya özetlenerek derlenmiş, sonunda da alınan kaynak belirtilmiştir.

Eserde özellikle evlenme, boşanma, vakıf, satım, yargılama, şahitlik, vekâlet, dava, kiralama ile ilgili bölümlerin geniş tutulduğu görülmektedir. Ancak bölümlerin her zaman isabetli şekilde tesbit edildiğini ve fetvaların bu bölümlere uygun biçimde yerleştirildiğini söylemek güçtür. Meselâ had suçlarına müstakil bir bölüm ayrılmışken ayrı bölüm halinde ele alınması gereken ta'zîr suçları bu bölüme dahil edilmiş, burada incelenmesi gereken hırsızlık suçu ayrı bir kitap halinde ele alınmış ve bazı had suçları da

(meselâ yol kesme) bu bölüme yerleştirilmiştir.

Osmanlı döneminde kadı ve müftüler tarafından yaygın biçimde kullanılan ve başta Süleymaniye olmak üzere çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma

nüshası bulunan eser (Yakıt, s. 31) Bulak'ta ve İstanbul'da aynı tarihte (1281) iki cilt halinde yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Emin Efendi, Fetâvâ-yı Anḳaravî, İstanbul 1281, I-II; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, s. 545; Sicilli Osmânî, IV, 188; Serkîs, Muʿcem, I, 494-495; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 96; Brockelmann, GAL, II, 576; Suppl., II, 647; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara 1990, s. 136; İsmail Yakıt, "Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Efendi", TDA, sy. 51 (1987), s. 31.

Ahmet Akgündüz

FETÂVÂ-yı AZÎZÎ

فتاوى عزيزي

Hindistanlı âlim Abdülazîz ed-Dihlevî'nin (ö. 1239/1824) fetvalarını bir araya getiren eser.

XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde İngiliz yönetimi altındaki Hint müslümanlarına önderlik etmiş olan meşhur âlim Abdülazîz ed-Dihlevî'nin günlük hayatta karşılaşılan birçok mesele hakkında muhatap olduğu sorulara verdiği fetvaların, yazdığı risaleler veya yaptığı yazışmaların Mevlânâ Halîlürrahman Burhânpûrî tarafından iki cilt halinde derlenmiş bir koleksiyonudur (Delhi 1311-1314, 1332-1341).

Bazıları özel konulara dair fetvaları ihtiva eden on iki risâlenin de yer aldığı ve muhteva bakımından klasik fıkıh kitaplarından daha kapsamlı olan Fetâvâ-yi ʿAzîzî fıkıh meseleleri yanında tefsir, hadis, akaid, tasavvuf, tıp ve astronomi gibi ilimlere dair fetvaları da ihtiva etmektedir. Çoğu Farsça, az bir kısmı Arapça olan fetvalardan inanç esaslarıyla ilgili olanlar ağırlıktadır. Bunları sırasıyla ibadetler, muskalar, Şîa ve aile hukukuna dair meseleler takip etmektedir. Eserde hıristiyanlar tarafından yöneltilen bazı sorulara verilmiş cevaplara da rastlanmaktadır (meselâ bk. 1, 148 vd.). Fetvalarda kaynak olarak klasik fıkıh kitaplarından ziyade hadislere başvurulduğu, dolayısıyla eserin başlarında hadis tenkidi ve tefsirine dair bazı teknik meselelere yer verildiği görülmektedir.

Daha sonra kaleme alınan fetva mecmualarına bir örnek teşkil eden eserin 1. cildi Mevlevî Muhammed Nevvâb Ali ve Mevlevî Abdülcelîl tarafından Urduca'ya çevrilmiştir (Haydarâbâd - Dekken 1313; Kanpûr 1313). Bunun ardından Mevlevî Abdülvecîd Gāzîpûrî de eseri Sürûr-i ʿAzîzî el-maʿrûf Fetâvâ-yı ʿAzîzî adıyla iki cilt halinde Urduca'ya tercüme etmiştir (Kanpûr 1322-1323). Ayrıca daha önceki neşirlerde görülen eksiklikleri tamamlamak için eserin yeniden düzenlenmiş tek ciltlik bir baskısı daha yapılmıştır (Karaçi 1980). Ancak bu baskı da bazı tahkik ve tasnif hatalarından uzak değildir. Meselâ akaide, Şiî-Sünnî tartışmaları ve muskalara dair bazı

fetvalar tasavvufla ilgili kısma dahil edilmiştir.

Seyyid Ahmed Han'ın Aḥkâm-ı Taʿâm-ı Ehl-i Kitâb adlı eserinde iktibas ettiği fetvalarla (s. 29, 37, 51) Fetâvâ-yı ʿAzîzî'de mevcut fetvalar (I, 104, 117; II, 85) arasında bir karşılaştırma yapıldığında ikincisindeki hata ve eksiklikler hemen göze çarpmaktadır. Seyyid Ahmed Han'ın iktibas ettiği bir fetva ise (s. 22) Fetâvâ-yı ʿAzîzî'de yoktur. Bunun sebebi, Ahmed Han'ın Hoca Muhammed Veliyyullah Gāzîpûrî tarafından muhafaza edilen orijinal fetva nüshalarına ulaşabilmiş olmasıdır. Bunlar, eserin ciddi bir tenkitli neşrine olan ihtiyacın hâlâ giderilemediğini göstermektedir.

Fetvaların veriliş tarihleriyle soru sahiplerinin adlarının derleyici tarafından metinden çıkarılmış olması ve tasnifte kronolojik sıra gözetilmemesi Fetâvâ-yı ʿAzîzî'nin değerini kısmen azaltmaktaysa da eser, Güney Asya müslümanlarının varlık savaşı verdikleri kritik bir döneme ışık tutan önemli bir siyasî ve sosyal tarih kaynağıdır. Meselâ A. A. Rizvî bu dönemin sosyal, dinî, iktisadî ve siyasî tarihi ve önemli şahsiyetlerinin biyografileriyle ilgili olarak bu esere başvurmaktadır (Shâh 'Abd al-'Azîz, s. 174-224). Yine Azîz Ahmed (Islamic Modernisin, s. 19-25), Mücîb Eşref (Muslim Attitudes tovards British Rule, s. 122), B. Daly Metcalf (Islamic Revival in British India, s. 46-48, 50-52) ve Muhammed İkrâm (Rûd-i Kevṣer, s. 591) gibi araştırmacılar da Hint müslümanlarının Batı sömürgeciliğine tepkilerini değerlendirirken bu esere atıfta bulunmaktadırlar.

Abdülazîz ed-Dihlevî'nin İngiliz işgali altındaki Hindistan topraklarını dârülharp ilân eden fetvası en çok tartışılan fetva olmuştur (Fetâvâ-yı ʿAzîzî, I, 17,

33 vd., 115 vd., 162 vd.). Hintliler'in İngilizler'e karşı başlattıkları 1857 ayaklanmasının ana sebeplerini değerlendiren W. W. Hunter, bu fetvaya atıfta bulunarak Hindistan'ı dârülharp ilân eden Abdülazîz ed-Dihlevî'nin İngilizler'e karşı cihad açtığını belirtmektedir (The Indian Musalmans, s. 104). Seyyid Ahmed Han ise Dihlevî'nin cihad lehinde fetva verdiğine dair iddiayı yalanlamakta ve Hunter'ın kelime kelime iktibas ettiğini söylediği bu fetvanın Fetâvâ-yı ʿAzîzî'deki metinle (I, 17; ayrıca bk. II, 88) uyuşmadığını belirtmektedir (Esbâb-ı Beġāvet-i Hind, s. 17). Ahmed Han buna karşılık Abdülazîz ed-Dihlevî'nin müslümanların İngilizce

öğrenebileceğine, İngiliz okullarına gidebileceğine ve onların idaresindeki kurumlarda çalışabileceğine dair fetvalarına işaret etmektedir (Fetâvâ-yı ʿAzîzî, I, 195-196). Üzerinde önemle durulan fetvalardan biri de Hinduizm'de mevcut bazı inançlarla semavî dinlerdeki benzerleri arasında yapılan mukayeselere dayanılarak Hindûlar'ın Ehl-i kitap olduğunu ileri süren fetvadır (a.g.e., I, 140-141).

Fetâvâ-yı ʿAzîzî Hint müslümanlar-nın siyasî düşünceleri üzerinde büyük tesir icra etmiştir. Ulemâ, Batı sömürgeciliğine karşı verilen bağımsızlık mücadelesinde öncü rolü oynadıkları yönündeki iddialarına delil olarak yukarıdaki fetvayı göstermektedir (Seyyid Muhammed Miyân, II, 86-90). İslâm Birliği'nin (Müslim League) iki ulusluluk teorisine karşı çıkan milliyetçi Hint müslümanları ise idareyi gayri müslimlerle paylaşmaları halinde ülkenin dârülislâm hükmüne gireceği yönündeki iddialarına bu fetvayı delil göstermektedirler (H. Ahmed Medenî, II, 11; Müşîrülhak, Mez̠heb ôr Cedîd Z̠ihn, s. 46-71).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülazîz ed-Dihlevî, Fetâvâ-yı ʿAzîzî, Delhi 1311-14, I-II; Seyyid Ahmed Han, Esbâb-ı Beġāvet-i Hind, Aligarh 1858, s. 17; a.mlf., Ahkâm-ı Ṭaʿâm-ı Ehl-i Kitâb, Aligarh 1899, s. 22, 29, 37, 51; W. W. Hunter, The Indian Musalmans, London 1871, s. 104; H. Ahmed Medenî, Naḳşı Ḥayât, Diyûbend 1954, II, 11; Seyyid Muhammed Miyân, ʿUlemâʾ-yı Hind kâ Şândâr Mâżî, Delhi 1957, II, 86-90; Müşîrülhak, Indian Muslims, Attitude to the British in the Early Nineteenth Century: A Case Study of Shah Abd al-Aziz (mastcr's thesis, 1964), Montreal Mc. Gill University; a.mlf., Mez̠heb ôr Cedîd Z̠ihn, Delhi 1974, s. 46-71; a.mlf., "Shāh Abd al-Azīz al-Dihlawī and His Times", Hl, VII/1 (1984), s. 51-96; VII/2, s. 77-103; Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan, Oxford 1967, s. 19-25; Mujeeb Ashraf, Muslim Attitudes towards British Rule and Western Cuiture in India, Delhi 1982, s. 121-122; B. Daly Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband (1860-1900), New Jersey 1982, s. 46-48, 50-52; A. A. Rizvi, Shāh 'Abd al-Azīz, Puritanism, Secterian Polemics and Jihād,

Canberra 1982, s. 174-224; a.mlf., “Social Ethics of Muslim Shurafā’ in India: Customary Law in the Fatāwa of Shāh ‘Abd al-’Azīz Dihlawī”, Islamic and Comparative Law Quarterly, III/1, New Delhi 1983, s. 1-13; Muhammed İkrâm, Rûd-i Kevs̱er, Lahor 1986, s. 591; Sn. Inayatullah, “ʿAbd al-ʿAzīz a1-Dihlawī”, El2 (İng.), I, 59; G. Resûl Mihr, “Şâh ʿAbdülʿazîz Muḥaddis̱ ed-Dihlevî”, ÜDMİ, XI, 636; Azduddin Khan, “ʿAbd-al-ʿAzīz Dehlavī”, Elr., I, 99-101.

Muhammad Khalid Masud

el-FETÂVA’l-BEZZÂZİYYE

الفتاوى البزّازيّة

Hanefî hukukçusu Bezzâzî’nin (ö. 827/1424) fıkha dair eseri.

(bk. BEZZÂZÎ).

FETÂVÂ-yı DÂRÜLULÛM-ı DİYÛBEND

فتاوى دار العلوم ديوبند

Diyûbend Dârülulûmu müftülerinden bazılarına ait fetvaları bir araya getiren iki ayrı koleksiyonun adı.

Hindistan'ın Utar Pradeş eyaleti Sehârenpûr idarî bölgesine bağlı Diyûbend (Deoband) kasabasında kurulan (30 Mayıs 1866) dârülulûma, İngiliz hâkimiyeti altındaki Hint müslümanları hızla değişen şartlarından kaynaklanan dinî, hukukî, siyasî, içtimaî ve iktisadî meselelerle ilgili sorular yöneltmeye başlamışlardı. Başlangıçta bu soruları dârülulûmdaki bazı âlimler cevaplandırırken daha sonra fetva yetkisi Mevlânâ Muhammed Ya'kūb ve ardından Reşîd Ahmed Gangûhî'ye verildi. Ancak soruların artması üzerine 1310 (1892) yılında bir dârüliftâ şubesi kuruldu. Burada Azîzürrahman (1892-1927), Mevlânâ İ'zâz Ali, Riâzüddin, Muhammed Şefî', Muhammed Sehûl, Mevlânâ Kifâyetullah, Fâruk Ahmed, Mehdî Hasan, Mahmûd Hasan Gangûhî ve Nizâmeddin (1966-?) gibi meşhur müftüler hizmet verdiler.

Başlangıçta fetvalar soruların yazılı olduğu evrakın altına kaydedilir, bazan da bunların birer kopyası alınırdı. Dârüliftâ bu uygulamayı, fetvaların düzenli bir şekilde kaydedilip birer kopyalarının çıkarılmaya başlandığı 1911 yılına kadar sürdürdü. 1928'de fetvalarla ilgili ayrıntılar da kayda geçirilmeye başlandı. Ancak kayıtlar hiçbir tasnif yapılmadan soruların takdim sırasına göre tutuluyordu. 1955 yılında fetvaların Mevlânâ Muhammed Zafîrüddin'in gözetiminde tasnifi için bir şube oluşturuldu. Mevlânâ Muhammed Zafîrüddin bu çalışmalar sonunda ilk müftü Azîzürrahman tarafından verilen fetvaları Fetâvâ-yı Dârü'l-ʿulûm-ı Diyûbend başlığı altında on beş cilt halinde neşretti (Diyûbend 1962, Karaçi 1986). Bu fetvalarda Hanefî mezhebi esas alınmıştır. Bir tek âlimin verdiği fetvaların bu kadar geniş hacimli bir eser oluşturması dârülulûmdaki müftülerin iş yoğunluğu hususunda bir fikir vermektedir.

Azîzürrahman'ın fetvaları, daha önce aylık dergilerden el-Müftî'nin 1934-1942 yılları arasındaki sayılarında Muhammed Şefî'in editörlüğünde sekiz ciltlik bir seri halinde yayımlanmıştı. Muhammed Şefî' bu fetvalardan yaptığı seçmeleri ʿAzîzü'l-fetâvâ

adıyla ayrıca neşretmiş (Diyûbend 1357/1938), kendi fetvalarını ise İmdâdü'l-müftiyyîn ismiyle yayımlamıştır (Diyûbend 1357/1938). Bu iki eser daha sonra Fetâvâ-yı Dârülʿulûm-ı Diyûbend adı altında birleştirilerek birincisi ʿAzîzü'l-fetâvâ, ikincisi İmdâdü'l-müftiyyîn'den meydana gelmek üzere iki cilt halinde yeniden neşredilmiştir (Karaçi 1383/1964). Bunun ardından eser, Muhammed Rızâ Osmânî tarafından gözden geçirilerek Muhammed Şefî'in Pakistan'da verdiği fetvaların da ilâvesiyle tekrar yayımlanmıştır (I-II, Karaçi 1396-1397/1976-1977). Bu baskıda Azîzürrahman'ın 1475, Muhammed Şefî'in 968 fetvası yer almaktadır. Kārî Muhammed Tayyib bu edisyondaki bazı bölümlerin sistematik bir şekilde, bazılarının ise rastgele tasnif edilmiş olduğunu, edisyon standardının da beklenen seviyeye ulaşamadığını ifade etmektedir (Fetâvâ-yı Dârülʿulûm-ı Diyûbend, I, 29).

Fetâvâ-yı Dârülʿulûm-ı Diyûbend, sadece İslâm hukukunun modern çağdaki gelişimini göstermesi bakımından değil aynı zamanda Güney Asya müslümanlarının içtimaî, iktisadî ve siyasî tarihini yansıtması açısından da önemli bir kaynaktır. Fürû-ıfıkıh konularına göre düzenlenmiş soru ve cevaplardan meydana gelen eserde meselenin kimin tarafından ve hangi tarihte sorulduğu kaydedilmemektedir. Halbuki bu bilgiler çeşitli problemlerin gelişim sürecini değerlendirmede faydalı olacaktı. Zira fetvaların verildiği dönem Güney Asya müslüman toplumu için çok kritik bir dönemdi. Batının siyasî hâkimiyeti, bilim ve teknolojisinin etkisiyle dinî ve içtimaî kimlik krizine girerek yeni bir istikamet arayışına yönelen müslümanlar sayısız soru üretmeye başlamışlardı. Müftüler bu süreç içinde esas olarak tutucu kalmakla birlikte dinî kavramlara önemli tanımlamalar getirmişlerdir. Bunlardan biri bid'at kavramıdır. Teknolojik icatlar ve yeni içtimaî tatbikat, dine sonradan sokulan ve din gibi benimsenen bu uygulamalardan ayırt edilmiştir.

Diyûbend Dârülulûmu fetvaları kurumlaştırarak İngiliz mahkemelerinin

karşısına rakip olarak çıkmıştır. Bu fetvalar, dârülulûmun dinî meselelerde otorite konumuna gelmesine yardımcı olmuştur. Son zamanlarda Ziyâü'l-Hasan Fârûkī (The Deoband School and the Demand for Pakistan, s. 42-47), Barbara D. Metcalf (Islamic Revival in British India: Deoband, s. 146-157) ve Muhammed Hâlid Mes'ûd (Trends in the Interpretation of Islamic Law in Nineteenth Century British India) tarafından yapılan bazı araştırmalar eserin sırasıyla siyasî düşünce, dinî-içtimaî reformlar ve İslâm hukuk teorisi üzerindeki rolünün önemini vurgulamaktadır.

Bunlardan başka Reşîd Ahmed Gangûhî (Fetâvâ-yı Reşîdiyye, Karaçi, ts.), Mahmûd Hasan Gangûhî (Fetâvâ-yı Maḥmûdiyye, Karaçi 1986) ve Nizâmeddin'in (Niẓâmü'l-fetâvâ, Diyûbend 1399/1979) fetvaları da neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fetâvâ-yı Dârüʿulûm-ı Diyûbend (nşr. Mevlânâ Muhammed Zafîrüddin), Diyûbend 1962, I-XV; a.e. (nşr. Muhammed Rızâ Osmânî), Karaçi 1396-97/1976-77, I-II; Ziaul Hasan Faruqi, The Deoband School and the Demand for Pakistan, Bombay 1963, s. 42-47; Muhammed Khalid Masud, Trends in the Interpretation of Islamic Law in Nineteenth Century British India (yüksek lisans tezi, 1969), Mc Gill University-Canada; Barbara D. Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband, Princeton 1982, s. 146-157.

Muhammad Khalid Masud

FETÂVÂ-yı EBÜSSUÛD EFENDİ

Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) fetvalarını bir araya getiren eser.

Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim devirlerinde aralıksız otuz yıl şeyhülislâmlık yapan Ebüssuûd Efendi'nin fetvalarını, biri ülkedeki bütün kadıları bağlayan fetvalar, diğeri onun bir müftü olarak dinî konularda sorulan sorulara verdiği cevaplar olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci gruba girenler "fetvâ-yı şerîfe" adıyla padişaha sunulup tasdik edildikten sonra, devlet başkanının ictihadî meselelerden birini tercih etmesi durumunda onunla işlem yapılacağı prensibi gereği (Mecelle, md. 1801) imparatorluktaki bütün kadıları bağlayıcıdır. Ma'rûzât'ta yer alan Ebüssuûd'a ait fetvalarla kānûn-ı cedîdin nüvesini teşkil eden fetvalar, Budin Kanunnâmesi'nin mukaddimesi olarak kaydedilen ve mîrî arazinin esasını tanzim eden fetvalar, gedik, icâreteyn, istibdâl gibi konulara ait fetvalar bu gruba girmektedir. Bu tür fetvalar kanunnâmeler gibi hukukî mevzuat arasında yer almış ve günümüzdeki ictihadı birleştirme kararlarının fonksiyonlarını ifa etmiştir. Ebüssuûd Efendi'nin bu fetvaları, Osmanlı Devleti'nin son zamanlarına kadar yapılan bütün hukukî düzenlemelere temel teşkil etmiştir. Meselâ vakıf müessesesinin zirveye ulaştığı bir dönemde Ebüssuûd Efendi vakıflarda gedik meselesini araştırarak çalışmasını bir risâle içerisinde Kanûnî'ye fetvâ-yı şerîfe şeklinde arzetmiş ve Osmanlı Devleti'nde asırlarca uygulanan, bazan faydalı, bazan da zararlı sonuçlar doğuran gedik hakkının temeli Ebüssuûd'un bu fetvası ile atılmıştır (Ebüssuûd Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 223, vr. 133b-136a; Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, IV, 105-121).

Yine mîrî arazi rejimi, Ebüssuûd Efendi'nin bütün kānûn-ı cedîd nüshalarının baş tarafında zikredilen fetvalarında her yönüyle açıklanmıştır. Hatta Budin Kanunnâmesi'nin mukaddimesinde mîrî arazi meselesi fetva şeklinde açıklandığı gibi II. Selim devrinde hazırlanan Üsküp Kanunnâmesi'nin mukaddimesinde de konu çok açık biçimde ve fetva tarzında beyan edilmiştir (BA, TD, nr. 449, s. 2; Ebüssuûd Efendi, Fetâvâ,

Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 968, vr. 3b-6b; Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, IV, 76-91). Ayrıca sûfîler, kızılbaşlar ve Şiîler'le ilgili fetvaları ile mâlikâne-divanî sistemi ve Osmanlı vergi hukukunu yakından ilgilendiren öşür ve aksâmı hakkındaki fetvaları Osmanlı hukukunda derin izler bırakmıştır.

Ebüssuûd'un birinci gruba giren fetvalarını diğer fetvalarından ayıran en önemli özellik, bunların cevaplarının kısaca "câizdir" veya "câiz değildir" şeklinde olmayıp bazan müstakil bir risâle teşkil edecek tarzda gerekçeleri ve delilleriyle birlikte geniş olarak verilmesidir. Meselâ onun nakit para vakfının meşrû olduğunu ileri süren ve Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin aksi yöndeki görüşlerini tenkit eden fetvası nakit para vakfı hakkında müstakil bir monografi gibidir. İmam Birgivî'ye karşı yine aynı konuda kaleme aldığı fetva da müstakil bir risâle olarak basılmıştır. Sorulan soru ile ilgili fıkıh kitaplarında farklı görüşler ortaya atılmış ve Ebüssuûd da bunlardan birini tercih etmişse bunun delillerini etraflı şekilde fetvalarında aksettirmiştir. Bu hususta Ebüssuûd Efendi'nin İslâm hukukuna ve Osmanlı uygulamasına katkısı çok önemlidir (Ebüssuûd Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1177, vr. 158a-161b; a.mlf., Risâle fî vaḳ-fi'l-menḳūl, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 477/2, vr. lb-10b; Akgündüz, İslâm Hukuḳunda ve Osmanlı Tatbikâtında Vakıf Müessesesi, s. 151-158).

Ebüssuûd Efendi'nin ikinci gruba giren, onun bir müftü olarak İslâm hukukunun hemen her dalına ait verdiği fetvalar ise çeşitli kişiler tarafından klasik fıkıh kitaplarının sistematiğine uygun şekilde bir araya getirilmiştir. Ebüssuûd müftülüğü süresince verdiği fetvaları bizzat kendisi tedvin etme imkânı bulamamış, ancak daha hayatta iken kâtipleri ve talebeleri onun fetvalarını derleyip düzenlemişlerdir. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: 1. Bozanzâde Mahmûd b. Kādî Bozan'ın Mecmuası. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshaya göre Bozanzâde Mahmûd b. Kādî Bozan (Ebüssuûd Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1028, vr. lb; Atâî, II, 234-235) veya diğer bazı kaynakların tesbitine göre Bozanzâde Muhammed b. Ahmed (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1219-1220) tarafından düzenlenen mecmuadır. Klasik fıkıh kitaplarının "kitab" ve "bab" sistematiği içinde hazırlanan mecmua kırk yedi bölümden oluşmaktadır. Ebüssuûd'dan yaklaşık bir yıl sonra vefat eden Bozanzâde

Ebüssuûd'un yanında fetva kâtibi ve müsevvidi olarak çalışmıştır. Onun vefatından sonra Rodos ve Manisa müftülüklerine tayin edilen Bozanzâde Ebüssuûd'un verdiği bütün fetvaları toplamış, ancak mecmuayı temize çekememiş ve dîbâcesini yazamamıştır. Bu mecmuaya 996 (1588) tarihinde Âlî adlı bir kişi tarafından son şekli verilmiştir. Mecmuanın diğerlerinden farkı, içinde başka şeyhülislâmlara ait herhangi bir fetvanın bulunmayışı ve fetvaların Ebüssuûd'a aidiyetinin kesin oluşudur (Ebüssuûd Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1028, vr. lb; Atâî, II, 234-235). 2. Velî Yegân'ın (Velî b. Yûsuf) Mecmuası. Ebüssuûd'un talebesi ve fetva kâtibi olan Velî Yegân (ö. 998/1589-90) Ebüssuûd, Kemalpaşazâde, Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, Sâdî Çelebi ve Zenbilli Ali Efendi gibi meşhur Osmanlı şeyhülislâmlarının fetvalarını klasik fıkıh kitapları sistematiğine uygun şekilde bir araya getirmiştir. İçindeki fetvaların çoğu Ebüssuûd Efendi'ye ait olan bu mecmuanın İstanbul kütüphanelerinde çok sayıda nüshası mevcuttur (Ebüssuûd Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 223, 224, 225, 226; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1219-1220; Atâî, II, 313-314). 3. Kâkülüperîşan Şeyhî Efendi Mecmuası. Yine Ebüssuûd'un talebesi ve fetva kâtiplerinden olan Şeyhî Efendi'nin ona ait mektup, mürâsele vb. münşeatları derlediği gibi fetvalarını da bir mecmuada topladığı kaynaklarda zikredilmektedir (Atâî, II, 451-452). 4. Bazı kaynaklar. 983 (1575) yılında bir grup ilim adamının Ebüssuûd'a ait fetvaları ve çeşitli mecmuaları tarayarak III. Murad adına yeni bir mecmua meydana getirdiklerini belirtmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1219-1220).

Bunların dışında "Ebüssuûd Efendi Fetâvâsı" adı altında muhtelif kütüphanelerde ve özellikle de İstanbul'da birçok fetva mecmuası bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi nr. 3727, Ayasofya, nr. 0.1543, Fâtih, nr. 679, 2349, 2350, Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1217, 1219, 1225, 1228, 1236, 1238, 4198, Hamidiye, nr. 590, İzmir, nr. 253, 254, Lala İsmail, nr. 706, 108 M, I. Ahmed, nr. 95, Kılıç Ali Paşa, nr. 491, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 423 m, 423, 518, Hacı Beşir Ağa, nr. 304, 656, Lâleli, nr. 3738, Yenicami, 624, 626, TSMK, III. Ahmed, nr. 786; Millet Ktp., Şer'iyye, nr. 80).

Ebüssuûd Efendi'nin fetvaları tarih boyunca birçok fakihin ve çağımızda bazı araştırmacıların dikkatini çekmiştir. M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı (İstanbul 1972,

1983) adlı eserinde Ebüssuâd'a ait 1001 fetvayı Latin harflerine çevirerek neşretmiştir. Fransız araştırmacısı Mario Grignaschi, “La Valeur du témoignage des sujets non-musulmans (dhimmi) dans l'empire ottoman” başlıklı araştırmasında (Recueils de ta Société Jean Bodin, XVIII [1963], s. 211-323) genellikle Ebüssuûd'un fetvalarına dayanmıştır. Friedrich Selle'in hazırladığı Prozessrecht des XVI. Jahrhunderts im Osmanischen Reich (Wiesbaden 1962) adlı doktora tezi de tamamıyla Ebüssuûd Efendi'nin fetvalarına dayanmaktadır.

Ahmet Akgündüz, Osman Kaşıkçı ve Vahdet Yılmaz'dan oluşan bir heyet Velî Yegân'ın mecmuasını esas alıp diğer

mecmuaları da tarayarak Ebüssuûd Efendi fetvalarını neşre hazırlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebüssuûd Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1177, vr. 158a-161b; a.e, . Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 223, vr. 133b-136a; a.e., Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 968, vr. 3b-6b; a.e., Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1028, vr. lb; a.mlf., Risâle fî vaḳfi'l-menḳūl ve'n-nuḳūd, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 477/2, vr. lb-10b; BA, TD, nr. 449, s. 2; Atâî, Zeyli Şekāik, II, 234-235, 313-314, 451-452; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1219-1220; İbn Âbidîn, el-ʿUḳūdü'd-dürriyye fî tenḳīḥi'l-fetâva'l-Hâmidiyye, Bulak 1300/1882, II, 6; Ergun, Türk Şairleri, III, 1204; F. Selle, Prozessrecht des XVI. Jahrhunderts Im Osmanischen Reich, Wiesbaden 1962; Abdullah Aydemir, Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu, Ankara 1968, s. 26-27; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı (İstanbul 1972), İstanbul 1983; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 151-158; a.mlf., Osmanlı Kanunnâmeleri, İstanbul 1992, IV, 76-91, 105-121, ayrıca bk. tür.yer.; M. Cavid Baysun, “Ebüssu'ûd Efendi”, İA, IV, 99.

Ahmet Akgündüz

FETÂVÂ-yı FEYZİYYE

فتاوای فیضیّة

Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin (ö. 1115/1703) fetvalarını bir araya getiren eser.

XII. (XVIII.) yüzyı Osmanlı toplumunda günlük hayatla, ibadet ve muâmelâtla ilgili konularda ortaya çıkan meselelere dair Feyzullah Efendi'nin verdiği fetvaları ihtiva eden eser o dönemin din anlayışını ve sosyokültürel açıdan toplumsal yapısını yansıtan önemli bir kaynak ve aynı zamanda Fetvahâne'nin en muteber saydığı dört fetva kitabından biridir (Diğerleri Behcetü'l-fetâvâ, Fetâvâ-yıAli Efendi ve Netîcetü'l-fetvuâ'dır).

Klasik fıkıh kitaplarındaki gibi "kitab" ve "bab"lara göre düzenlenen eser tertip ve üslûp bakımından diğer Osmanlı fetva kitaplarından farklı değildir. "Kitâbü't-Tahâre" ile başlayan ibadet bölümünün ardından "Kitâbü'n-Nikâh" ile başlayan muâmelât bölümü fıkıhla ilgili bütün konulara temas ettikten sonra "Kitâbü'l-Ferâiz" ile son bulmaktadır. Elli bir kitabdan oluşan eserin başında yer alan besmeleye dair soru ve cevap, bir meseleyi halletmekten çok besmelenin bereketinden istifade amacına yönelik bir giriş mahiyetindedir. Ferâizle ilgili kitabın sonunda da arazi hukukuna dair fetvaları ihtiva eden bir bölüm bulunmaktadır.

Yalnızca sorulardan ve bunlara verilen "olur" veya "olmaz" şeklindeki kısa cevaplardan meydana gelen fetvalara, benzeri diğer eserlerde de görüldüğü gibi, daha sonra her fetvanın mesnedini teşkil eden muteber fıkıh kitaplarının orijinal Arapça ibareleri (nükūl) eklenmiş, nakil yapılan kaynağın adı ve ilgili bölümü de belirtilmiştir. Bu ilâveler ve diğer düzenlemelerle birlikte esere verilen yeni tertibin Feyzullah Efendi'nin vefatından sonra yapıldığı bilinmekle beraber kimin tarafından gerçekleştirildiği tesbit edilememiştir. Öte yandan bilinen en eski yazma nüshanın (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1112) istinsah tarihi 1124 (1712) olan eserin ilk şekliyle Feyzullah Efendi'nin sağlığında mı yoksa daha sonra mı kitap haline getirildiği konusunda da kesin bir sonuca varmak

mümkün olmamıştır.

Fetâvâ-yı Feyziyye maa'n-nukūl adıyla neşredilen eserin biri müstakil (İstanbul 1266), diğeri Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin kenarında (nşr. Mehmed Mehdi, I-II, İstanbul 1324-1325) olmak üzere iki baskısı yapılmıştır.

Hilmar Krüger'in, XVII-XIX. yüzyıl Osmanlı şeyhülislâmlarının milletlerarası hukuka dair fetvaları üzerinde yaptığı çalışmada (bk. bibl.) esas aldığı eserlerden biri de Fetâvâ-yı Feyziyye'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Feyzullah Efendi, Fetâvâ-yı Feyziyye maa'n-nukūl, İstanbul 1266, s. 3, tür.yer.; a.e.: Mecmûa-i Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1112; Osmanlı Müellifleri, I, 393-394; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 98-101; Özege, Katalog, I, 402; Hilmar Krüger, Fetwa und Siyar, Wiesbaden 1978, s. 75; A. Vehbi Ecer, "Türk Kültürünün Tetkikinde Fetva Kitaplarının Önemi", TK, VIII/90 (1970), s. 402.

Salim Öğüt

FETÂVÂ-yı FİRENGÎ MAHAL

(bk. MECMÛA-i FETÂVÂ).

el-FETÂVA'l-HÂNİYYE

الفتاوى الخانيّة

Hanefî hukukçusu Kādîhan'ın (ö. 592/1196) Fetâvâ Ḳāḍîḫân veya el-Ḫâniyye diye de anılan fıkha dair eseri.

(bk. KĀDÎHAN).

el-FETÂVA'l-HAYRİYYE

الفتاوى الخيريّة

Hanefî fıkıh âlimi Hayreddin b. Ahmed er-Remlî'nin (ö. 1081/1671) fetvalarını bir araya getiren eser.

XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Haremeyn, Dimyat, İstanbul ve Şam gibi değişik yörelerinde günlük hayatta karşılaşılan veya tartışılan meselelerle ilgili 2161 fetvayı ihtiva eden eser, özellikle müellifin yaşadığı Filistin bölgesinde devrin din anlayışını, toplum yapısını ve sosyokültürel değerlerini yansıtması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Nitekim İhsan Abbas ve Semîr M. Seykalî bu esere dayanarak XVII. yüzyıl Filistin'inde sosyal ve ekonomik hayatın bazı yönleriyle ilgili birer çalışma yapmışlardır (Bk. bibl.).

Remlî'nin fetvalarını oğlu Muhyiddin derlemeye başlamış (1071/1661), ancak onun ölümü üzerine "Kitâbü'n-Nikâh"ın mehir babından sonra gelen kısmını, Remlî'nin talebesi İbrâhim b. Süleyman b. Muhammed el-Cînînî hocasının vefatından üç dört ay önce tamamlamıştır (Cemâziyelevvel 1081/Eylül-Ekim 1670). Muhyiddin yazdığı dîbâcede, el-Fetâva'l-Ḫayriyye li-nefʿi'l-beriyye adını verdiği eserin tertibinde Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye'sini örnek aldığını ve o dönemde sık sık karşılaşılmakla birlikte diğer kaynaklarda yeterince ele alınmayan meselelerle ilgili fetvaları derlemeye çalıştığını belirtmektedir.

Klasik fıkıh kitaplarındaki gibi "kitab" ve "bab"lara göre düzenlenen eser, "Kitâbü't-Tahâre" ile başlayıp "Kitâbü'l-Ferâiz"de son bulmakta ve elli üç kitabdan oluşmaktadır. Her bab bazan birkaç cümleden ibaret kalan, bazan da birkaç sayfa devam eden soru ve cevaplar şeklinde düzenlenmiş fetvalardan oluşmaktadır.

Tahâret, namaz, zekât, oruç ve hacla ilgili olarak elli dört fetvanın yer aldığı eserde esas ağırlık muâmelât konularına verilmiştir. Bunların içinde üzerinde en çok durulan bölüm ise 300 fetvayı ihtiva eden "Kitâbü'l-

Vakf'tır. Bunu sırasıyla talâk, da'vâ, büyü', icâre gibi bölümler takip etmektedir. Talâk bölümünde talâk üzerine yapılan yeminlerin oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alınması dikkat çekicidir.

Hanefî fıkhının esas alındığı eserde fetvaların verildiği bölgeler dolayısıyla

Şâfiî mezhebinin görüşlerine de zaman zaman işaret edilmekte, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine ise nâdiren atıf yapılmaktadır. Akaid ve tasavvufla ilgili bazı fetvalara da rastlanan eserde İbn Nüceym'in el-Baḥrü'r-râʾiḳ'i, Bedreddin Simâvî'nin Câmiʿu'l-fuṣûleyn'i, Bezzâzî'nin el-Fetâva'l-Bezzâziyye'si, Âlim b. Alâ el-Ensârî'nin el-Fetâva't-Tatarḫâniyye'si, Kādîhan'ın el-Fetâva'l-Ḫâniyye'si, Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî'nin Tenvîrü'l-ebşâr'ı, Alâeddin Ali et-Tûsî'nin eẕ-Ẕahîre'si ve Zahîrüddin el-Buhârî'nin î-Fetâva'ẕ-Ẕahîriyye'si gibi Hanefî fıkhı kitapları başta olmak üzere çeşitli ilim dallarına ait 150 kadar kaynağa atıfta bulunulmaktadır. Remlî'nin zaman zaman bu eserlerden yaptığı alıntılardan sonra "ekūlü" (derim ki) lafzını kullanarak kendi değerlendirmelerini zikrettiği de görülmektedir. Mezhep içindeki farklı görüşler arasından sahih, müftâbih ve zâhirü'r-rivâye olanlarını belirtmekte, delillerine ise nâdiren yer vermektedir. Bazan soruların veya cevaplarının, bazan da her ikisinin manzum olarak ifade edilmesi esere ayrı bir özellik kazandırmaktadır.

el-Fetâva'l-Ḫayriyye'nin iki cilt bir arada olmak üzere birçok baskısı yapılmıştır (Bulak 1273, 1300; Kahire 1275-1276, 1310; İstanbul 1313).

BİBLİYOGRAFYA

Hayreddin b. Ahmed er-Remlî, el-Fetâva'l-Ḫayriyye li-nefʿi'l-beriyye, I-II, Bulak 1300; Serkîs, Muʿcem, I, 951-952; Brockelmann, GAL, II, 408; Supp., II, 432; İhsan Abbas, "Ḫair ad-dīn ar-Ramlī's Fatāwā: A New Light on Life in Palestine in the Eleventh/Seventeenth Century", Die Islamische Welt Ziwischen Mittelalter und Neuzeit (ed. U. Haarman-P. Bachman), Beirut 1979, s. 1-19; Samir M. Seikaly, "Land Tenure 17th Century Palestine: The Evidence from the al-Fatāwā al-Khairiyya", Land Tenure and

Social Transformation in the Middle East (ed. Tarif Khalidi), Beirut 1984, s. 397-408.

Cengiz Kallek

el-FETÂVA'l-HİNDİYYE

(bk. el-ÂLEMGÎRİYYE).

FETÂVÂ KĀDÎHÂN

فتاوى قاضيخان

Hanefî hukukçusu Kādîhan’ın (ö. 592/1196) el-Fetâva’l-Ḫâniye veya el-Ḫâniyye diye de anılan fıkha dair eseri.

(bk. KĀDÎHAN).

FETÂVÂ-yi MEZÂHİRÜ’l-ULÛM

فتاوى مظاهر العلوم

Halil Ahmed Sehârenpûrî’nin (ö. 1346/1927) Mezâhirü’l-ulûm Medresesi’nde müderrisken verdiği fetvaları bir araya getiren eseri.

(bk. SEHÂRENPÛRÎ, Halil Ahmed).

FETÂVÂ-yı MİNKĀRÎZÂDE

فتاوای منقاری زاده

Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi'nin (ö. 1088/1677) fetvalarını bir araya getiren eser.

Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi adıyla da bilinen eser, Minkārîzâde Yahyâ Efendi'nin meşihat makamında iken (21 Kasım 1662-21 Şubat 1674) verdiği fetvaları ihtiva eder. "Kitâbü't-Tahâre" ile başlayıp "Kitâbü'l-Ferâiz"le son bulmaktadır. Eser, Hanefî fıkıh kitaplarının klasik sistematiğine uygun olarak düzenlenmiş olup kırk civarında ana bölüme (kitab), her bölüm de değişik sayıda bablara ve alt başlıklara ayrılmıştır. Kitapta özellikle muâmelâtla ilgili konular geniş bir yer tutmuş, buna karşılık taharet, namaz, oruç ve zekât gibi ibadete dair meseleler oldukça kısa geçilmiştir. Bölümler ve alt başlıklar fetvaları derleyenler tarafından tesbit edildiği için bunların ihtiva ettiği fetva sayısında nüshalar arasında bazı farklılıkların bulunduğu görülür.

Diğer fetva mecmualarında olduğu gibi soru-cevap tarzında kaleme alınmış olan eserde fetvaların kaynaklarına işaret edilmemiştir. Yahyâ Efendi'nin öğrencilerinden olup kendisi de şeyhülislâmlık yapan Atâullah Mehmed Efendi hocasının fetvalarını ele alarak bunların dayandığı kaynakları tesbit etmiştir. Fetâvâ-yı Minkārîzâde'nin naklinden (nükūl) ibaret olan bu eser bazı yazma nüshalarında Fetâvâ-yı ʿAṭâʾullâh adıyla anılmaktadır. Fetvalarda kullanılan dil Türkçe olduğu halde bu eserin fetvaların kaynaklarına işaret eden kısımları Arapça olarak kaleme alınmıştır (Fetâvâ-yı Minkārîzâde'nin yazma nüshaları için

bibliyografyadakilere ilâve olarak bk. Nuruosmaniye Ktp., nr. 2002, 2003, 2037, 2056; Râgıb Paşa Ktp., nr. 628; Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan, nr. 355).

BİBLİYOGRAFYA

Minkārîzâde Yahyâ Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1055, nr. 2831/10, vr. 104; Hamidiye, nr. 610; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 449; Köprülü Ktp., II. kısım, nr. 111; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2001; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 477; Atâullah Mehmed Efendi, Fetâvâ-yı ʿAṭâʾullāh, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2055; Şeyhî, Vekâyiu'l-fuzalâ, I, 440; Mecmûa-i Fetâvâ, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K. 576, vr. 42; Sicilli Osmânî, IV, 637; Devhâtü'l-meşâyih, s. 71, 82; İlmiyye Salnâmesi, s. 483, 501; Osmanlı Müellifleri, II, 55, 61; Brockelmann. GAL, II, 574; Suppl., II, 647; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 93, 111; Ali Uğur, The Ottoman Ulemā in the Mid-17th Century, Berlin 1986, s. 451; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 141; Mehmet İpşirli, “Atâullah Mehmed Efendi”, DİA, IV, 46.

Mustafa Yayla

FETÂVÂ-yı REŞÎDİYYE

فتاوى رشيديّة

Mevlânâ Reşîd Ahmed Gangûhî'nin (ö. 1905) fetvalarını bir araya getiren eser.

Diyûbend Dârülulûmu'na bağlı resmî bir dârüliftâ kurumunun açıldığı 1892 yılından önce Gangûhî'nin dârülulûm müftüsü sıfatıyla verdiği fetvaları ihtiva etmektedir. Reşîd Ahmed, Nakşibendiyye tarikatı ile yakın münasebeti olan, muhtelif âlimlerin yetiştiği bir sülâleye mensuptur. 1857 Hint ayaklanmasında İngilizler'e karşı olduğu için bir süre hapsedildi. Mevlânâ Muhammed Kāsım Nânevtevî ve Hacı İmdâdullah ile birlikte XIX. yüzyıl Hindistan dinî düşüncesinde önemli yeri olan yenilikçi harekete katkıda bulunmuştur. Diyûbend Dârülulûmu ile Sehârenpûr'da Mezâhirü'l-ulûm Med-esesi'nin açılmasında da önemli rol oynamış ve bu iki kurumda müderrislik yapmıştır.

1866'da dârülulûm faaliyete başladıktan kısa bir müddet sonra müslüman halk dinî, siyasî, hukukî ve iktisadî meselelerle ilgili olarak bu kuruma sorular sormaya başladı. Başlangıçta Diyûbend'de görevli birçok müderris sorulara cevap bulmaya çalışırken sonradan bu sorumluluk sadece Gangûhî'ye verildiği için 1880-1905 yıllarında verilen toplam 1173 fetvanın çoğu bizzat Reşîd Ahmed'e aittir. Aynı zamanda kendisinden sonra bu görevi üstlenen Müftü Azîzürrahman ve Mevlânâ Eşref Ali Tehânevî'yi yetiştiren Mevlânâ Reşîd Ahmed, fıkıh alanındaki derin ilmi dolayısıyla çağdaşları tarafından "fakīhü'n-nefs" lakabıyla anılmıştır.

Eserde yer alan fetvalar genellikle çok kısa olup konu üzerinde ayrıntıya girilmediği gibi diğer fıkıh ulemâsının görüşleri de zikredilmemiştir. Öte yandan sadece sorular kaydedilmiş, bunların kimin tarafından ve ne zaman sorulduğu belirtilmemiştir.

Fetâvâ-yı Reşîdiyye, XIX. yüzyılda Diyûbendî ekolünün fıkhî ve kelâmî meselelerdeki tavrını yansıtması bakımından önemli bir kaynaktır. Bu

ekolün etki alanını genişletme ve yenilikçi doktrinin propagandasını yapma yönünden de iyi bir hizmet görmüştür. Eser ayrıca müslümanların İngilizler ve Hindûlar karşısında siyasî, içtimaî kimliklerini ortaya koyan bir rehber konumunda olmuştur.

Dârülulûmun resmî yayını olarak neşredilmemekle birlikte zaman içerisinde konulara ve bölümlere göre tasnif edilerek birçok defa basılan Fetâvâ-yı Reşîdiyye’nin en son baskısı Teʾlîfât-ı Reşîdiyye adlı koleksiyonun içinde gerçekleştirilmiştir (Lahor 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Reşîd Ahmed Gangûhî, Teʾlîfât-ı Reşîdiyye, Lahor 1987; Âşık İlâhî Mîrâsî, Teẕkiretü’r-Reşîd, Mîrâs, ts.; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, VIII, 148-152; Muhammad Khalid Masud, Trends in the Interpretation of Islamic Law as Reflected in the Fatawa Literature of the Deoband School (yüksek lisans tezi, 1969), Canada - University of Mc Gill; B. Daly Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband (1860-1900), Princeton 1982, s. 148-157; Nesîm Ahmed Ferîdî, “Reşîd Ahmed Gangûhî”, UDMİ, X, 267-269.

Muhammad Khalid Masud

FETÂVÂ-yı RIZVİYYE

فتاوى رضويّة

Mevlânâ Ahmed Rızâ Han Birîlvî'nin (ö. 1921) fetvalarını bir araya getiren eser.

Mevlânâ Ahmed Rızâ Han 1856 yılında Ray Bereylî'de (Rai Bareilry) doğdu. Dinî tahsilini babası Mevlânâ Ali Nakī Han'ın yanında yaptı. 1880'de babasının ölümünden sonra müftülük makamına geçti. Birçok defa hacca gitti ve Haremeyn ulemâsıyla bilgi alışverişinde bulundu.

“Birîlvî ekolü” diye tanınan Hindistan'daki Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ulemâ grubunun müftüsü olarak şöhret yaptı. Kanpûr Nedvetü'l-ulemâ ve Diyûbend Dârülulûmu âlimlerine karşı şiddetli bir muhalefet yürüttü. 1904'te resmen açılan dârüliftâdaki çalışmalarında Mevlânâ Zaferüddin ve Mevlânâ Emced Ali kendisinin en büyük yardımcıları olmuştur.

Tam adı el-ʿAṭaya'n-nebeviyye fi'l-fetâva'r-Reżaviyye olan eser başta yedi cilt olarak planlanmışsa da daha sonra verilen fetvaların ilâvesiyle on iki cilt halinde tamamlanmış, fakat tamamı henüz basılmamıştır. Her cildin düzeni farklı olan eserin ilk iki cildi yazarın sağlığında neşredilmiş olup diğerleri ancak 1950'den sonra yayımlanmaya başlanmıştır. Bu gecikmenin başlıca sebebinin Diyûbendî ve Birîlvî ekolleri arasındaki çekişme olduğu belirtilmekte ve birincisine mensup yayıncıların eseri basmamakta direndikleri ileri sürülmektedir. Tesbit edilebildiği kadarıyla Fetâvâ-yı Rıżviyye'nin yayımlanan ciltleri şunlardır: I, Lahor, ts., Bombay 1984, Karaçi 1989; II, Sambhal, ts., Karaçi 1991; III, Sambhal, ts., Karaçi 1990; IV, Râm Nagar, Nînî Tâl 1986, Karaçi 1990; V, Lahor 1972; VI, Mübârekpûr 1981, Karaçi, ts.; VII. Mübârekpûr 1987, Karaçi 1988; X, Bîsâlpûr, Pîlîbhît, ts.; XI, Bereylî 1981.

Lahor Rızâ Vakfı (Rada Foundation), konularına göre yeniden tasnif edilen ve Arapça metinlerin Urduca tercümelerini de ihtiva eden eserin yeni bir baskısını başlatmıştır. Üzerinde tarih bulunmayan ilk cildi 1992'de

yayımlanan bu koleksiyonun yirmi cilt kadar olacağı tahmin edilmektedir.

Fetâvâ-yı Rıżviyye'deki fetvaların bir kısmı çok hacimli olup bu fetvaların bazıları müstakil kitap halinde de yayımlanmıştır. Bunlar arasında ed-Devletü'l-Mekkiyye bi'l-meddâti'-ġaybiyye ve Ḫüsâmü'l-Harameyn en meşhurlarıdır. Fetâvâ-yı Rıżviyye, Rıżâ Han'ın ictihad kabiliyeti ve Hanefî fıkhına hâkimiyetini göstermesi yanında dönemin Hindistan'ının sosyal tarihi açısından da önemli bir kaynak mahiyetindedir. Ayrıca onun devrin dinî ve içtimaî meselelerine yaklaşımı, bid'at ve sünnet gibi kavramları tahlil edişi, Hindistan'daki reformcu ve muhafazakâr görüşlerin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Eserin en mühim tarafı ise Birîlvî ekolünün fıkhî tercihlerinin sistemleştirilmesine olan katkısıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü't-ḫavâṭır, VIII, 38-41; Muhammed Mes'ûd Ahmed, Fâżıl Birîlvî: ʿUlemâ-i Ḥicâz kî Naẓar Mîn, Lahor 1972; a.mlf., "Rıżâ Ḫân Birîlvî", UDMİ, X, 278-284; Hâdim Hüseyin, Faḳīh-i İslâm İmâm Aḥmed Rıżâ Ḫân Birîlvî bâ Ḥaysiyyet Merceʿu'l-ʿulemâʾ (tez, ts.), Lahor Jâmi'a Rızwiyya; Şemsü'l-Hasan Şems Birîlvî, "Fetâvâ-yı Rıżviyye kâ Fıḳhî Maḳām" (M. Riyâset Ali Kādirī, Maʿârîf-i Rıżâ, Karaçi 1986 içinde), s. 35-56; Hasan Rızâ Han, "Fakîh-i İslâm" (Vecâhet Resûl Kādirî, Âʾine-i Rıżviyye, Karaçi 1989 içinde), s. 76-99; Usha Sanyal, In the Path of the Prophet: Mavlana Ahmad Rıza Khan Barelvi and the Ahl-e Sunnat wa Jama'at Movement in British India 1870-1971 (doktora tezi, 1990), New York Columbia University.

Muhammad Khalid Masud

el-FETÂVA’s-SİRÂCİYYE

الفتاوى السراجيّة

Kāriülhidâye diye tanınan Hanefî hukukçusu Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali’nin (ö. 829/1426) fıkha dair eseri.

(bk. KĀRİÜLHİDÂYE).

el-FETÂVA’t-TATARHÂNİYYE

الفتاوى التاتارخانيّة

Hindistanlı Hanefî fakihlerinden Âlim b. Alâ’nın (ö. 786/1384) fıkha dair Arapça eseri.

Ferîdüddin Âlim b. Alâ el-Enderpetî’nin fıkıh, usul ve Arap gramerinde temayüz etmiş olması dışında tabakat kitaplarında hayatı hakkında bilgi yoktur. Kâtib Çelebi (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 947) ve ondan nakilde bulunan bazı kaynaklar (Hediyyetü’l-ʿarifîn, I, 435; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 52) ölüm tarihini 286 (899), Safâ Hulûsî ise 752 (1351) olarak (MMLADm., LIV/2, s. 516) göstermekteyse de hayatıyla ve eserin yazılış seyriyle ilgili kaynaklarda yer alan rivayetler göz önüne alındığında vefat yılının, Abdülhay el-Hasenî’nin de zikrettiği gibi (Nüzhetü’l-ḫavâṭır, II, 65) 786 (1384) olması daha mâkul gözükmektedir. Keşfü’ẓ-ẓunûn’daki 286 tarihi 786 yerine yanlışlıkla kaydedilmiş olmalıdır.

el-Fetâva’t-Tatarḫâniyye, Delhi Türk sultanlarından III. Fîrûz Şah Tuğluk’un hükümdarlığı döneminde muhtemelen 777 (1375-76) yılında kaleme alınarak Tatar Han’a takdim edilmiştir. Azîz Ahmed, eserin Fîrûz Şah’ın haleflerinden Muhammed b. Fîrûz’un (III. Muhammed) hükümdarlığı döneminde (1390-1394) yazıldığını söylemekteyse de (The Legacy of Islam, s. 133) bu tarih bakımından mümkün değildir. Müellifin eserine özel bir isim vermediği görüşü ağırlık taşımakla birlikte bazı kaynaklarda adının Zâdü’s-sefer veya Zâdü’l-müsâfir olduğu kaydedilir. el-Fetâva’t-Tatarḫâniyye’nin adına nisbet edildiği Tatar Han bir Horasan sultanının çocuğu olup babasının I. Gıyâseddin Tuğluk Gazi ile Muttan ve Dipalpûr’da yaptığı bir savaşta yenilmesi üzerine Tuğluk’un askerleri tarafından sultana getirilmiş ve sultan ona Tatar Melik adını vererek sarayında kendi oğlu gibi yetiştirmiştir. Sultan Tuğluk öldüğü zaman (725/1325) henüz genç yaşta olan Tatar Melik, II. Muhammed Tuğluk zamanında cesaretiyle ün kazanmış ve III. Fîrûz Şah Tuğluk’un sultanlığı döneminde han unvanını almış, devlet adamlığı ve kumandanlığı yanında ilmî çalışmaları himaye etmesiyle de meşhur olmuştur (Shams-i Sirāj Afīf,

III, 367).

Eserin, son derece muttaki bir insan olan III. Fîrûz Şah'a değil de onun bir kumandanının adına nisbet edilmesi çeşitli görüşlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur. Bazı kaynaklar, eserin Tatar Han'ın isteği üzerine ve onun himayesi altında yazıldığı için kendi adıyla meşhur olduğunu belirtirler (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 268; Kehhâle, el-Müstedrek, s 315; El2 [İng.], III, 90). Abdülhay el-Hasenî ise Fîrûz Şah'ın kitabın kendi adıyla anılmasını istediğini, fakat müellifin Tatar Han ile olan dostluğu sebebiyle bu teklifi kabul etmediğini kaydeder (Nüzhetü'l-ḫavâṭır, II, 65). Öte yandan S. Muhammed İkrâm'ın, el-Fetâva't-Tatarḫâniyye'nin bir komisyon tarafından hazırlandığına dair görüşünü (Müslim Civitizaton in India, s. 103) destekleyecek herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Hanefî fıkhının klasik fürû kitaplarında takip edilen sisteme göre ve Merginânî'nin el-Hidâye adlı eseri örnek alınarak düzenlenen eserin başında ilmin önem ve faziletine dair bir bölüm bulunmakta, ardından da tahâretten ferâize kadar fürûun bütün konuları ele alınmaktadır. Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 412-415, 416-419, Ayasofya, nr. 1551-1561, Mehmed Ağa Camii, nr. 114-117, Şehid Ali Paşa, nr. 1033-1036, İsmihan Sultan,

nr. 227-236, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 386/1-4) el-Fetâva't-Tatarḫâniyye'nin temel kaynaklarını el-Muḥîṭü'l-Burhânî, eẕ-Ẕahîre, Fetâvâ Ḳāḍîḫḫân ve eẕ-Ẕahîriyye gibi Hanefî mezhebinin o dönemde meşhur olan fıkıh kitapları teşkil eder. Bunlardan el-Muḥîṭ için "mim" harfi rumuz olarak kullanılırken diğer eserlerin adları belirtilmiştir. Müellif ayrıca faydalandığı diğer kaynakları da mukaddimesinde zikretmiş olup (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 416, vr. 2a) bunlar Câmiʿu'l-fetâvâ, Fetâvâ Ebi'l-Leys̱, el-Hidâye ve şerhleri, Ḫizânetü'l-fıḳh, el-Ḥücce, el-Ḫulâṣa, el-Muḫtâr, en-Nesefiyye, Nevâdiru Ebî Süleymân, en-Nevâzil, Ferâʾizü's-Sirâciyye, Şerhu'ṭ-Ṭaḥâvî, et-Tavẕîḥ, el-Fetâva'l-Velvâliciyye, el-Viḳāye gibi Hanefî mezhebinde muteber sayılan eserlerdir. Müellif çeşitli meselelerle ilgili hükümleri naklederken bunların kime ait olduğunu ve hangi kitaptan aldığını belirterek ilmî disipline riayet eder. Kaynaklarda aynı şekilde zikredilen hükümler için tek bir kitap

gösterilirken farklı hükümlerin kaynakları ayrı ayrı belirtilmiştir. Hanefî mezhebinin dışındaki görüşlere yer verilmeyen eserde bazı istisnalar hariç hükümlerin delilleri tartışma konusu edilmez, “el-Fetâvâ” adıyla anılmakla beraber Osmanlı dönemine ait klasik fetva kitapları tarzında kaleme alınmayan eser Hanefî fıkıh kitaplarında yer alan meseleleri ve doktriner görüşleri bir araya getirmeye çalışmıştır. Delhi Sultanlığı’nda yürürlüğe konulan İslâm adlî ve idarî sisteminin işleyişine katkıda bulunması yanında İslâm hukukuyla ilgili diğer araştırmalar için de önemli bir kaynak olan el-Fetâva’t-Tatarḫâniyye, gerek yazıldığı coğrafya ve tarih gerekse muhtevası ve takip ettiği sistem bakımından el-Fetâva’l-Hindiyye’nin örneği ve onun habercisi olmuştur.

Müellif tekrarlardan kaçındığını söylemekle birlikte eser yine de büyük bir hacme ulaşmıştır. Meselâ Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı bir nüsha (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 416-419) büyük boy dört cilt olup toplam 2134 varaktır. İbrâhim b. Muhammed el-Halebî bu hacimli kitabı özetlemiş ve eserine el-Münteḫab mine’l-Fetâvâ’t-Tatarḫâniyye (el-Fevâʾidü’l-münteḫabe mine’l-Fetâva’t-Tatarḫâniyye) adını vermiştir (Nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 162; Damad İbrâhim Paşa, nr. 730, 731; Esad Efendi, nr. 1008; Şehid Ali Paşa, nr. 1081). Bu muhtasarın Şehid Ali Paşa nüshası orta boy 203 varaktır. Ayrıca İbn Safâ Hâce diye tanınan Ahmed b. Muhammed el-Fetâva’t-Tatarḫâniyye’den seçme bir koleksiyon meydana getirmiştir (Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, s. 86).

BİBLİYOGRAFYA

Âlim b. Alâ, el-Fetâva’t-Tatarḫâniyye, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 416-419, I-IV; Shams-i Sirāj Afif, Târikh-i Firoz Shāhi (trc. H. M. Elliot - J. Dowson, The History of India içinde), Delhi 1990, III, 367; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 268; II, 947, 1221; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 435; Brockelmann, GAL, II, 571; Supp., II, 643; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, II, 16-17, 64-65; S. M. İkram, Müslim Ovilization in India, London 1969, s. 103; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 52; a.mlf., el-Müstedrek,

Beyrut 1406/1985, s. 315-316; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, II, 307; Aziz Ahmad, "Islamic Frontiers in Africa and Asia (Central Asia)", The Legacy of Islam (ed. I Schacht-CE. Bosworth), Oxford 1974, s. 133; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 85-86; a.mlf., "el-Âlemgîriyye", DİA, II, 365-366; Cemîl Ahmed, "eṣ-Ṣılâtü'l-lisâniyye beyne'l-Hind ve'l-ʿArab, MMLADm., L/4 (1395/1975), s. 802-803; Safâ Hulûsî, "Ârâʾ ve enbâʾ", a.e., LIV/2 (1399/1979), s. 516; M. Fuad Köprülü, "Fîrûz-Şah Tugluk", İA, IV, 666; J. Schacht, "al-Ḥalabī", El2 (İng.), III, 90.

Ferhat Koca

FETÂVÂ-yı ULEMÂ-i HADÎS

فتاوى علماء حديث

Hindistan’da ehl-i hadîs ekolüne mensup âlimlerin fetvalarını bir araya getiren eser.

XIX. yüzyılın sonlarında Hindistan’da ortaya çıkan ve kendi asıllarını İslâm’ın ilk dönemlerindeki ehl-i hadîs*e dayandıran Hindistan ehl-i hadîs ekolünün kurumlaşmasında özellikle Nevvâb Sıddîk Hasan Han ve Mevlânâ Nezîr Hüseyin Dihlevî’nin büyük katkıları olmuştur. Bu ehl-i hadîsin ayırıcı özelliği, fıkıhta herhangi bir mezhebe bağlı olmayıp sadece Kur’an ve hadise dayanarak hüküm verilmesini savunmasıdır. Bu sebeple kendi fıkıhlarını “hadisin ortaya koyduğu fıkıh” (fıkhü’l-hadîs) olarak adlandırırlar.

Ehl-i hadîs ekolünün fıkhî görüşleri yayımladıkları fetva mecmualarında toplanmıştır. Bunların başında, Mevlânâ Nezîr Hüseyin Dihlevî’nin Fetâvâ-yı Neẕîriyye adlı fetva mecmuası gelir. Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî ve Muhammed Abdurrahman Mübârekpûrî’nin Mevlânâ Nezîr’in fetvalarından yaptıkları seçmeler koleksiyonu Mevlânâ Ebû Saîd Şerefeddin Dihlevî tarafından gözden geçirilip notlar ilâvesiyle iki cilt halinde yayımlanmıştır (Delhi 1913). Eserin ikinci baskısı, yeniden ele alınıp Arapça ve Farsça bazı orijinal metinler Urduca’ya çevrilerek geniş bir indeksle birlikte üç cilt halinde yapılmıştır (Lahor 1971). Diğer önemli bir fetva koleksiyonu ise Mevlânâ Senâullah Amritsarî’nin fetvalarını ihtiva eden Fetâvâ-yı S̱enâʾiyye’dir. Bu fetvalar ilk olarak 1903-1947 yılları arasında Amritsar’da Ehl-i Ḥadîs̱ dergisinde yayımlanmış, 1953’te kitap haline getirilmiş ve 1972’de iki cilt olarak Lahor’da ikinci baskısı yapılmıştır. Fetâvâ-yı S̱enâʾiyye’nin Mevlânâ Ebû Saîd Şerefeddin Dihlevî tarafından gözden geçirilerek notlar ilâve edilen bu neşrini Mevlânâ Muhammed Dâvûd Râz gerçekleştirmiştir. Bir diğer koleksiyon Fetâvâ-yı Ehl-i Ḥadîs̱ adını taşımaktadır (Sargodha 1973). Hâfız Abdullah Roparî’nin fetvalarını bir araya getiren eseri Mevlânâ Muhammed Sıddîk yayımlamıştır. Bu fetvalar ilk olarak 1933’te neşredilmeye başlanan

Tanẓîm-i Ehl-i Ḥadîs̱ dergisinde çıkmıştır. Bunlardan başka aynı ekolün fetvalarını içine alan Fetâvâ-yı Ġazneviyye, Fetâvâ-yı Settâriyye ve Mecmûʿa-i Fetâvâ-yı Nevvâb Ṣıddîḳ Ḥasan H̱ân

gibi eserler de yayımlanmıştır.

Ancak ehl-i hadîs ekolüne ait fetvaların ayrı ayrı yayımlanması onlardan faydalanmayı güçleştirdiğinden fetvaların bir araya getirilmesi ihtiyacı ortaya çıkmış ve Mevlânâ Ebü'l-Hasenât Ali Muhammed Saîdî Fetâvâ-yı ʿUlemâ-i Ḥadîs̱ adıyla bir koleksiyonun neşrine başlamıştır. Şu ana kadar on dört cilt basılan (Hânîvâl 1972-1987) bu koleksiyon, yukarıda bahsedilen kitaplarla birlikte ekolün yayın organları olan Ehl-i Ḥadîs̱ (Sohdara, Delhi), Tercümân-ı Ehl-i Ḥadîs̱ (Delhi), Muḥaddis̱ (Delhi, Lahor), el-İʿtiṣâm (Delhi), Tanẓîm-i Ehl-i Ḥadîs̱ (Delhi) gibi dergilerde yayımlanmış olan birçok fetvayı da bir araya getirmektedir. Ayrıca bu koleksiyonda sadece Hindistan yarımadasındaki âlimlerin fetvaları değil, ehl-i hadîs ekolünün metoduna bağlı Mısır ve Suudi Arabistan'daki bazı âlimlerin fetvaları da yer almaktadır. Böylece koleksiyon 130'dan fazla âlimin fetvalarını ihtiva etmektedir.

Urduca olan eser geleneksel fıkıh kitaplarındaki gibi "kitab" ve "bab"lara göre tanzim edilmiştir. Bablar soru ve cevap şeklinde düzenlenmiş olup cevaplar delilleriyle birlikte geniş olarak kaydedilmiştir. Her fetvanın altında o fetvayı veren âlimin ismi de belirtilmiştir. Fetâvâ-yı ʿUlemâ-i Ḥadîs̱ hem bu ekolün fıkhî görüşleri hem de ekolün metodolojisi ve tarihiyle ilgili önemli bir eser niteliğindedir.

BİBLİYOGRAFYA

M. İbrâhim Mîr Siyâlkûtî, Târîḫ-i Ehl-i Ḥadîs̱, Lahore 1953, s. 130-141; Nezir Hüseyin, Fetâvâ-yı Nezîriyye, Lahore 1971, I-III; Mevlânâ Senâullah Amritsarî, Fetâvâ-yı S̱enâʾiyye, Lahore 1972, I-II; Hâfız Abdullah Rôparî, Fetâvâ-yı Ehl-i Ḥadîs̱ (nşr. Mevlânâ Muhammed Sıddîk), Sargodha 1973; Fetâvâ-yı ʿUlemâ-i Ḥadîs̱ (nşr. Mevlânâ Ebü'l-Hasenât Ali Muhammed

Saîdî), Hânîvâl 1972-87, I-XIV; Sh. İnayatullah, “Ahl-i Ḥadīth”, El2 (İng.), I, 259-260; Abdülkayyûm İdâre, “Ehl-i Ḥadîs̱”, UDMİ, III, 579-583.

Muhammad Khalid Masud

el-FETÂVA’l-VELVÂLİCİYYE

الفتاوى الولوالجيّة

Ebü’l-Feth Abdürreşîd b. Ebû Hanîfe el-Velvâlicî’nin (ö. 540/1146’dan sonra) Hanefî fıkhına dair eseri.

Ebü’l-Feth Abdürreşîd Cemâziyelevvel 467’de (Ocak 1075) Tohâristan’a bağlı Velvâlic’de doğdu. Buhara’da Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin, Ahmed b. Ebû Sehl el-Attâbî, Ali b. Hasan el-Burhân; Belh’te Ebü’l-Kāsım Ahmed b. Muhammed el-Halîlî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Hüseyin es-Simnicânî, Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kazzâz ve Semerkant’ta Ebû Muhammed Muhammed el-Katâvânî’den ders aldı. Bir süre Keş’te kalan ve daha sonra bir müddet Semerkant’ta yaşayan Ebü’l-Feth Velvâlic’de vefat etti.

Kaynaklarda el-Fetâva Velvâliciyye’nin müellifiyle ilgili iki farklı görüş mevcuttur. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki bazı nüshalarında (meselâ bk. Süleymaniye, nr. 676-677; Fâtih, nr. 2415; Yenicami, nr. 664; Şehzade Mehmed, nr. 49; Beşir Ağa, nr. 328) müellif olarak Ebü’l-Mekârim Zahîrüddin İshak b. Ebû Bekir el-Velvâlicî’nin adı geçmektedir. Kâtib Çelebi, muhtemelen bu nüshaları esas alarak eserin yazarının adı geçen kişi olduğunu ve 710 (1310) yılında vefat ettiğini söylemiş (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1230-1231), onu kaynak olarak kullanan birçok müellif de (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 568; Kehhâle, V, 231; Brockelmann, GAL, II, 94; Suppl., II, 86) el-Fetâva’l-Velvâliciyye’nin yazarını aynı şahıs olarak göstermişlerdir. Ancak Keşfü’ẓ-ẓunûn’dan önceki biyografik kaynaklarda bu kişi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Sadece Kureşî, eserinin kenarına İshak el-Velvâlicî adını kaydederek onun el-Fetâvâ adlı bir eseri olduğunu belirtmekte (el-Cevahirü’l-muḍıyye, I, 375), İbn Kutluboğa da muhtemelen, en önemli kaynağı olan bu eserden nakille aynı bilgiyi eserinin bir nüshasında zikretmektedir (Tâcü’t-terâcim, s. 59; eserin Bağdat 1962 baskısında bu bilgi yoktur). Sonraki dönem tabakat müelliflerinden Takıyyüddîn et-Temîmî de eserin müellifinin İshak el-Velvâlicî olduğu görüşünü tekrarlamaktadır.

Abdülhay el-Leknevî, eserin İshak el-Velvâlicî’ye nisbetinin yanlış olduğu ve asıl müellifin Ebü’l-Feth Abdürreşîd olması gerektiği görüşündedir. Ancak Abdürreşîd el-Velvâlicî’nin doğum tarihi ve hocaları, çağdaşı olan Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem’ânî tarafından belirtildiği halde (et-Taḫbîr, I, 445-446) onun el-Fetâvâ adlı bir eserinden söz edilmemektedir. Fakat müellifin eserinin mukaddimesinde, Sadrüşşehîd Hüsâmeddin Ömer b. Abdülazîz’in (ö. 536/114l) fıkhî hükümleri kaleme alma konusuna en çok itina gösteren kişilerden biri olduğunu belirtmesi, kitabında bilhassa onun el-Câmiʿ adlı eserinde özetle verdiği bilgileri açıkladığını ve İmam Muhammed’in

eserinden bazı faydalı bilgilerle daha sonra ortaya çıkan bazı önemli hükümleri de ilâve ettiğini söylemesi (bk. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 676, vr. 1a), ayrıca Sadrüşşehîd’in hayır ve iyiliği içinde yetiştiğini ifade etmesi, el-Fetâva’l-Velvâliciyye’nin yazarının onun çağdaşı olan Velvâlicî olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Eserin Yenicami nüshasında da (nr. 664, istinsah tarihi 996/1588) müellif olarak İshak b. Ebû Bekir adı verilmekle birlikte baş tarafa eklenen notta onun 467’de (1075) doğup 540 (1146) yılından sonra vefat ettiği belirtilmektedir. Bu durumda, mevcut nüshalarda görülen Ebü’l-Mekârim İshak b. Ebû Bekir el-Velvâlicî adının müstensihler tarafından yanlışlıkla yazılmış olabileceği akla gelmektedir. Velvâlicî’nin kitabını yazarken esas aldığını belirttiği el-Câmiʿ, Sadrüşşehîd’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr veya Câmiʿu’ṣ-Ṣadrişşehîd diye bilinen eseri olup bu kitap, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr adlı eserinden bazı rivayet ve hadislerin çıkarılması ve bazı ilâvelerde bulunulması suretiyle telif edilmiştir (Sadrüşşehîd, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, vr. lb; a.mlf., Şerḥu Edebi’l-ḳāḍî, nâşirin mukaddimesi, I, 41).

el-Fetâva’l-Velvâliciyye klasik fıkıh kitaplarının sistematiğine göre yazılmış olup kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcuttur (Bibliyografyada gösterilenler dışında bazıları için bk. Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 719; Fâtih, nr. 1210/4; Lâleli, nr. 1279; Hamidiye, nr. 611; Şehid Ali Paşa, nr. 1053, 1054; Yenicami, nr. 664-665). Oldukça hacimli sayılabilecek olan eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan bir nüshasında 1. cilt (Süleymaniye, nr. 676) tahâret ile büyûʿ, II. cilt ise (Süleymaniye, nr. 677) şüf’a ile hiyel arasında kalan bölümlerden (kitab)

meydana gelmektedir. Her bölümün başında o bölümde geçen fasılların isim ve sıra numaraları verilmiş, daha sonra da bunların anlatımına geçilmiştir. Hükümler açıklanırken bunların alındığı kaynaklar zikredilmemiş, fakat söz konusu görüşün sahibi belirtilmiştir. el-Fetâvâ adıyla anılmakla birlikte Osmanlı dönemi fetva kitapları gibi soru-cevap tarzında olmayan eser bir hukukî meseleler koleksiyonu ve klasik bir furû kitabı mahiyetindedir. Hanefî mezhebinin ilk temel metinlerinde yer almayıp daha sonra ortaya çıkan çeşitli meselelerle ilgili fıkhî görüş ve çözümlere yer verilmesi bakımından da eser ayrı bir önem taşır.

BİBLİYOGRAFYA

Velvâlicî, et-Fetâva'l-Velvâliciyye, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 676-677; Yenicami, nr. 664; Şehzade Mehmed, nr. 49; Fâtih, nr. 2415; Hacı Beşir Ağa, nr. 328; Sadrüşşehîd, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 127, vr. 1b; a.mlf., Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397/1977, nâşirin mukaddimesi, I, 41-43; Sem'ânî, et-Taḥbîr, I, 445-446; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 384; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 375; II, 417-419; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1412/1992, s. 59, 126-127; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1230-1231; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, IV, 335-336; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 94; Brockelmann, GAL, II, 94; Suppl., II, 86; Bilmen, Kamus2, I, 464; Hediyyetü'l-ʿārifîn, I, 568; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 126; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 220, 231; M. Mahrûs Abdüllatîf el-Müderris, Meşâyiḫu Belḫ mine'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1977-79, I, 92, 95; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 49-50.

Ferhat Koca

FETÂVÂ-yı YAHYÂ EFENDİ

فتاوای يحيى أفندي

Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi’nin (ö. 1053/1643) fetvalarını bir araya getiren eser.

Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi’nin üç defa getirildiği şeyhülislâmlık görevi sırasında verdiği fetvalardan oluşmaktadır. Yahyâ Efendi’nin bu fetvaları, onun fetva eminliğini yapan ve daha sonra kendisi de şeyhülislâm olan öğrencilerinden Esîrî Mehmed Efendi (Mehmed b. Abdülhalîm, ö. 1092/1681) tarafından bir araya getirilmiştir. Eserin bazı kütüphanelerde Fetâvâ-yı Halîmiyye adıyla kayıtlı olan nüshaları da (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1988, 1998, 1999, 2000, 2055; krş. Osmanlı Müellifleri, II, 62) Yahyâ Efendi’ye ait fetvalardan ibarettir. Nitekim Esîrî Mehmed Efendi derlediği bu eserin mukaddimesinde, Yahyâ Efendi’nin fetvalarını bir araya getirerek kitabı tanzim ettiğini belirtmektedir. Yahyâ Efendi’ye nisbet edilen fetvalar genellikle bu nüshalardan çoğaltılarak veya meşihatte deftere kaydedilen fetvalardan

derlenerek istinsah edilmiştir. Bundan dolayı kitab ve babların sayısı nüshadan nüshaya değişiklik göstermektedir.

“Kitâbü’t-Tahâre” ile başlayıp “Kitâbü’l-Ferâiz” ile son bulan ve otuz dokuz bölümden (kitab) oluşan bu fetva mecmuası klasik Hanefî fıkıh kitapları sistematiğinde düzenlenmiştir. İslâm hukukunun daha çok muâmelâta dair konularının ele alındığı eserde ibadetle ilgili kısımların çok az yer tuttuğu görülmektedir. Fetvalar soru-cevap tarzında olup önce sorulan mesele kaydedilmiş, ardından bu soru, XVII. yüzyıldan itibaren gelenek halini alan “olur” ya da “olmaz” şeklinde, bazan da kısa bir açıklama ile cevaplandırılmıştır. Fetvaların gerekçeleri ve dayandığı kaynaklar belirtilmemiştir. Diğer fetva mecmualarında olduğu gibi bu eserde de dönemin sosyal hayatıyla ilgili bazı hususları görmek mümkündür. Meselâ tütün kullanımı hakkındaki fetva bunlardan biridir (bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1056, vr. 7a).

Birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunan Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi'nin (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 248/1; Serez, nr. 1116; Hacı Hüsnü Paşa, nr. 311; Yenicami, nr. 666-668; M. Hafîd Efendi, nr. 109) ilk istinsahının Yahyâ Efendi'nin ölümünden yirmi beş yıl sonra 1078 (1667-68) tarihinde yapılmış olduğu, ayrıca daha sonraki nüshalarda diğer şeyhülislâmlara ait bazı fetvaların da esere ilâve edildiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1056; a.e, Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 254, vr. 427a; a.mlf., Divan (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal), İstanbul 1334, nâşirin mukaddimesi, s. 35, 63; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 470; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 24, 231; Naîmâ, Târih, II, 234; IV, 63; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 111; Mecmûa-i Fetâvâ, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K. 576, vr. 27; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Hasan Seyyid Kisrevî). Beyrut 1990, IV, 396; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 753; Devhatü'l-meşâyih, s. 47; Muallim Naci, Osmanlı Şairleri (İstanbul 1307, haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1986, s. 52; Gibb, HOP, III, 274; Sicilli Osmânî, IV, 636; İlmiyye Salnâmesi, s. 442, 443; Osmanlı Müellifleri, II, 62, 498; Ahmed Refik [Atınay], Alimler ve Sanatkârlar (İstanbul 1924), Ankara 1980, s. 147 vd.; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 60, 61, 62, 63, 90; Ali Uğur, The Ottoman Ulemā in the Mid-17th Century, Berlin 1986, s. 72; Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetvā" (İstanbul 1307), BSOAS, XXXII (1969), s. 42, 51, 52; Mehmet İpşirli, "Esîrî Mehmed Efendi", DİA, XI, 390.

Mustafa Yayla

FETH

(bk.FETİH).

FETH ALİ HAN

(ö.1139/1726)

Safevîler'in son döneminde yaşayan bir Kaçar reisi.

İran'da hüküm süren Türkmen asıllı Kaçar Devleti'nin kurucusu Ağa Muhammed Şah'ın dedesidir. Aşaka Baş (Aşağı Baş) aşireti reisinin oğlu olarak 1097 (1685-86) veya 1104 (1692-93) yılında Esterâbâd'da doğdu ve orada büyüdü. Babasının ölümünden sonra aşiretinin başına geçti. O sırada Esterâbâd Türkmenleri'nin reisi olan Muhammed Han onunla Hacı Fazl Ali ve Muhammed Ali Beg adlı kardeşlerini hapse attırdı. Kardeşleri öldürüldüyse de kendisi hapisten kaçmayı başardı ve Yemût Türkmenleri'nin yardımıyla önce Mübârekâbâd'ı, arkasından Esterâbâd'ı ele geçirdi. Muhammed Han'ı öldürterek kardeşlerinin intikamını aldı. Daha sonra etraftaki şehirleri zaptedip durumunu güçlendirdi. Bunun üzerine yöredeki bazı beyler de onun hizmetine girdiler.

1709'da bağımsızlığını ilân eden Kandehar Valisi Mîr Veys'in oğlu Mîr Mahmûd kumandasında İran'a saldıran Afganlar Safevîler'in başşehri İsfahan'ı kuşattılar (1722). Ordusuyla Esterâbâd'dan gelen Feth Ali Han Afganlar'ı bozguna uğrattı ve şehri kurtardı. Ancak muhalifleri onun saltanat peşinde olduğunu iddia ederek Şah I. Hüseyin'i aleyhine çevirdiler. Feth Ali Han bu durumdan incinip Esterâbâd'a döndü; ardından da tekrar saldıran Afganlar İsfahan'ı aldılar. Başşehrin düşmesinden sonra Şah Hüseyin'in küçük oğlu ve veliahdı Tahmasb Mirza (II. Tahmasb) Kazvin'de kendini şah ilân etti (1722). Bu defa da yeni şahın etrafındakiler, İsfahan'ın düşüşünün Feth Ali Han'ın geri çekilmesinin sonucu olduğunu söyleyerek onu tahrik ettiler. Bunun üzerine Feth Ali Han Tahmasb ile bozuşup ordusunu mağlûp etti, onu tamamen kendi nüfuzu altına alarak Esterâbâd'a götürdü, ona gereken saygıyı gösterdi, kendisini de saltanat naibi ve emîrülümerâ tayin ettirdi. Tahmasb Feth Ali Han'a ayrıca vekîlüddevle unvanını ve Simnan valiliğini verdi. Daha sonra ikisi birlikte Afgan beylerinden Melik Mahmûd-i Sîstânî'nin elinde bulunan Meşhed üzerine yürüdüler. Meşhed yakınlarında Kürt ileri gelenleri de Tahmasb'a katıldılar.

Feth Ali Han 14 Safer 1139'da (11 Ekim 1726) öldürüldü. Öldürülmesiyle ilgili çeşitli rivayetler vardır. Esterâbâdî, onun Horasan'da Tahmasb'ın ordusunu tecrübesiz bulduğu için Esterâbâd'a döndüğünü, buna kızan Şah Tahmasb'ın Nâdir'in de (Şah) uygun görmesiyle onu hapse attırdığını ve rakibi Yuharu Baş (Yukarı Baş) Türkmen reisi Mehdî Han tarafından hapiste iken öldürüldüğünü naklettikten sonra (Dürre-i Nâdire, s. 58-59) ikinci bir rivayete yer vermekte ve Tahmasb'ın, kendisinin Afganlar'a karşı Irâk-ı Acem'e gitmesine engel olduğu için Feth Ali Han'ı Nâdir'e şikâyet ettiğini ve onu Feth Ali'nin öldürülmesiyle görevlendirdiğini söylemektedir (a.g.e., s. 66). Dünbülî'ye (s. 9) ve Sipihr'e (s. 14) göre ise Nâdir tarafından, kendisinin ordu kumandanlığına yükselmesini engellediği için hile ile ve şahın da onayı ile öldürülmüştür. Bir başka rivayete göre, Feth Ali Han'ı kıskanan Nâdir'in Şah Tahmasb'a onun kendisini öldüreceğini söylemesi üzerine vehme kapılan Tahmasb, Kaçarlar'ın Develü kolunun ulubeyi Muhammed Hüseyin Han'a emir vererek onu öldürtmüştür. Ayrıca Safevî kuvvetlerinin, Meşhed'i zaptederek burada şahlığını ilân eden Sîstanlı Melik Mahmûd'u muhasara ettiği sırada Feth Ali Han'ın Nâdir'e gösterilen aşırı iltifattan rahatsız olarak ordunun hareket planına ait sırları Melik Mahmûd'a ifşa etmeye kalkışması sebebiyle Tahmasb tarafından öldürüldüğü de söylenmektedir. Naaşı Meşhed'de Hâce Rebî'e gömülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Mirza Mehdî Han Esterâbâdî , Dürre-i Nâdire (nşr. Seyyid Ca'fer Şehîdî), Tahran 1341 hş., s. 58-59, 66; Muhammed Kâzım-ı Mervî, ʿÂlem ʿârâ-yı Nâdirî (nşr. Muhammed Emin Riyâhî), Tahran 1369 hş., s. 27, 37, 54, 64, 66, 229, 914, 959, 960, 996, 1085, 1171; Ali Kulı Mirza, İksîrü't-tevârîḥ, Tahran 1370 hş.; Abdürrezzâk b. Necef Kulı Han Dünbülî, Meʾâs̱ir-i Sultâniyye, Tahran 1351 hş., s. 7-9; Sipihr, Nâsiḫu't-tevârîḫ, Tahran 1344 hş (Kaçariye bölümü, s.14); Ali Asgar Şemîm, Îran der Devre-i Saltanaṭ-ı Ḳācâr, Tahran 1370 hş.; Abdullah-ı Müstevfî, Şerḥ-i Zindegî-yi men Târîḫ-i İctimâʿî ve İdarîyi Devre-i Ḳācâriyye, Tahran 1360 hş.; R. G. Watson, A

History of Persia from the Beginning of the Nineteenth Century to the Year 1858, London 1886; P. Sykes, Târîḫ-i Îrân (trc. Seyyid Muhammed Takī-Fahr-ı Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1366 hş., I, 309, 321, 342; Mehdî Bâmdâd, Şerḫ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371, III, 73-76; H. R. Roemer, "The Safavīd Period", CHIr., VI, 327; G. R. G. Hambly, "Āghā Muhammed Khān and the Establishment of the Qājār Dynasty", a.e., Cambridge 1991, VII, 27, 107-108.

Sâdık Seccâdî

FETH ALİ ŞAH

(ö.1250/1834)

Kaçar hükümdarı (1797-1834).

1771'de doğdu. Asıl adı Baba Han olup İran'da hüküm süren Kaçar hânedanının kurucusu Ağa Muhammed Şah'ın kardeşi Hüseyin Kulı Hân-ı Cihânsûz'un oğludur. Amcası Muhammed Şah çocuğu olmadığı için onu veliaht tayin etti ve Fars, Kirman, Yezd eyaletlerine vali olarak gönderdi. Baba Han amcası öldürülünce Fars'tan Tahran'a geldi ve Feth Ali Şah adıyla hükümdarlığını ilân etti. Tahta çıkmasında en yakın desteği, ordunun büyük bir kısmına hâkim olan Hacı İbrâhim Han'dan görmüştü. Önce 1801'de Horasan hanlarını kendine bağlayarak saltanatını sağlamlaştıran Feth Ali Şah çok geçmeden İngiltere, Fransa ve Rusya'nın at oynattıkları bir rekabet alanına dönüşen İran'da bazan bunlardan birine, bazan da diğerine dayanmak suretiyle varlığını devam ettirir hale geldi. Bu rekabetten, Fransa ve Rusya'nın emellerinin gerçekleşmesini önlemek ve kendileri için büyük bir tehlike olarak gördükleri Afganlılar'ı İran'ın kontrolü altında tutabilmek için büyük çaba harcayan İngiltere kârlı çıktı. 1801'de İngiltere ile İran arasında siyasî ve ticarî bir antlaşma imzalandı; buna göre Feth Ali Şah Afganlılar'a baskı yaparak onların İngiliz hakimiyetindeki topraklara saldırmalarını önleyecek, buna karşılık İngilizler de İran ordusuna gerekli silâh ve teçhizatı sağlayacaklardı. 1802'de Hacı Halil Han idaresinde Bombay'a bir sefâret heyeti gönderen Feth Ali Şah o sırada İran'da bulunan bütün Fransız tebaasını sınır dışı etti. Bu arada tacını ve tahtını borçlu olduğu Hacı İbrâhim Han'ı bütün aile fertleriyle birlikte ortadan kaldırdı.

1803'te, taht davasında bulunan kardeşi Horasan Valisi Hüseyin Kulı Han ile Nâdir Mirza'nın ayaklanmalarını bastırdıktan sonra, ülkesi Rusya tarafından işgal edilen Gürcü prenslerinden Aleksandr'ın teşvikiyle Rusya'dan girdiği Gürcü topraklarından çıkmasını istedi; isteğinin geri çevrilmesi üzerine de 1804'te Rusya'ya savaş ilân etti. Veliaht Abbas Mirza kumandasındaki İran ordusu Ruslar'la aralıklı olarak yaklaşık sekiz yıl

çarpıştı. 1805'te zor durumda kalan Feth Ali Şah, 1801'de yapılan antlaşmaya dayanarak İngilizler'den yardım istediyse de onlar Napolyon'a karşı Ruslar'la yaptıkları ittifak yüzünden olumlu cevap vermekten kaçındılar. Bu durumdan faydalanan Napolyon, İran'a İngiliz ve Ruslar'a karşı askerî bir ittifak yapma teklifinde bulundu ve her türlü silâh ve teçhizatı sağlayacağını vaad etti. Feth Ali Şah Ruslar'ın ilerlemesi karşısında bu teklifi kabul etmek zorunda kaldı ve 1807'de Finkenstein'da imzalanan antlaşmaya göre İngilizler'le yapılan 1801 antlaşmasını tanımayacağını, onlarla siyasî ve ticarî ilişkilerini keseceğini, Afganlılar'ı Fransızlar'ın ülkelerinden geçmesine izin vermeleri için zorlayacağını ve Fransız denizcilerine limanlarını açacağını taahhüt etti. Fransa ise Ruslar'a karşı İranlılar'la birlikte savaşacak ve ordularını da yetiştirecekti. Aynı yıl bu amaçla Gardane adında bir generalin yönetimi altında yetmiş kişilik bir Fransız subay grubu İran'a geldi. Bu arada Osmanlı topraklarından ve İran üzerinden Hindistan'a gidiş yolları incelendi. Ancak çok geçmeden Napolyon'un Ruslar'la, bir İran-Rus savaşı sırasında Fransızlar'ın İran'a yardım etmeyecekleri hususunda antlaşması bu çalışmayı durdurdu. Bu vaziyeti değerlendiren Ruslar'ın derhal Nahcıvan ve Erivan'ı kuşatmalarının ardından bir Hint birliğinin eşliğinde İran körfezindeki Bûşehr'e gelen İngiltere temsilcisi Sir John Malcolm Feth Ali Şah'la temas kurmak istedi; ancak şahla görüşemeyerek Hindistan'a döndü. Yerine Sir Harford Jones geldi ve Fransızlar aleyhine yoğun bir faaliyete geçerek İran'a Ruslar'la savaştığı sürece 160.000 tümen veya 120.000 sterlin yardımda bulunmayı ve orduyu da kendilerinin yetiştirmesini teklif etti. III. George'un şaha gönderdiği elmas da etkisini gösterdi ve Fransız generali Gardane İran'dan sınır dışı edildi. 1809'da ön hazırlıkları yapılan antlaşmayı imzalamak üzere 1810'da Sir John Malcolm bir heyetle birlikte tekrar İran'a geldi; buna karşılık İran da Hacı Mirza Ebü'l-Hasan idaresinde bir sefâret heyeti gönderdi. Ancak daha antlaşma imzalanmadan Abbas Mirza kumandasındaki İran ordusu Ruslar tarafından Aras civarındaki Aslanduz mevkiinde ağır bir yenilgiye uğratıldı. 24 Kasım 1813'te Rusya ile Gülistan Antlaşması'nı imzalamak zorunda kalan İran Bakü, Şirvan, Şeki, Karabağ dolaylarını Ruslar'ın yönetimine bırakıyor, Gürcistan ve Dağıstan üzerindeki iddialarından da vazgeçiyordu. Ayrıca Ruslar Hazar denizinde donanma bulunduracak, Rus tâcirlerine vergi kolaylıkları tanınacaktı. Çarın bu antlaşma ile İran'daki etkilerini ortadan kaldırmayı hedeflediğini anlayan İngilizler, her türlü yardımda bulunacaklarını vaad

ederek Feth Ali Şah'ı Ruslar'la yeni bir savaşa girmesi için kışkırtmaya başladılar; bir taraftan da daha önce hazırlanmış olan antlaşma metnini esas tutarak yeni bir metin kaleme aldılar. 1814'te imzalanan antlaşmaya göre İran Hindistan'a saldıracak bir ordunun sınırlarından geçmesine engel olacak, kendi topraklarına yapılacak bir saldırıda ise İngiltere ile ortak hareket edecekti. Britanya hükümeti buna karşılık 200.000 tümen veya 150.000 sterlin ödeyecek, ancak bu para İngiliz sefirinin gözetimi altında harcanacaktı. Ayrıca İngilizler ordunun yetiştirilmesine de yardım edecek ve malî yardımda bulunacaklardı. Bu antlaşma İran'ın dış siyasetini tamamıyla İngiltere'ye bağlıyordu. Üç yıl sonra Ruslar, İran üzerindeki İngiliz etkisini ortadan kaldırmak ve Feth Ali Şah'ı Türkler'e karşı yanlarına çekebilmek için bir antlaşma yapmak üzere General Yermulof başkanlığında bir heyeti Tahran'a gönderdilerse de kendilerine karşı yeni bir savaşa hazırlanan şah yapılan teklifleri kabul etmedi.

Feth Ali Şah 1821'de Osmanlılar'a, Tepedelenli Ali Paşa ve Yunan isyanları ile meşgul olmalarından faydalanarak savaş ilân etti. Doğuda Veliaht Abbas Mirza Doğubayazıt, Eleşkirt, Bitlis, Muş ve Erciş'i ele geçirdi; güneyde ise Feth Ali Şah'ın büyük oğlu Muhammed Ali Mirza

kumandasındaki kuvvetler Kerkük ve Bağdat'ı kuşattılar. Ancak orduda baş gösteren veba salgını yüzünden İran'ın barış talebinde bulunması üzerine 28 Temmuz 1823'te yapılan Erzurum Antlaşması ile savaşa son verildi ve İranlılar aldıkları bütün yerleri iade ettiler. Bunun ardından öteden beri anlaşmazlık konusu olan Gökçe'nin Ruslar tarafından işgali üzerine 1826 Temmuzunda harekete geçen Abbas Mirza kumandasındaki İran ordusu Lengeron, Salyanî, Sırçan ve Gence gibi şehirleri aldıysa da daha sonra Gence civarında ağır bir yenilgiye uğradı. Kısa zamanda Tebriz'e kadar inen Ruslar'ın Tahran'a ulaşmasından korkan İngilizler şahı barış istemeye razı ettiler ve İran ile Rusya arasında Türkmençay Antlaşması imzalandı (10 Şubat 1828). Antlaşma'ya göre Rusya'ya 3 milyon sterlin savaş tazminatı ödenecek, Erivan ve Nahcıvan'la birlikte Talis gibi birçok verimli bölge Rusya'ya bırakılacak ve Rus tâcirlerine kolaylıklar sağlanacaktı. Bir tür kapitülasyon niteliği taşıyan bu antlaşma İran'daki Rus ve İngiliz rekabetini daha da şiddetlendirdi. Bu arada İngiltere bir yandan Horasan hanlarını kendi istekleri çizgisine getirmek için şahı kullanırken bir yandan da bu hanları şahın aleyhine kışkırtıyordu. Çünkü Herat'a hâkim olan bütün

İran ve Türkistan’a hâkim olabilirdi. Nitekim Rus - İran savaşında Horasan hanları sürekli olarak ayaklanmışlardı. Türkmençay Antlaşması’ndan sonra şah, Yezd ve Horasan’da baş gösteren karışıklıkları bastırmak üzere Veliaht Abbas Mirza’yı gönderdi ve Abbas Mirza durumu düzeltti. Abbas Mirza’nın oğlu Muhammed Mirza da Herat üzerine gidecek ordunun başına getirildi. Muhammed Mirza Herat’ı kuşattığı sırada Abbas Mirza’nın ölüm haberini alınca şehri hâkimiyeti altında bulunduran Kâmrân Han’ı bir antlaşma ile haraca bağlayıp Tahran’a geldi ve veliaht tayin edilip Azerbaycan’a vali olarak gönderildi.

Ekim 1834’te ölen ve otuz yedi yıllık saltanatı sırasında tamahkârlığı ile tanınan Feth Ali Şah’ın çok sayıda karısı ve 260 çocuğunun olduğu rivayet edilir. Dönemi, İran’ın Rusya, Fransa ve İngiltere’nin siyasî mücadelelerine sahne olmasından ve önce Fransız, ardından İngiliz subayları vasıtasıyla yürütülen modern askerî ıslahat teşebbüslerinin o yıllarda başlamasından dolayı önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Delîlü’l-Ḥalîc (Târih), V, 2707-2715; P. Sykes, Târîḫ-i Îrân (trc. Seyyid Fahreddin M. Takī-Fahr-ı Dâî-yi Gilânî), Tahran 1366, II, 430-472; R. Furon, La Perse, Paris 1938, s. 151-154; Gulâm Rızâ-yı Verherâm, Târîh-i Siyâsî ve Sâzmânhâ-yı İctimâʿî-yi Îrân der ʿAṣr-ı Ḳācâr, Tahran 1369, s. 50-56; Danişmend, Kronoloji2, IV, 107; Hasan-e Fasā’ī, History of Persia Under Qāgār Rule (trc. H. Busse), New York 1972, s. 77-230; A. Bausani, The Persians (trc. J. B. Deone), London 1975, s. 163-165; Mehdî-yi Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371 hş., III, 61-70; Hamid Algar, Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley 1980, s. 45-72; Gavin R. G. Hambly, “Iran During the Reigns of Fath‘ Alī Shâh and Muhammad Shah”, CHIr., VII, 144-155; Cl. Huart, “Feth Ali Şah”, İA, IV, 581; A. K. S. Lambton, Qājār Persia, Austin 1987, bk. İndeks; a.mlf., “Fatḥ ʿAlī Shāh”, El2 (İng.), II, 838-839; DMF, II, 1842-1843.

Tahsin Yazıcı

FETH b. HÂKĀN el-FÂRİSÎ

الفتح بن خاقان الفارسي

Ebû Muhammed el-Feth b. Hâkān Urtûc (ö.247/861)

Abbâsî devlet adamı ve şair.

Yaklaşık 200 (815-16) yılında doğdu. Fergana’da hüküm süren bir sülâleye mensup olan babası Hâkān Urtûc (bazı kaynaklarda Hâkān b. Urtûc) Mu‘tasım-Billâh döneminin önemli kumandanlarındandır. Sâmerrâ şehri kurulurken halifenin sarayının inşaatı ona havale edildiğinden saraya el-Cevsaku’l-Hâkānî adı verilmiş, çevresinde kendisi ve askerleri için bir yer tahsis edilmişti. Halife Mu‘tasım-Billâh tarafından sık sık ziyaret edilen Hâkān Urtûc’un müslüman olduktan sonra Ahmed adını aldığı rivayet edilir. Mütevekkil-Alellah’ın halife olmasından birkaç ay sonra vefat eden (233/847-48) Hâkān Urtûc’un iki oğlundan biri olan Feth, Halife Mu‘tasım’ın oğlu Mütevekkil’in yaşıtı olup onunla beraber büyümüş ve aynı eğitimi görmüştür. Mutasım Hâkān Urtûc’u ziyarete gittiği bir gün küçük yaştaki oğlu Feth’e, “Sizin ev mi daha güzel yoksa bizim ev mi?” diye sormuş, o da, “Halife bizim evde ise bizim ev daha güzel” cevabını vermişti. Bu cevaptan hoşlanan halife Feth’e 100.000 dirhem bağışlamış ve sarayına alarak evlât edinmişti. Feth b. Hâkān Mütevekkil’in halife olmasından (847) birkaç ay sonra Dîvânü’t-tevī‘in başkanlığına getirildi. 849-851 yıllarında halifenin Sâmerrâ’daki inşaat faaliyetlerine nezaret etti. 242’de (856-57) halifenin oğlu Müntasır-Billâh’a vekâleten kısa bir süre Mısır valiliğinde bulundu.

Mütevekkil-Alellah, muhtemelen Türk kumandanlarının baskısından kurtulmak ve Suriye’deki Arap unsurunun desteğini sağlamak için 244 (858) yılında devlet merkezini Dımaşk’a nakletmeye karar verdi. Aralarında Feth’in de bulunduğu devlet erkânı ile Dımaşk’a giden halife buranın iklimine intibak edemedi. Öte yandan Türk muhafız birliklerinin baskısıyla karşılaştı ve yerine Feth b. Hâkān’ı vekil bırakarak Irak’a dönmek zorunda kaldı. Suriye’de Arap kabileleri arasında çıkan ihtilâfların

çözümlenmesinde başarılı olan Feth de Dımaşk'ta fazla kalamayarak bir süre sonra Mütevekkil'in yanına döndü.

Halife Mütevekkil ile Feth b. Hâkān'ı birbirine yaklaştıran en önemli bağ edebiyata olan meraklarıdır. Halife etrafına şair ve edipleri toplar, Feth ise bu muhite yeni sanatkârların girmesini sağlar ve onları himaye ederdi. Devrin tanınmış şair ve ediplerinden Câhiz'i, şair Muhammed b. Kāsım'ı, Ahmed b. Ebû Fünûn'u ve Buhtürî'yi halifeye takdim eden Feth olmuştur. Câhiz et-Tâc fî aḫlâḳi'l-mülûk ile Menâḳıbü cündi'l-ḫilâfe ve Feżaʾilü'l-Etrâk adlı kitaplarını, tarihçi Muhammed b. Haris es-Sa'lebî Kitâbü Aḫlâḳi'l-mülûk adlı eserini Feth'e ithaf etmişlerdir. Kendisi de edip ve şair olan Feth b. Hâkān'ın kaynaklarda Kitâbü İḫtilâfi'l-mülûk, Kitâbü'ṣ-Ṣayd ve'l-câriḥ ve Kitâbü'r-Ravża ve'z-zehr adlı üç eserinden bahsedilmektedir. Feth'in şiirlerinden günümüze pek az beyit intikal etmiş olup bunlar onun şairliği hakkında bir hüküm vermek için yeterli değildir.

Feth b. Hâkān hem kendi çalışmalarını sürdürmek, hem de âlimlerin araştırmalarına yardımcı olabilmek için Sâmerrâ'da büyük bir kütüphane kurmuş, aralarında Harranlı astronomi âlimi Ali b. Yahyâ el-Müneccim'in de bulunduğu dostlarını bu kütüphanenin zenginleştirilmesiyle görevlendirmiştir. Kütüphanedeki kitapların çoğu felsefî ve edebî eserlerdi. Devrin Basra ve Kûfeli âlimleri de bu kütüphaneden faydalanıyorlardı.

4 Şevval 247 (11 Aralık 861) gecesi dostlarıyla Ca'feriyye Sarayı'nda eğlenirken oğlu Müstansır-Billâh ile Türk kumandanlarının hazırladığı bir suikasta mâruz kalan Halife Mütevekkil'e vücudunu siper eden Feth b. Hâkān onunla birlikte öldürüldü. Feth vefakâr, cesur, cömert

ve devlet adamlığı vasıflarını haiz çok zeki bir insandı. Kaynaklarda kitaba aşırı derecede düşkün olduğu, yanında daima değerli bir kitap taşıdığı, halifenin abdest almak için sohbete ara verdiği zamanı bile ona kitap okuyarak değerlendirdiği nakledilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 169-170; Yâkūt, Muʿemü’l-üdebâʾ, XVI, 174-186; İbnü’t-Tiktakā, el-Faḫrî, s. 6, 237; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Bağdâd (nşr. Muhammed Mevlûd Halef-Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Beyrut 1406/1986, s. 373-374; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, III, 177-179; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VIII, 47; D. Sourdel, Le Vizirat abbāside, Damas 1959, I, 282-286; M. M. Ahsan, Social Life under the Abbasids, London 1979, s. 50, 294; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 133; Olga Pinto, “Feth b. Hâkân” (trc. Hakkı Dursun Yıldız-Neyire Milanî), TD, sy. 27 (1973), s. 41-58; a.mlf., “al-Fatḥ b. Khāḳān”, El2 (Fr.), II, 857; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 49.

Hakkı Dursun Yıldız

FETH b. HÂKĀN el-KAYSÎ

الفتح بن خاقان القيسي

Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkān b. Abdillâh el-Kaysî el-İşbîlî (ö.529/1135 [?])

Endülüslü edip ve biyografi yazarı.

Gırnata'nın (Granada) Sahratülveled (başka bir rivayete göre Şeceretülveled) köyünde muhtemelen 480 (1087) yılında doğdu; ömrünün büyük bir kısmını İşbîliye'de (Sevilla) geçirdiği için İşbîlî nisbesiyle anılır. Şöhretine rağmen hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bunda, onun alkol bağımlılığı ve kendini beğenmişlik gibi bazı sevilmeyen özelliklerinin rolü olsa gerektir. Feth b. Hâkān Kays kabilesine mensup bir Arap'tır. Şeceresinde yer alan Türkçe menşeli Hâkān ismi ilk bakışta atalarından birinin Türk olabileceğini düşündürürse de bu doğru değildir. Bu isim onun için, kendini fazla beğenmişliğinin sonucunda içine düştüğü yalnızlığı ve kompleksli ruh halini ifade etmek maksadıyla bir lakap olarak kullanılmıştır. Aslında Feth'in mütevazi bir aileden geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim ailesinde kendisinden başka ne siyasî-idarî ne de kültürel alanda isim yapmış birine rastlanmaktadır. Muhtemelen babası o daha çocukken ölmüştü; sorumluluğunu üstlenen annesi meşakkatler karşısında sabırlı olan, iffetli ve dindar bir kadın şeklinde tanımlanmaktadır.

Feth'in tahsil yılları, Endülüs'te ilmî ve kültürel faaliyetlerin bir hayli hareketli olduğu mülûkü't-tavâif ve Murâbıtlar dönemlerine rastlar. O yıllardaki mevcut hürriyet ortamından faydalanarak çeşitli ilim dallarında başarılı çalışmalar yapan seçkin âlimlerin birçoğundan ders alma veya onların sohbet halkalarına katılma imkânını bulmuş, bu durum kendisine kuvvetli bir ilmî alt yapı kazandırmıştır. Bir hadis âlimi olan Ebû Ali es-Sadefî, edip ve dil bilimci Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî, sarf ve nahiv âlimi Ebû Hüseyin İbn Sirâc, şair, edip ve tarihçi Ebû Bekir Muhammed b. Îsâ b. Lebbâne, çeşitli ilim dallarında ve özellikle edebiyat alanında ün kazanmış Ebû Bekir Muhammed b.

Süleyman ve zamanının belâgat üstadı olarak kabul edilen Ebû Abdurrahman Muhammed b. Ahmed b. Tâhir el-Kaysî hocaları arasında başta gelen isimlerdir.

Feth b. Hâkān Endülüs'ün hemen her şehrini görmüş, hatta Endülüs'ün dışında da Murâbıtlar'ın idare merkezi Merakeş'e kadar gitmiş ve bir süre kaldıktan sonra orada öldürülmüştür. Onu fazla gezmeye sevkeden başlıca sebebin, edebî kudretini kullanarak gittiği şehirlerdeki idarecilerin sohbet meclislerine katılma ve bu vesile ile de mal ve mevki edinme hırsı olduğu ileri sürülmektedir. Ancak onun gerek bu hırsı gerekse alkole olan bağımlılığı çağdaşı birçok âlimin kendisinden uzaklaşmasına yol açmıştır. Murâbıtlar'ın Gırnata valisi Ebû Yûsuf Tâşfîn b. Ali nezdinde bir kâtiplik görevi almayı başaran Feth'in bazı rivayetlerde "zü'l-vizâreteyn" sıfatıyla zikredilmesine bakarak vezirlik yaptığı da söylenebilir. Seyahatlerinin onun bilgi ve görgüsünün artmasına büyük bir katkıda bulunduğu şüphesizdir. Çünkü uğradığı şehirlerde bir taraftan üst düzey idarecilerini tanıma ve onların meclislerine katılma fırsatını buluyor, diğer taraftan da âlim ve ediplerle bir araya gelme imkânına kavuşuyordu. Meselâ edip Ebû Abdullah İbn Ebü'l-Hısâl, hadisçi Kadı Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ, fakih İbn Adhâ el-Hemedânî ve şair İbn Hafâce ile seyahatleri sırasında tanıştığı bilinmektedir.

Kaynaklarda Feth'in Merakeş'te iken bir handa öldürüldüğü hususunda ihtilâf bulunmamakta, ancak öldürülüş sebebi ve tarihi hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bir rivayete göre Kalaʾidü'l-ʿiḳyân adlı eserini ithaf ettiği Ebû İshak İbrâhim b. Yûsuf b. Tâşfîn, başka bir rivayete göre ise dinî yasakları hiçe sayan bazı davranışlarından dolayı dindar sultan Ali b. Tâşfîn'in emriyle öldürülmüştür. Ölüm yılı olarak 528'den (1134) 555'e (1160) kadar farklı tarihler verilmekte, bunlardan Endülüslü müelliflerin üzerinde ittifak ettikleri 529 (1135) yılı daha çok kabul görmektedir.

Gerek eserleri gerekse ders aldığı hocaları göz önünde tutulduğunda Feth'in yaşadığı dönemdeki ilim dallarının birçoğundan haberdar olduğu, dolayısıyla da kuvvetli bir genel kültüre sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Eyyâmü'l-Arab*, klasik Arap şiiri ve şairleri, meşhur hatipler, gazveler, coğrafî mahaller hakkında verdiği bilgiler oldukça sıhhatlidir. Doğulu şairleri onları Endülüslüler'le mukayese edebilecek kadar tanımaktadır;

ayrıca onun dinî ilimlere ait terimlere de vâkıf olduğu ve bunları yerli yerinde kullandığı görülür. Temayüz ettiği asıl saha ise edebiyattır. Ona göre insana dilinin bağını çözmeyi ve güzel konuşmayı öğrettiği için edebiyat ilim dallarının en çekici ve en güzel olanıdır. Ancak Feth'i bu alanda eser telif etmeye sevkeden asıl sebep, kendi ifadesine göre Endülüs'ün XI ve XII. yüzyıllarda yetiştirdiği edip ve şairlerin isim ve eserlerinin unutulmamasını sağlama arzusudur. Bunu yaparken sadece edebiyatçıların değil edebiyata ilgi duymuş emîr, vali, kumandan, kadı, vezir ve fakihlerin de biyografilerini yazmıştır. Yalnız onun bu kişiler hakkında bilgi verirken tamamen objektif ölçüler içinde kaldığını söylemek oldukça güçtür. Feth'in yaşadığı dönemde, bol miktarda bedîî süsleme unsurları kullanılarak meydana getirilen seçili nesir oldukça revaçta idi. Doğu menşeli seçili nesirden o da etkilenmiş ve eserlerinde bu tarz nesri en ufak bir gevşemeye düşmeden çok katı bir biçimde uygulamıştır. Bu arada Arap diline ait cinas, tıbâk, iktibas vb. süsleme unsurlarına da sıkça başvurmuş, bununla birlikte mâna, üslûp ve lafızda pürüz sayılabilecek sapmalara kaçmamıştır. Bu durum onun edebî sanatlara ve Arap diline olan hâkimiyetini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Eserleri. 1. Kalâ᾿îdü'l-ʿiḳyân fî (ve) meḥâsini'l-aʿyân. Tam adı Ḳalâ᾿idü'l-ʿİḳyân fî meḥâsini'r-rü᾿esâ ve'l-ḳuḍât ve'l-küttâb ve'l-aʿyân olan bu eseri müellif, döneminin Endülüs'ünde mevcut edebî birikimi sonraki nesillere aktarmak için yazmıştır. Ancak onun bu

eseri kaleme alırken kendi edebî deha ve kudretini ortaya koymak istediği de açıktır. Kitabı muhtemelen 517 (1123-24) yılında veya hemen sonrasında tamamlamış, edip ve şairlere büyük destek verdiğini söylediği Murâbıt idarecilerinden Ebû İshak İbrâhim b. Yûsûf b. Tâşfîn'e sunmuştur. Bir mukaddime ve dört ana bölümden meydana gelen eserin birinci bölümü edebiyata ilgi gösteren emîr, vali, kumandan ve bunların çocuklarına, ikinci bölümü vezirlere, üçüncü bölümü kadı ve âlimlere, dördüncü bölümü de edip ve şairlere ayrılmıştır. Eserde XI ve XII. yüzyıllarda yaşamış toplam altmış dört meşhur şahsın biyografisi yer almaktadır. Kişiler tanıtılırken haklarında hem edebî hem tarihî bilgi verildiği ve edebî bilgilerin daha ağırlıklı olduğu görülür. Müellif bu bilgileri ya hal tercümesini sunduğu kimselerden mektupla sorarak veya şahsen tanıdıklarını bizzat araştırarak yahut üçüncü kişilerden duyduklarına dayalı olarak temin etmiştir. Eserde

başka hiçbir kaynakta rastlanmayan bilgiler bulunmaktadır. Çeşitli kütüphanelerde yirmi civarında yazma nüshası mevcut olan eser (başlıcaları Nuruosmaniye Ktp., nr. 460, 3620; Köprülü Ktp., nr. 1354-1356; TSMK, III. Ahmed, nr. 2302) birçok defa basılmıştır (Paris 1277/1860; Bulak-Beyrut 1283; Kahire 1320; Tunus 1386/1966, 1990; Zerkā-Ürdün 1989). H. Pérès de eserin bazı bölümlerini neşretmiştir (Algiers 1946). Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân için çeşitli şerhler yazılmıştır. Bunlardan Ebû Abdullah Muhammed b. Kāsım b. Zâkûr el-Fâsî'nin Ferâʾidü't-tibyân ʿalâ Ḳalâʾidi'-ʿiḳyân'ı ile (Rabat el-Hizânetü'l-âmme, nr. 2291) Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî'nin Miḳyâsü'l-fevâʾid fî şerḥi mâ ḫufiye mine'l-Ḳalâʾid'i (Rabat el-Hizânetü'l-âmme, nr. 1802) meşhurdur. İbn Fazlullah el-Ömerî eseri ihtisar etmiş ve bu çalışma Ahmed Teymur Paşa tarafından yayımlanmıştır (MMİADm., III/341 [1922]). 2. Maṭmaḥu'l-enfüs ve mesraḥu't-teʾennüs fî müleḥi ehli'l-Endelüs. Müellifin Ḳalâiʾidü'1-ʿiḳyân'dan sonra yazdığı bu eserini büyük, orta ve küçük olmak üzere üç farklı nüsha halinde hazırladığı anlaşılmaktadır. Makkarî'nin açıklamasından, büyük ve orta hacimdeki nüshaların, bazıları hakkında daha önce Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân'da da bilgi verilen emîr ve sultanlara tahsis edildiği öğrenilmektedir; günümüze ulaşan küçük nüsha ise yalnız Endülüs'te yetişen emîr, vezir ve ediplere ayrılmıştır. Eser seçili nesirle kaleme alınmış, ayrıca adı geçen bazı şahsiyetlere ait şiirlere de yer verilmiştir; seçilen örnekler daha çok işret meclisleriyle tabiat tasvirlerine aittir. Üç bölümden meydana gelen kitabın telifi sırasında kronolojik ya da alfabetik düzen uygulanmamış, biyografileri verilen kişilerin sosyal statüleri dikkate alınarak birinci bölümde vezirler, ikincisinde fukaha ve ulemâ, üçüncüsünde kâtiplerden söz edilmiştir. Kitabın biri Türkiye'de (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 909) olmak üzere toplam altı nüshası bilinmektedir; ayrıca Makkarî de Nefḥu'ṭ-ṭîb adlı çalışmasında muhtevasını aynen nakletmiştir. Eser sırasıyla İstanbul (1302), Kahire (1325), Amman (1983) ve Beyrut'ta (1983) yayımlanmış, bunlardan sonuncusuna, mevcut bütün nüshaları gözden geçirerek yayımı gerçekleştiren Muhammed Ali Şevâbike tarafından müellifin hayatı ve eserleri hakkında kaleme alınan geniş bir mukaddime eklenmiştir.

Feth b. Hâkān ayrıca, hocası İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin hayatını anlattığı ve içinde onun bazı seçme kasidelerine de yer verdiği müstakil bir kitap yazmıştır. Bu eserin tamamı Makkarî'nin Ezhârü'r-riyâż'ında yer aldığı gibi

bir nüshası da Madrid’de bulunmaktadır (Escurial Library, nr. 488). Bundan başka yine Escurial Library’de kayıtlı (nr. 538) Resâʾilü iḫvâniyye arasındaki İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî’yi kötüleyen bir makāme de (el-Maḳāmetü’l-Ḳurṭubiyye) ona nisbet edilmektedir. Ancak bu makāmeyi İbn Ebü’l-Hısâl’e atfedenler de vardır. Vezir Ebû Ca‘fer Ahmed b. Ahmed buna Risâletü’l-intiṣâr fi’r-red ʿalâ ṣâḥibi’l-maḳāme adıyla bir reddiye yazmıştır (İhsan Abbas, s. 315; H. Nemah, s. 86-87).

Kaynaklar Feth’in yazdığı risâleleri bir kitapta topladığını kaydederse de eser bugüne kadar ele geçmemiştir. Bu risâlelerden bazıları İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî’nin Ḫarîdetü’l-ḳaṣ rve Makkarî’nin Nefḥu’ṭ-ṭîb adlı eserlerinde nakledilmiştir. Bunlar esas itibariyle “ihvâniyye” türünden olup Endülüslü vezir, kâtip

ve diğer kişilere gönderilmiş risâlelerdir. Yine Feth’e nisbet edilen, ancak günümüze intikal etmeyen Bidâyetü’l-meḥâsin ve ġāyetü’l-muḥâsin adlı bir eserden ve ona ait şiir parçalarından da bahsedilmektedir (El2, II, 838).

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü’l-ḳaṣr (nşr. A. Desûkî - A. Abdülazîm), Kahire 1969, IV/2, s. 610-624; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVI, 186-192; İbn Dihye, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 25, 188-189; İbnü’l-Abbâr, Muʿcem (nşr. Codera), Madrid 1898, nr. 285; a.mlf., el-Ḥulletü’s-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, II, 248; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 254; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), II, 407; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 525; IV, 248-249; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 245-246; VII, 24-34, 61; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1354; P. Boigues, Ensayo biobibliografico, Madrid 1899, nr. 162; Cl. Huart, Littérature arabe, Paris 1902, s. 203; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 814; Brockelmann, GAL Supp., I, 579; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 134; İhsan Abbas, Tarîḫu’l-edebi’l-Endelüsî, Beyrut 1985, s. 314-316; Celia del Moral Molina, “Diferentes versiones acerca de la vida y la muerte de al-Fatḥ İbn Jāqān”, Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá, Granada 1991, II, 781-793; Hüseyin Yûsuf

Huryûş, “el-Feth̩ b. Ḫâk̩ān ve Kitâbü’l-K̩alâ˒id”, el-Mevrid, IX/3, Bağdad 1980, s. 63-72; Hudâ Şevket Behnâm, “Kitâbü Mat̩mah̩i’l-enfüs ve mesrah̩i’t-te˒ennüs fî mülehi ehli’l-Endelüs”, a.e., XI/1 (1982), s. 135-149; XI/3 (1982), s. 105-134; H. Nemah, “Andalusian Maqmāt”, Journal of the Arabic Literatüre, V, Leiden 1974, s. 86-87; Ali Edhem, “K̩alâ˒idü’l-˓ikyân li’l-Feth̩ b. Ḫâk̩ān”, Tİ, VI, 180-193; Moh. Ben Cheneb, “Feth”, İA, IV, 576-577; a.mlf. - [Ch. Pellat], “al-Fath̩”, El2 (İng.), II, 838.

Mehmet Özdemir

FETH el-MEVSILÎ el-KEBÎR

فتح الموصلي الكبير

Ebû Muhammed Feth b. Muhammed b.Vişâh (el-Veşşâh) el-Ezdî el-Mevsılî el-Kebîr (ö.170/786 [?])

İlk dönem zâhid ve sûfîlerinden.

Musul'da yaşayan, aynı adla tanınan ve muhtemelen aralarında hoca - öğrenci ilişkisi bulunan iki sûfîden büyük olanıdır. İlk devirlerin yazılı ve sözlü rivayetlerini esas alan sonraki müelliflerin gereken dikkati göstermemeleri, bu iki çağdaş sûfî hakkındaki bilgilerin birbirine karışmasına yol açmıştır. Bazı eserler (meselâ bk. Ebû Nuaym, VIII, 294), Basralı hadis râvilerinden Muhammed b. Abdurrahman et-Tufâvî'nin (ö. 187/803) bir rivayetine dayanarak Feth es-Sagīr'in (ö. 220/835) Arap eşrafından zâhid bir kişi olduğunu kaydeder. Kaynaklarda kabile nisbesi zikredilmeyen bu zatın köle asıllı olduğu da belirtilmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 277). Ancak Tufâvî'nin Feth es-Sagīr'den otuz üç yıl önce vefat ettiği göz önüne alındığında onun Arap eşrafından olduğunu söylediği zâhidin Feth el-Kebîr olduğu anlaşılır.

Başka bir karışıklık da Feth es-Sagīr'in hayat hikâyesi anlatılırken Muâfâ b. İmrân'dan (ö. 185/801) gelen rivayette görülür. Muâfâ'ya Feth el-Mevsılî'nin ilim (diğer bir kayda göre amel) yönünden önemli olup olmadığı sorulduğunda, "Dünyadan el etek çekmiş olması ilim (veya amel) olarak ona yeter" diye cevap vermişti (Attâr, s. 375; Şa'rânî, I, 80). Halbuki Muâfâ'ya bu soru, kendisinden otuz altı yıl sonra vefat eden Feth es-Sagīr için değil, on dört yıl önce vefat eden Feth el-Kebîr için sorulmuştu. Çünkü rivayet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte'ye alınan ve güvenilir bir hadis âlimi olan Muâfâ (İbn Hacer, X, 199-200) Feth el-Kebîr'in akranı idi. Feth el-Kebîr'le ilgili birçok husus muhtemelen Muâfâ tarafından rivayet edilmiştir. Bu durumda onun Feth el-Kebîr'in yakın dostu ve öğrencisi olduğu söylenebilir.

Hakkında netleşen bilgilere göre Feth el-Kebîr, fetihlerden sonra Irak'a yerleşen Güneyli (Yemânî) Araplar'ın Ezd kabilesi eşrafından bir zâhiddi. İbn Abbas'ın öğrencisi Atâ b. Ebû Rebâh'tan (ö. 114/732) hadis rivayet etmiş, kendisinden de Tufâvî, Muâfâ, Afîf b. Müslim gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. Genellikle güvenilir bir râvi olarak kabul edildiği halde kendini daha çok zühde verip hadis rivayetiyle fazla meşgul olmadığı için bu konuda ona müracaat edilmemiştir (Sem'ânî, I, 120; Zehebî, VII, 349). Feth el-Mevsılî'nin 165'te (781) vefat ettiğine dair bir rivayet varsa da (İbnü'l-Esîr, VI, 68) 170'te (786) öldüğünü bildiren rivayet (Hatîb, XII, 383) daha doğru olmalıdır.

Ferîdüddin Attâr, Feth el-Mevsılî'nin takvâ ve mücâhedeye son derece önem veren mahzun bir kişiliğe sahip bulunduğunu, gösterişten kaçındığını, fakir ve âbid bir kişi olduğu halde zengin bir tüccarmış gibi yanında bir deste anahtar taşıdığını kaydeder (Tezkîretü'l-evliyâ, s. 375). "Allah'a itaat eden balıkları avlayıp O'na isyan edenlere yedirmek anlamsızdır" diyerek balıkçılık mesleğini terketmişti. Öğrencisi Muâfâ, "Feth el-Me'sılî'den daha akıllı birini görmedim" sözüyle onun dünyadan el etek çekmesini akıllı oluşuna bağlamıştır (Hatîb, XII, 383). Halk arasına fazla karışmayan, gıda, giyim, konuşma ve uyuma hususlarında en azla yetinen Feth, bazan yoksul ve muhtaç bir halde kalmasını Allah'ın büyük bir lutfu olarak görür, "Allah katında makbul olan ne iş yaptım da bu ihsanına nâil oldum" derdi (Münâvî, I, 151). Ona göre zenginlerin fakirlere karşı alçak gönüllü davranması güzeldir, ancak Hakk'a bel bağlayan fakirlerin zenginlere karşı gururlu davranması daha hoştur (Attâr, s. 375). Hızır'la görüştüğü söylenen, daha başka kerametleri de nakledilen Feth ilmi, hikmeti ve meşâyihin sözlerini kalbin gıdası olarak görür, gönül zikrinin ilâhî bir neşenin meydana gelmesine vesile olacağını söylerdi (a.g.e., s. 376).

Feth el-Kebîr'in zühd anlayışı, başkasına muhtaç olmadan kendi el emeğiyle haysiyetli bir şekilde yaşamayı esas alır. Dicle nehri kenarında balık avlayarak, taş ocaklarında çalışarak ve tuğla pişirerek elde ettiği kazançla ailesini geçindirmeye gayret etmesi, Musul valisinin gönderdiği yüklü ihsanların çok azını alarak geri kalanını iade etmesi onun zühd anlayışını göstermesi bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hibbân, eṣ-Ṣiḳāt, VII, 322; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1377, s. 274, 277; Ebû Nuaym, Ḥilye, VIII, 292, 294; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 383; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârüdî), I, 120; IV, 68-69; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, IV, 181-183, 184, 187; Attâr, Tezkiretü’l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 375, 376; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 68; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 349; İbnü’l-Mülakkın, Ṭabaḳātü’l-evliyâʾ, s. 276-277; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 199-200; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, .80; Münâvî, el-Kevâkib, I, 151; Kehhâle, Muʿcemü ḳabaʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 15-18; a.mlf., Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 303.

Mustafa Bilgin

FETH el-MEVSILÎ es-SAGĪR

فتح الموصلي الصغير

Ebû Nasr Feth b. Saîd el-Kârî el-Mevsılî es-Sagīr (ö. 220/835)

İlk dönem zâhid ve sûfîlerinden.

Musul civarında Dicle nehrine yakın bir köy olan Kâr'da doğdu (Yâkūt, IV, 428). Musul ve Bağdat'ta öğrenim gördü. Bağdat'a sık sık yaptığı ziyaretler dışında hayatını Musul'da geçirdi. Çok defa Feth el-Mevsılî el-Kebîr ile karıştırılan (bk. Feth el-Mevsılî el-Kebîr) Feth es-Sagīr'in hayatı hakkında kaynaklarda verilen bilgiler sınırlıdır. Îsâ b. Yûnus'tan hadis

okuduğu, Bişr el-Hâfî ile birlikte iken bu zattan dinlediği bir hadisi kontrol etmek için Bağdat'a Bişr'i ziyarete gittiği bilindiğine göre (Ebû Nuaym, VIII, 294) hadis ilmiyle de ilgilenmiş olmalıdır. Fakat bu hadisin Kütüb-i Sitte'de başka senetlerle rivayet edilmiş olması (meselâ bk. Buhârî, "Ġusül", 28; Müslim, "Ḥayıż", 87, 88), ayrıca hadis râvilerine dair kaynaklarda onun adına rastlanmaması kendisinin hadis sahasında önemli bir isim olmadığını göstermektedir. Ancak kaynaklar Feth'in tasavvufta önemli bir yeri bulunduğu hususunda görüş birliği içindedir. İbnü'l-Esîr onun şöhretinin doğuya ve batıya yayıldığını (el-Lübâb, III, 74), Hatîb el-Bağdâdî de Musul'un tanınmış şeyhlerinden biri olduğunu kaydeder (Târîḫu Baġdâd, XII, 382). Feth es-Sagīr ünlü bir zâhid ve sûfî olduğu halde şeyhleri ve müridleri hakkında bilgi yoktur. Sohbetlerinde bulunduğu abdal* mertebesine ulaşmış otuz şeyhin kendisine inzivaya çekilmesini ve gıdasını en aza indirmesini tavsiye ettiklerine (Attâr, s. 377) bakılırsa birçok şeyhten istifade ettiği söylenebilir. Onun gibi Musullu olan çağdaşı Feth el-Kebîr ile Muâfâ b. İmrân'dan faydalanmış olması da muhtemeldir. Feth es-Sagīr Musul'da vefat etti (Hatîb, XII, 383).

Kaynaklarda Bişr el-Hâfî ve Serî es-Sakatî ile yakın ilişki içinde olduğu bildirilen Feth es-Sagīr'in Ebû Gassân adında bir müridi bulunduğu ve bu kişinin hıristiyan iken onun himmetiyle müslüman olduğu kaydedilir

(İbnü'l-Cevzî, IV, 187).

İbadete ve nefis mücâhedesine çok önem veren Feth es-Sagīr insanları zühde, fakr ve tevekküle çağırır, rızık konusunda Allah'a güvenmelerini, maddî menfaat peşinde koşmamalarını, nefislerine esir, hırslarına mağlûp olmamalarını öğütlerdi. Bundan dolayı Hâce Abdullah Herevî onu tevekkül ehlinin önderi olarak göstermiştir (Ṭabaḳāt, s. 81-82). Feth'in tanımına göre havassın tevekkülü tam bir ilticadır. Bu anlamda tevekkül Allah için, Allah dışındaki her şeyden sıyrılıp sadece Allah'a sığınmak demektir. Dünyaya ait bütün gönül bağlarını koparan insan Hz. Süleyman'ın mülküne de sahip olsa yine gerçek mütevekkildir. Mârifet sahibi olan bir sâlik konuştuğunda Hak'tan bahseder, yaptığı işi Hak için yapar, isteğini Hakk'a arzeder (Attâr, s. 377). Muhabbet konusu üzerinde de duran Feth'e göre gönül gözüyle sürekli olarak sevgilisine bakan onunla neşelenir, sevgisini kendi arzusuna tercih eden onun tarafından da sevilir; onu özleyen, ondan başkasında gözü olmayan ve ondan korkan kişi ilâhî güzelliği temaşa mertebesine ulaşır (Münâvî, I, 151).

Feth'in ibadetle başlayan, zühd, takvâ, nefis mücâhedesiyle devam eden tasavvuf anlayışı sonuçta mârifet ve muhabbet noktasına ulaşmakta, bir an önce kurban olup Hakk'a erme özlemi şeklinde tezahür etmektedir. Kaynaklar onun bazı kerâmetlerini de nakleder.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Ġusül", 28; Müslim, "Ḥayıż", 87, 88; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 244, 265; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1377, s. 277; Ebû Nuaym, Ḥilye, VIII, 292-294; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 381-383; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), İstanbul 1978, s. 311, 494-495, 531; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 81-82; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, IV, 183-189; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 375-377; Yâkūt, Muʿce-mü'l-büldân, IV, 428; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 454-455; a.mlf., el-Lübâb, Beyrut 1400/1980, III, 74; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 349-350; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ, s. 276-279; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-

zâhire (Popper), II, 235; Şa‘rânî, et-Ṭabaḳāṭ, I, 80; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 101; Münâvî, el-Kevâkib, I, 151; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâ˒, II, 437-438.

Mustafa Bilgin

FETH SÛRESİ

سورة الفتح

Kur’ân-ı Kerîm’in kırk sekizinci sûresi.

Hudeybiye Antlaşması’nın hemen ardından, Hz. Peygamber ve ashabı Medine’ye dönerken yolda nâzil olmuştur (Buhârî, “Tefsîr”, 48/1, 5; “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 12; Tirmizî, “Tefsîr”, 48/1, 2). Âyet sayısı yirmi dokuz olup fâsıla*sı elif (ا) harfidir. İsmini ilk âyette geçen “feth” kelimesinden alır. Burada “fethan mübînen” (apaçık bir fetih, büyük fetih) terkibinde yer alan kelime sûre içinde “fethan karîben” (yakın fetih) şekliyle iki yerde daha geçmekte (âyet 18, 27) ve bunun Mekke’nin fethedileceğine dair bir işaret olduğu kabul edilmektedir. Feth masdar olarak “açmak, hüküm vermek, yardım etmek” mânalarına geldiği gibi isim olarak “zafer, yardım” anlamına da gelir.

Gördüğü bir rüya üzerine hicretin 6. yılı Zilkade ayında (Mart - Nisan 628) yaklaşık 1500 sahâbî ile birlikte umre için Medine’den Mekke’ye doğru yola çıkan Hz. Peygamber, Mekkeli müşriklerin ne pahasına olursa olsun bu ziyarete engel olacaklarının anlaşılması, hatta müslümanların umre ibadetinden başka bir amaçlarının bulunmadığını bildirmek üzere elçi olarak gönderilen Hz. Osman’ın öldürüldüğü şeklinde yanlış bir haberin gelmesi üzerine kanlarının son damlasına kadar savaşacaklarına dair ashaptan biat aldı (bk. BEYʾATÜRRIDVAN). Daha sonra devam eden müzakereler neticesinde Hz. Peygamber’le Mekkeliler arasında Hudeybiye Antlaşması imzalandı. Müslümanların siyasî varlığını kabul eden ve on yıl gibi uzun bir zaman savaş yapılmayacağı için İslâmiyet’i yaymaya imkân sağlayan bu antlaşma, önemini kavrayamayan bazı müslümanlarca mağlûbiyet gibi telakki edilmiştir (Bk. HUDEYBİYE ANTLAŞMASI). İşte bu olayların ardından müslümanların Medine’ye dönüşü sırasında Feth sûresi nâzil oldu.

Feth sûresi, İslâmiyet’in bir devlet müessesesine ve askerî güce sahip bulunduğu Medine döneminin ikinci yarısında nâzil olmuştur. 6. (628) yıla

kadar müslümanlarla Mekke müşrikleri arasında Bedir, Uhud, Hendek gibi önemli savaşlar olmuş, Medine çevresindeki yahudilerin ihaneti ortaya çıkmış, müslüman toplum içindeki münafıkların varlığı bilinmiş, İslâmiyet bedevîler dahil Arabistan yarımadasının hemen hemen bütün sakinlerine sesini duyurmuştu. Bununla birlikte son ilâhî dinin bu yarımadadaki stratejik durumu nezaketini hâlâ koruyordu. Onun, hâkimiyetini tam anlamıyla kurabilmesi için yarımadanın dinî, iktisadî ve kültürel merkezi sayılan Mekke'nin fethedilmesi gerekiyordu. Feth sûresi bütünüyle, gerçekleşmesi yaklaşan bu zaferi müjdelemekte, bunun ilk denemesi sayılan ve siyasî açıdan önemli avantajlar sağlayan umre yolculuğu ile Hudeybiye Antlaşması'nın müslümanlar, münafıklar, bedevî Araplar ve müşrikler açısından doğurduğu sonuçları dile getirmektedir.

Feth sûresi, Hz. Peygamber'e Allah tarafından açık bir fethin ihsan edildiğini bildiren âyetle başlar. Müfessirlerin çoğunluğu bu âyetteki "feth-i mübîn"i Hudeybiye Antlaşması ile tefsir ederken bazıları Hz. Peygamber'e verilen nübüvvet ve İslâmiyet, Asr-ı saadetteki bütün fetihler, gerçekleşecek olan Hayber veya Mekke'nin fethi gibi önemli gördükleri hususlarla da tefsir etmişlerdir. Bunu takip eden âyette feth-i mübînin, Resûl-i Ekrem'in geçmiş ve gelecek bütün günahlarının bağışlanması sonucunu doğuracağı ifade edilmektedir ki

müfessir Taberî, Nasr sûresiyle bağlantı kurarak dikkat çekici bir yorum getirir ve bunun Allah'a şükür ve tesbih mânasına geldiğini zikreder (Camiʿu'l-beyân, XXVI, 42-43). Sûrede daha sonra Hudeybiye Antlaşması veya İslâmiyet'in genel konumu münasebetiyle müslümanların kalbine güven verildiği ve bu sayede imanlarının güçlendiği haber verilir. Müminler cennetle müjdelenirken münafıklarla müşriklerin kötü bir âkıbete uğratılacağı, Allah'ın göklerde ve yerde güçlü orduları bulunduğu bildirilir. Hz. Peygamber'in, Allah'ın insanlar üzerindeki bir şahidi, müjdecisi ve uyarıcısı olarak gönderildiği, ona inanmanın ve ona biat etmenin Allah'a biat etme mânasına geldiği vurgulanır (âyet 2-10).

Daha sonra, Resûl-i Ekrem'in etrafında kenetlenen müslümanların bu örnek davranışına karşılık, kalplerine imanın tam olarak yerleşmemesi sebebiyle umre seyahatine ve dolayısıyla Hudeybiye seferine katılmayan Medine civarındaki bedevî Araplar'ın ikiyüzlülüğünü dile getiren sûre, onların

Hudeybiye'den zaferle dönen Hz. Peygamber'den özür dilediklerini, fakat bunda samimi olmadıklarını, çünkü bu sefere çıkan müslümanların sağ salim geri dönemeyecekleri zannına kapıldıklarını ve bu kötü niyet ve tutumlarının sonucunda helâke müstahak olduklarını ifade eder. Bu art niyete sahip bulunan bedevîlerin ganimet elde edeceklerini umdukları takdirde müslümanlarla beraber savaşa gitmek isteyeceklerini, ancak bunların önceden ciddi ve çetin bir savaşa davet edilip gerçekten inanıp inanmadıklarının anlaşılması gerektiğini anlatır. Sûrenin bu bölümü sıhhî mazeretlerin savaş için de geçerli olduğunu bildiren âyetle sona erer (âyet 11-17).

Bunun ardından Feth sûresi, Hudeybiye'de Hz. Peygamber'e biat eden müminlerden Allah'ın râzı olduğunu haber veren bölümle devam eder. Burada, Hudeybiye'de elde edilen başarıdan sonra, isim zikredilmese de Hayber'in fethi gibi daha birçok zaferin kazanılacağı ve pek çok ganimetin elde edileceği müjdelenir, Allah'ın azîz, hakîm ve her şeye kādir olduğu ifade edilir. İki taraf arasında barış yapılmayıp da savaş çıksaydı kâfirlerin arkalarına dönüp kaçacakları, bu durumun da Allah'ın öteden beri süregelen ve hiç değişmeyen sünneti olduğu dile getirilir. Umre ibadetini yerine getirmelerine ve kurbanlarını kesmelerine engel olan Mekkeliler'le savaşmaya ant içtikleri halde müslümanlara savaş izni verilmemesinin sebebi, Mekke'de İslâmiyet'i benimsediklerini henüz açığa vurmamış bulunan müminlerin mevcudiyeti olarak gösterilir. Mekkeliler Câhiliye öfke ve taassubu ile hareket ederken müslümanların takvâya ve güvene lâyık ve ehil oldukları açıklanır (âyet 19-26).

Sûrenin son bölümü. Hz. Peygamber'in Mescidi Harâm'a gireceklerine dair gördüğü rüyanın eninde sonunda gerçekleşeceğini haber veren ve dolayısıyla onun hak peygamber olduğunu teyit eden âyetle başlar. Sûrenin son iki âyeti, evrensel bir dinle gönderilen Resûl-i Ekrem'in tebliğ ettiği İslâmiyet'in bütün dinlere üstünlük sağlayacağını ilân eder. Çünkü Muhammed Allah'ın elçisidir. Başta ashap olmak üzere onun yanında yer alan müslümanlar hak dinin bu üstünlüğünü korumak için gerekli olan maddî ve manevî kuvvet ve kemale sahiptirler. Şüphe yok ki bütün insanlar ebedî hayata intikal edecek, içlerinden iman edip yararlı işler görenler mutluluğa kavuşacaktır (âyet 27-29).

Feth sûresinin faziletine gelince, Hz. Peygamber'in, "Bu gece bana öyle bir sûre indirildi ki benim için o dünyadan ve dünyadaki her şeyden daha kıymetlidir" dediği ve ardından sûrenin 1. âyetini okuduğu rivayet edilmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 48/1; "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 12; Müslim, "Cihad", 97).

İslâm dininin evrenselliğini ve üstünlüğünü simgeleyen Feth sûresinin İslâm kültür tarihinde önemli bir yeri vardır. Gazâya giden müslüman askerlerin, buradaki zafer vaadinin kendileri için de gerçekleşmesini umarak sefer sırasında ve savaş boyunca sûreyi çokça okudukları bilinmektedir. Diğer taraftan kılıç, kalkan, balta gibi savaş aletleri üzerinde ilk âyetinin, bazı hükümdar ve kumandanların giydiği zırhlar üzerinde de bütün sûrenin yazılı olduğu görülmekte, Çanakkale ve İstiklâl Savaşı yıllarında evlerde ve camilerde sürekli olarak Feth sûresi okunduğu nakledilmektedir. Sûre bazı müstakil eserlere de konu olmuştur. Emîr Sultan (ö. 833/1429 [?]), Emîr Pâdişah, Abdüllatîf b. Mecdüddin el-Muhibbî, Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve Bosnevî, Tefsîru sûreti'l-Fetḥ adıyla müstakil eser yazan müellifler arasında yer alır (meselâ bk. Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 155; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2096/8, Fâtih, nr. 276, Lâleli, nr. 170, Esad Efendi, nr. 108/2, Şehid Ali Paşa, nr. 274/6). Selîm b. Müsʿad el-Ahmedî, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi Külliyyetü'ş-şerîa'da Siyâsetü'r-Resûl fi'l-ḥarb ve'l-müh̬âdene kemâ taṣavverahâ sûretü'l-Fetḥ (1398/1978) adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ftḥ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ftḥ" md.; Kāmus Tercümesi, I, 935; Müsned, I, 391, 464; III, 468; IV, 326; Buhârî, "Cizye", 18, "Tefsîr", 48/1, 5, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 12, "Meġāzî", 35; Müslim, "Cihâd", 97; Tirmizî, "Tefsîr", 48/1, 2; Taberî, Camiʿu'l-beyân (Bulak), XXVI, 42-45; Salebî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1388/1967, s. 255; Süyûtî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1986, s. 178; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 450; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, V, 43-45; Îżâḥu'l-meknûn, I, 307; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve maḳāṣıdüâ fil-Ḳurʾâni'l-Kerîm,

Kahire 1980, II, 67-72; Zuhûr Ahmed Azhar, “el-Feteḥ”, UDMİ, XV, 156-157.

Emin Işık

FETHİ AHMED PAŞA YALISI

İstanbul Kuzguncuk'ta Osmanlı sivil mimarisinin günümüze ulaşan nâdir eserlerinden biri.

Boğaziçi'nin Kuzguncuk sahilinde (Anadolu) bulunan ve halk arasında renginden ötürü "Pembe Yalı" adıyla tanınan binanın inşa tarihi tesbit edilememekte,

Sedat Hakkı Eldem plan özelliklerine dayanarak III. Ahmed devrine (1703-1730) veya biraz daha öncesine ait olabileceğini ileri sürmektedir. Tophane Müşiri Rodosîzâde Damad Fethi Ahmed Paşa yapıyı II. Mahmud devrinin sonlarında (1835-1840 arası) İsmet Bey adında bir şahıstan satın alarak esaslı bir onarımdan geçirmiştir; bu tarihten itibaren onun adıyla anılan yalı halen aynı soydan gelen kişilerin mülkiyetindedir. Bu onarım sırasında eski plana büyük ölçüde sadık kalındığı, ancak mimari ayrıntıların, süsleme programının ve özellikle geleneksel pencere düzeninin devrin zevkine hâkim olan empire üslûbu çerçevesinde yenilendiği anlaşılmaktadır. Aynı yıllarda yalının güneyine harem dairesi olarak kullanılmak üzere ikinci bir bina inşa ettirilmiş ve bahçenin doğusundaki istinat duvarına paralel (kuzey-güney doğrultusunda) gelişen uzun bir koridorla diğerine bağlanıp koridorun önüne de (batı yönünde) harem bahçesine bakan küçük bir köşk yaptırılmıştır. Aslında harem ve selâmlık bölümlerini içermesine rağmen bu tarihten itibaren yalnız selâmlık vazifesi gören eski (bugünkü) yalının arkasında, selâmlık bahçesinin ve sandal limanının gerisine düşen yerde bağımsız bir mutfak binası bulunuyordu. Cumhuriyet'in ilk yıllarında harem binası, küçük köşk ve mutfak yangınlar sonucunda ortadan kalkmış, asıl yalı ise en önemlileri 1927-1928, 1948 ve 1959-1960 yıllarında gerçekleştirilen çeşitli onarımlar sayesinde sağlam biçimde günümüze ulaşmıştır.

İki katlı ahşap binada Türk sivil mimarisinin geleneksel plan çözümlerinden olan iç sofalı şemanın değişik bir şekli uygulanmış, gerek zemin katta gerekse üst katta yer alan mekânlar, yalının merkezinde Boğaziçi'ne paralel gelişen birbirine bitişik iki sofanın kara ve deniz taraflarına dizilmiştir. Söz

konusu plan, İstanbul'da ve özellikle Boğaziçi yalılarında öteden beri uygulanan, merkezî sofası kıyıya dik, önü denize, arkası gerideki koruluğa açılan "karnıyarık" adlı planın sofa ekseni 90° çevrilmiş bir türü olarak da yorumlanabilir.

Zemin katın kuzey cephesindeki ana kapıdan dikdörtgen planlı büyük selâmlık sofasına girilir. Mermer selsebillerle donatılmış olan bu sofanın yanlarına farklı boyutlarda odalar sıralanmıştır; gerisinde ise (güneyinde) daha ufak boyutlu harem sofası yer almakta, bağımsız girişe sahip bu küçük sofanın kara (doğu) tarafında da yalının hamamı ile bağlantılı soğukluk (camekân) niteliğinde bir oda bulunmaktadır. Ana kapının ardındaki sahanlıktan başlayan çift kollu merdiven selâmlığın üst kattaki sofasına ulaşır; ayrıca harem sofasından da üst kata çıkan tek kollu bir merdiven mevcuttur. Yalının üst katında yine zemin kattaki plan düzeninin tekrar edildiği görülür. Ancak deniz yönündeki odalardan üçü, kavisli eliböğründelerin taşıdığı çıkmalarla genişletilmiş, kuzey yönündeki iki oda da cepheden ileriye doğru taşırılarak ahşap dikmelere oturtulmuştur. Söz konusu dikmelerin bastığı setlerin zemini "rodoskârî" denilen, siyah ve beyaz çakıllarla meydana getirilmiş bir bezeme ile kaplıdır; aynı bezemeye hamama geçit veren mekânın zemininde de rastlanmaktadır. Çoğu dikdörtgen olan pencerelerin sıralandığı, çıkmaların hareketlendirdiği cephelerde herhangi bir bezeme yoktur. Ana kapının üzerinde ve yanlarında yer alıp iki kat boyunca yükselerek merdiveni aydınlatan yuvarlak kemerli üç adet devâsâ pencere dikkat çeker. İç mekânlarda çoğunlukla empire üslûbuna bağlanan tavan bezemelerinin bulunduğu, sofalarla odaların devrin modasına uygun mefruşat ve kıymetli eşya ile döşendiği görülmektedir.

Ortadan kalkan harem binası da iki katlı ve ahşaptı. Eldeki bilgilere göre burada asıl yalıdan farklı olarak yapı kitlesi derinliğine gelişmekte ve Türk sivil mimarisinin en eski tasarım şemasını teşkil eden merkezî sofalı-dört eyvanlı divanhâne planı sergilenmekteydi. Üst katta tasarlanan beyzî planlı merkezî sofa, Batı kaynaklı barok etkilere bağlanan ve ilk örneklerine III. Selim devrinde rastlanan bir modanın ürünüdür. Gerçek anlamda karnıyarık planının uygulandığı katlarda, sofanın merkezinde kesişen eksenler üzerine dört adet eyvan oturtularak daha derin tutulan doğu eyvanına merdiven yerleştirilmiş, diğerleri ise sedirlerle donatılmıştı. Yalının kuzey ve güney

kanatları, sofanın ortasından geçen doğu-batı eksenine göre simetrik biçimde tasarlanmış, eyvanların arasında kalan köşelere, binanın yan cephelerinde ve deniz cephesinde taşkınlık yapan yüklüklü odalar yerleştirilmişti. Bu yapıda da cepheler son derecede sade görünümlü idi ve denize bakan eyvanların pencereleri yuvarlak kemerli, ötekiler dikdörtgen açıklıklı olarak tasarlanmıştı.

Yalı halkının “uzun yol” dediği harem ve selâmlık binalarını birbirine bağlayan koridor asıl yalının güneydoğu köşesindeki hamamın yanından başlamakta, Paşalimanı caddesi boyunca uzanan istinat duvarını izledikten sonra harem binasının arka (doğu) cephesine saplanmaktaydı. Koridorun, harem bahçesine bakan batı duvarı bir dizi dikdörtgen pencere ile donatılmıştı. Bu duvara bitişen köşk ortadaki çıkma teşkil eden üç adadan ibaretti ve harem bahçesine dahil selsebilli bir setin üzerinde yükselen ahşap dikmelere oturuyordu. Eskiden deniz yönünden sağır bir duvarla sınırlandırılmış olan harem bahçesinde, bu selsebilli setin eksenine rastlayan ortası fıskiyeli büyük bir havuz, havuzun çevresinde de geometrik taksimatlı çiçek tarhları yer almaktadır; yine deniz yönünde pencereli bir duvarın kuşattığı selâmlık bahçesinde de diğerlerine benzer çiçek tarhları görülür. Yalının arkasındaki Kuzguncuk sırtlarına tırmanan büyük koru ise günümüzde belediye tarafından Fethi Paşa Korusu adıyla halka açık bir dinlenme alanı haline getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sedat Hakkı Eldem, Türk Evi Plan Tipleri, İstanbul 1968, s. 198; a.mlf., Boğaziçi Yalıları-Anadolu Yakası, İstanbul 1994, II, 233-245; Halûk Y. Şehsüvaroğlu, “Fethiahmetpaşa Yalısı”, İst. A, X, 5709-5711; Cengiz Bektaş, “Fethi Ahmed Paşa Yalısı”, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul 1994, III, 299.

M. Baha Tanman

FETHİYE CAMİİ

Yunanistan’ın başşehri Atina’da Türk döneminden kalma cami.

Caminin yapım tarihini açık olarak gösteren bir belge yoktur. Sadece 1206 (1791-92) tarihli bir tamir hüccetinden onarıldığı öğrenilmektedir (BA, nr. 2362).

Bu hüccet ayrıca caminin Fâtih Sultan Mehmed vakfından olduğunu da bildirir. Evliya Çelebi 1078’de (1667-68) uğradığı Atina’da bir Fethiye (veya Fâtih) Camii’nden bahsetmez; aşağı şehirde Eskicami, “kâgir bina kubbeli, metîn ve ma‘mur câmi-i pür-nûr” olan Bey Camii ile Hacı Ali Camii’nin adlarını verir ve bu üç caminin kâgir kubbeli ve kiremit örtülü olduğunu belirtir. Atina 1687’de Venedikliler tarafından işgal edildiğinde bu camilerin kiliseye çevrildiği söylenmektedir. Çünkü bu yıllarda Atina’nın 3000 kadar olan Türk halkı Anadolu’ya göç etmiştir.

Atina geri alınıp Türkler tarafından tekrar iskân edildiğinde eski vakıf eserleri ihya edilmiş ve yenileri de yapılmıştır. Bu bakımdan Fethiye Camii’nin bu sırada ihya edilen eski camilerden biri olabileceğini düşünmek mümkündür. Mora ihtilâli sonunda Atina Yunanlılar’ın hücumuna uğradığında camilerin bulunduğu aşağı şehir de işgal edilmişti. Şehir böylece bir defa daha el değiştirdikten sonra 24 Mayıs 1833’te kesin olarak Yunanlılar’a teslim edilince buradaki Türk idaresi sona ermiştir. Atina Türk hâkimiyetinden çıktıktan az sonra buraya gelen Th. du Moncel ile A. Chenavard’ın yayımladıkları resimli kitaplarda Fethiye Camii’nin o yıllardaki görünümü ile gravürleri yer almıştır. Ancak bu yıllarda sahipsiz kalan cami, uzun yıllar bir askerî binanın içinde harap bir depo olarak durmuştur. Fakat eski Agora’nın yeri üzerinde bulunduğu için burada arkeolojik kazılar yapıldığında iyice meydana çıkmış, hatta İlkçağ agorasının çevresini bütünüyle açmak için Fethiye Camii’nin de yıkılıp kaldırılması istenmiştir. Bazı tartışmalardan sonra caminin yıkılmasından vazgeçilerek küçük çapta tamir edilip Yunanlılar’la o yıllarda sıkı dostluk içinde olan Mısır hükümetine verilmesi de düşünülmüştür.

Fethiye Camii moloz taşlarla itinasız biçimde inşa edilmiştir. Önünde, iki yanı duvarlarla kapalı beş bölümlü kubbeli bir son cemaat yeri vardır. Sonradan eklenmiş hissini veren bu son cemaat yerinin kemerleri Türk sanatında XVIII. yüzyılda kullanılan biçimde yarım yuvarlaktır. Buradaki mermer sütunların başlıkları herhangi bir üslûba bağlanamaz. Giriş duvarının ortasındaki kapı kemeri çok sadedir. Bu duvarda tuğla kemerli altta dört, üstte beş pencere vardır. Pencere aralarında ise bir çift dış mihrap bulunur (Ayverdi'nin planında bunlar eksiktir). Cami harimi kare biçiminde olup içten 13 m. kadardır. Ortada dört mermer sütun kemerleri taşır. Yaklaşık 6 m. çapındaki basık kubbesi kesme taş sekizgen bir kasnağa oturur ve dört taraftan dört yarım kubbe ile desteklenmiştir. Köşelerde de dört küçük kubbe vardır. Ortadaki sütunların başlıkları Türk sanatıyla ilgili değildir. Bunların gövdeleri ince uzun bir dizi yaprak halindedir. Harim yan cephelerde altlı üstlü sekizer, kıble cephesinde ise dört pencereden ışık alır.

Duvarların en üst kenarında kirpi saçaklar dolaşır. Kubbe, yarım kubbeler, küçük köşe kubbeleri ve son cemaat yeri kiremit örtülüdür. Caminin sağ tarafında ve ayrı olan minarenin yalnız kare temeliyle birkaç basamağı kalmıştır.

Fethiye Camii, duvar örgülerinin itinasız oluşuna karşılık mimarisi bakımından önemlidir. Burada dört taraftan yarım kubbelerle desteklenmiş bir ana kubbe sisteminin uygulandığı görülür.

İstanbul'da bazı büyük selâtin camilerinde örnekleri bulunan bu sistemin, eğer Fethiye Camii bütünüyle Fâtih Sultan Mehmed dönemine aitse Türk mimarlık tarihi bakımından önemi büyüktür. Ancak bu hususta kesin bir şey söylemek henüz mümkün değildir. Ayrıca binanın, eseri yeteri kadar tanımayan biri tarafından restore edilmiş olması da bazı izleri yok etmiştir. Caminin Venedik işgalinden sonra yapılmış olabileceği de göz önünde tutulmalıdır (ayrıca bk. ATİNA [Atina'da Türk Mimari Eserleri]).

BİBLİYOGRAFYA

Th. du Moncel, De Venise à Constantinople à travers la Grèce, Paris 1846, rs. 15; A. Chenavard, Voyage pittoresque en Grèce et dans le Levans fait en 1843-44, Lyon 1849, I, rs. XXVII; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III-IV, s. 49-55, 183-184, rs. 4-13; A. Xyngopoulos, “Tourkika Mnemeia”, Eupetherion ton mnemeion tes Hellados, Atina 1929, s. 116-117; A. Orlandos, “Mesaionika mnemeia...”, a.e. (1933), s. 229-230; A. Philadelphos, “Une mosquée dans l’Agora d’Athènes”, TTOK Belleteni, V/11-55 (1934), s. 27-30; Süheyl Ünver, “Fatih Sultan Mehmed II’nin Rumeli’deki Eserleri”, Tarih Dünyası, 1/9, İstanbul 1950, s. 385; Semavi Eyice, “Yunanistan’da Türk Mimari Eserleri”, TM, I (1954), s. 161-163, rs. 7-8.

Semavi Eyice

FETHİYE CAMİİ

Batı Yunanistan’da İnebahtı kasabasında XVI. yüzyıla ait cami.

Günümüzde Navpaktos adını alan, Batılılar’ın Lepante (Lepanto) dedikleri, Türk dönemindeki adı İnebahtı olan kasabada II. Bayezid vakfı olarak yapılmıştır. Evliya Çelebi, 905’te (1499-1500) II. Bayezid zamanında fethedilen İnebahtı’da 1081 (1670) yılında sekiz cami ve on bir mescid bulunduğunu, bunlardan Bâyezîd-i Velî’nin yaptırdığına Fethiye Camii denildiğini bildirir. Bayezid’in ikinci camii ise kale içinde bulunuyordu.

Yunan ihtilâli ile kaybedilen İnebahtı’da Fethiye Camii bugüne kadar ayakta kalabilmiştir. Limanda girişi kontrol eden yarım ay şeklindeki iki çıkıntıdan doğudakinin üstünde inşa edilmiş olan bu küçük cami Semavi Eyice tarafından yirmi yıl kadar önce ziyaret edilmişti. İnebahtı’nın Osmanlı döneminden kalan izlerine dair bir çalışma yapan Yunanlı mimar A. Petronotis bir makalesinde Fethiye Camii hakkında açıklamalarla birlikte bazı resim ve rölöveler yayımlamıştır.

Fethiye Camii’nin etrafı çepeçevre yapılarla sarılmış durumda olduğundan dış mimarisi belirsiz haldedir. Şehrin kalesine çıkıldığında dışı sıvanmış olan ziftle kaplı kubbesi farkedilir. Harimi kare biçiminde bir mekândan ibaret olup çok basık olan kubbesine geçiş tromplarla sağlanmıştır. Giriş cephesinin önüne caminin esası kadar büyük, fakat önündeki sokak yüzünden dışı yamuk bir son cemaat yeri ilâve edilmiştir. Evvelce burada, dört ahşap direğe dayanan ve kubbe kasnağı eteğinden dışa doğru meyilli ahşap bir sakıf olduğu tahmin edilmektedir. Sonradan eklenen son cemaat yerini harimle birleştirmek gayesiyle caminin giriş cephesi sadece iki pâye kalacak surette açılmıştır. Bu ekin ahşap çatısı kasnağı da içine alacak şekilde kubbeye dayanmaktadır. Bugün yalnız kürsü kısmı kalan minarenin bu alt parçasında, erken dönem Osmanlı mimarisinde çok görülen taş-tuğla karma örgüsünün kullanılmış olduğu farkedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Celebi, Seyahatnâme, VIII, 613-614; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 248 (yalnız adını verir); A. Petronotis, "Othomanika Arkhitektonimata Navpaktou (İnebahtı)", Navpaktiaka (1992-93), Navpaktos 1994, s. 255-258; Türkçe özeti, s. 292, rs. 17-22.

Semavi Eyice

FETHİYE CAMİİ

İstanbul'da XVI. yüzyıl sonlarında camiye çevrilen eski bir Bizans kilisesi.

İstanbul'un Haliç'e bakan yamacında, Çarşamba ile Draman arasında bulunmaktadır. İlk yapıldığında Meryem adına kurulmuş olan Teotokostis Pammakaristos Manastırı'nın kilisesiydi. Evvelce aynı yerde bir kilise bulunduğu burada önceleri mevcut olan bir kitâbeden anlaşılıyordu. Bugün ortada olmayan bu kitâbe, burayı Ioannes Komnenos ile karısı Anna Dukaina'nın yaptırdıklarını bildiriyordu. Ancak adı geçen kişinin İmparator II. Ioannes Komnenos ile (1118-1143) aynı şahıs olması, bu hükümdarın karısının adının Eirene olmasından dolayı mümkün görülmemektedir. Bunun yerine bâninin 1067'de ölen saray mâbeyincisi Ioannes Komnenos olduğu da ileri sürülmüştür. Ancak bu kişinin karısı Dukas soyundan Anna Dalassena'dır. Bugün görülen kilise, Latin işgalinin (1204-1261) arkasından XIII. yüzyıl sonlarında Bizans sarayı ileri gelenlerinden Mikhail Glabas Tarkaniotes tarafından inşa ettirilmiştir. Bu hususu doğrulayan ve çağın şairlerinden Manuel Philes (ö. 1346) tarafından yazılan manzum kitâbe, binanın cephesini süsleyen bir silme üzerine işlenmiş olarak görülmektedir. Ancak bu kitâbe esas binaya bitişik mezar şapelinin güney cephesindedir. Buna göre büyük binanın, Latin işgali sırasında harap bir hale gelmesinin ardından Mikhail Glabas Tarkaniotes tarafından yeniden yaptırılarak ihya edildiği ve az sonra da 1315'e doğru güney tarafına Mikhail Glabas'ın eşinin bir mezar şapeli inşa ettirdiği anlaşılmaktadır. Mikhail Glabas Tarkaniotes manastır ve kiliseyi 1293'ten önce tamamlamış olmalıdır. Çünkü rahip Kosmas bu manastırın başı olarak tayin edilmiş ve 1294'te patrik olmuştur.

İstanbul'un fethinden sonra Fâtih Sultan Mehmed'in Ortodokslar'ın başına patrik olarak tayin ettiği II. Gennadios Skolarius, önce Fâtih Camii yerindeki On İki Havari (Hagioi Apostoloi) Kilisesi'ne yerleşmişken 1455'te buradan o sıralarda kadınlar manastırı olan T. Pammakaristos Manastırı'na geçmeyi istemiş ve Fâtih Sultan Mehmed'in fermanıyla patrikhâne buraya taşınmıştır. Burada yaşayan rahibeler de hemen yakınındaki Ioannes Prodromos Manastırı'na geçmişlerdir. Pammakaristos

Manastırı ve Kilisesi yaklaşık bir buçuk asır patriklik merkezi vazifesi görmüş, hatta bu arada bizzat Fâtih burayı ziyaret ederek Gennadios ile Hıristiyanlık üzerine ünlü tartışmasını yapmıştır ki bu konuşmanın metni "Gennadios itikadnâmesi" olarak tanınmıştır. Pammakaristos Manastırı'na patrikhâne olduğu yıllarda 1490'a doğru Türkler tarafından el konulmak istenmişse de bu girişim önlenmiştir. Yavuz Sultan Selim döneminde despot Tomas'ın torunu Ioannes Palaiologos buraya gömülmüştür. Bir elçilik heyetiyle İstanbul'a gelen Stephan Gerlach henüz patrikhâne olduğu sırada burayı ziyaret ederek gördüklerini 7 Mart 1578 tarihli mektubu ile Martin Crusius'a yazmıştır. Manastır ve kilisenin o yıllardaki görünümü Turcograecia adlı kitapta anlatıldığı gibi resmi de tahta oyma gravür olarak aynı yıllarda İstanbul'a gelen elçilik papazı Salomon Schweigger'in seyahatnâmesinde yayımlanmıştır.

Burada etrafı bir duvarla çevrilmiş ağaçlı bir düzlükte kilise ile manastırın yapıları gösterilmiştir. Rumlar'ın çeşitli yapılardan topladıkları kutsal kalıntılar da (reliques) patrikhâne olarak kullanıldığı süre içinde buraya taşınmıştır.

III. Murad döneminde (1574-1595) artık çevresi Türk mahalleleriyle sarılan Pammakaristos Kilisesi, Gürcistan ve Azerbaycan'ın fethi hâtırası olarak Fethiye Camii adıyla 1590'a doğru camiye dönüştürülünce patrikhâne önce Aya Dimitri Kilisesi'ne, 1612'de de şimdiki yerindeki Aya Yorgi (Hagios Georgios) Kilisesi'ne taşınmıştır. Cami yapıldığında apsis kısmı yıkılarak buraya bir mihrabın içinde yer aldığı kubbeli bir mekân eklenmiş, esas bina ile yandaki ek binada bulunan sütunlar kaldırılarak kubbeler ve tonozlar büyük kemerlerle desteklenmiştir. Kilise cami haline getirildiğinde avlunun batı tarafında, Yemen fâtihi olarak tanınan Sadrazam Koca Sinan Paşa bir medrese inşa ettirmiştir. Sinan'ın eserlerinin adlarını veren tezkirelerde, yeri belirtilmeksizin bir Sinan Paşa medresesinden söz edilmektedir. Ancak bunun Fethiye Camii yanındaki değil Beşiktaş'ta Kaptanıderyâ Sinan Paşa Camii'nin avlusunu saran medrese olduğu anlaşılmaktadır. Avluyu "U" biçiminde saran bu medrese ile Fethiye Camii XVI. yüzyıl mimarisinde avlusu medreseli camiler tipinin bir örneği olmuştur. Cami iki tarafa kapısı olan bu avlu duvarı içine alınmış, sağ tarafına taş bir minare yapıldıktan başka batı ve güney tarafına Türk mimari üslûbunda kemerli kapılar açılmıştır. 1051'deki (1641) Balatkapısı yangınında alevler Fethiye

Camii'ne de ulaşarak tahribat yapmıştır.

Fethiye Camii, güney cephesinde kapı üstündeki kitâbeden anlaşıldığına göre 1262'de (1846) bir tamir görmüş, barok üslûpta olan minare de büyük ihtimalle bu onarımda yenilenmiştir. XIX. yüzyıl sonlarında medresenin üstüne Mimar Kemâleddin Bey'in çizdiği projeye göre bir ilkokul inşa edilmiş, avlu duvarları kaldırılarak külliyenin bütünlüğü yok edilmiştir. 1936-1938 yıllarında Fethiye Camii Vakıflar İdaresi tarafından yeniden restore edilmiş, güney tarafına tonozların üstüne oturtulan ahşap meşruta ile buraya çıkışı sağlayan geniş dış merdiven kaldırılmış, fakat anlaşılmaz bir sebeple müzeler idaresine devredilerek uzun yıllar sahipsiz ve bakımsız bırakılmıştır. Hatta bu yıllarda kubbe kurşunlarını hırsızlardan korumak için caminin kubbelerinde bir kurt köpeğinin beslenmesi ilgi çekici bir olay olarak zikre değer.

Fethiye Camii çevrenin başvuruları üzerine 1960'lı yıllarda yeniden ibadete açılmıştır. Bu sırada yanındaki ek mezar şapeli, Amerikan Bizans Enstitüsü tarafından içindeki bütün mozaik ve freskolar açığa çıkarılıp restore edilmiş, ayrıca Türk döneminde yapılan kemer sökülüp eskiden var oldukları bilinen sütunların yerlerine yenileri yapılarak şapel orijinal şekline dönüştürülmüştür. Bugün esas bina cami olarak kullanılırken arada bir bölme ile ayrılan ek şapel müzeler idaresine bağlı ve ziyarete açıktır.

Fethiye Camii olan eski Bizans kilisesi, altındaki daha eski bir döneme işaret eden, bazıları pâye haline getirilmiş on altı sütunlu sarnıç istisna edilecek olursa üst yapısı bakımından dört döneme işaret eder. Esas kilise olarak XIII. yüzyıl sonlarında inşa edilen ana yapı, örnekleri ancak son dönem Bizans mimarisinde ortaya çıkan, orta mekânını üç tarafından "U" biçiminde koridorların sardığı "dehlizli tipte" olan kiliselerdendir. Ortadaki kubbeli mekânı bu dehlizlerden ayıran çifte sütunlar Türk döneminde kaldırılarak aynı tipte olan Fenârî Îsâ Camii güney binasında olduğu gibi üst yapı eksen paralelinde iki kemere bindirilmiştir. Bu sütunların varlığını gösteren kaideler bina harap halde iken görülüyordu. Binanın doğusundaki ana ve yan apsisler Türk döneminde yıkılarak yerlerine şevli biçimde üstü kubbeli bir mekân yapılmış olup bunun yan duvarında mihrap bulunmaktadır. Ana binanın orta mekânı pencereli kare bir kitle halinde yükselir. Bunun üstünde Bizans mimarisinin tipik kubbesi bulunur. Dalgalı

saçağı, kademeli kemerler içindeki pencereleriyle kubbe XIII-XIV. yüzyılların mimari özelliğine sahiptir.

Mikhail Glabas'ın karısı Maria'nın XIV. asrın ilk yıllarında ana binanın güney cephesine bitişik olarak yaptırdığı mezar şapeli dört sütunlu haç planına göre inşa edilmiştir. Bunun üzerinde döneminin üslûbuna uygun görünüşte kubbeler vardır. Bir Bizans kilisesinin bütün mimari elemanlarına sahip olan bu ek şapelin en ilgi çekici tarafı, dış yüzeylerini süsleyen taş ve tuğlalardan oluşan bezemelerdir. Ayrıca bu binanın güney cephesindeki mermer silme üzerinde M. Philes'in manzum yazısı işlenmiş olduktan başka aynı cephede tuğlalardan yapılmış bir yazı frizi daha vardır. Bu mezar kilisesinin kubbesinin içini bir Pantokrator (kâinatın hâkimi) Îsâ ile etrafında Tevrat peygamberleri mozaikleri süsler. Burası cami olduğunda da mozaikler kapatılmamış olarak açıkta görülebiliyordu. Apsis bölümünde, mahşer günü insanlığa yardımcı olması için Meryem ve Ioannes'i Îsâ'nın iki yanında tasvir eden bir mozaik bulunmuş, ayrıca kemer ve tonozlarda bir kısım azizlerin resimleri meydana çıkarılmıştır. Bazı ücra yerlerde ise pahalı bir teknik olan mozaik yerine daha kolay ve ucuz olan fresko resimlerin yapıldığı dikkati çeker. Üçüncü devrede, birbirine bitişik bu iki yapıyı dıştan ve üç taraftan saran bir dış dehliz inşa edilmiştir. Taş ve tuğladan oluşan karma teknikte yapılan bu ek mimari bakımdan dikkate değer bir özellik göstermez. Dördüncü ek ise Türk döneminde yapılan kubbeli mihrap mekânıdır. Kilise camiye dönüştürüldüğünde içine mermerden işlenmiş şebekeli bir minber konulmuştur.

Caminin etrafında evvelce iki tarafa kapısı olan taştan bir avlu duvarı bulunuyordu. Bu kapılardan bugün yalnız

biri durmaktadır. Duvar ise hemen hemen yok olmuş, cami avlusu da önündeki medresenin yerine yapılan ilkokulun oyun alanı olmuştur. Dış kapı üstünde bulunan ve Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın damadı Kethüdâ Mehmed Bey'in vakfı olan mektepten de bugün bir iz yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

S. Sctıiweigger, Eine newe Reysebeschreibung auss Deutschland nach Constantinopel, Nürnberg 1608, s. 119-120; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 157; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 214-215; A. G. Paspatis, Byzantinai Meletai, İstanbul 1877, s. 298-302 (bir gravür ile); Pulgher, Eglises byzantines de Constantinople, Vienne 1878, s. 41; Liviks, Mechet Fetkhie-djhami v Konstantinopolie, Odessa 1887; J. P. Richter, Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte, Wien 1897, s. 250; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909, s. 34; A. van Millingen, Byzantine Churches of Constantinople, London 1912, s. 138-160; J. Ebersolt - A. Thiers, Les Eglises de Constantinople, Paris 1913, s. 225-247; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî Onbirinci Asırda İstanbul Hayatı, İstanbul 1931, s. 13, nr. 27; A. M. Schneider, Byzanz, Vorarbeiten zur Topographie und Archä'ologie der Stadt, Berlin 1936, s. 66-67; R. Janin, Eglises et monastères, Paris 1955, s. 208-213; T. F. Mathews, Byzantine Churches of Istanbul, Pensylvania 1976, s. 346-365; H. Belting - C. Mango - D. Mouriki, The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul, Washington 1978; Semavi Eyice, Son Devir Bizans Mimarisi, İstanbul 1980, s. 22-27, 28-30; Fâtih Camileri ve Diğer Târihî Eserleri (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 97-98; X. A. Siderides, "Peri tes en Konstantinupole mones tes Pammakaristu", Hellenikos Filologikos Sillogos: Parartema, XX-XXII, İstanbul 1902, s. 19-32; XXIX (1907, s. 265-273; Aziz Ogan, "Aya Mariya Pammakaristos - Fethiye Camii", TTK Belleten, XIII/50 (1949), s. 271-308; H. Hallensleben, "Untersuchungen zur Baugeschichte der ehemaligen Pammakaritoskirche der heutigen Fethiye Camii in Istanbul", Istanbuler Mitteilungen, XIII-XIV, İstanbul 1963-64, s. 128-193; F. Schreiner, "Eine unbekannte Beschreibung der Pammakaristos - kirche (Fethiye Camii) und weitere Texte zur Topographie Konstantinopels", Dumbarton Oaks Papers, XXV, Washington 1971, s. 220-248; H. Belting, "Zur Skulptur aus der Zeit um 1300 in Konstantinopel", Münchener Jahrbuch der Bilenden Kunst, XXIII (1972), s. 63-100.

Semavi Eyice

FETHU’l-BÂRÎ

فتح الباري

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) tarafından yazılan Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şerhi

(bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH).

FETHU'l-KADÎR

فتح القدير

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) tarafından Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye adlı eserine yazılan şerh

(bk. el-HİDÂYE).

FETHU’l-KADÎR

فتح القدير

Muhammed b. Ali eş-Şevkânî’nin (ö. 1250/1834) Kur’ân-ı Kerîm tefsiri.

Şevkânî, Rebîülâhir 1223’te (Haziran 1808) yazmaya başladığı ve Receb 1229’da (Temmuz 1814) beş cilt olarak tamamladığı eserin tam adını mukaddimede Fetḥu’l-ḳadîr: el-câmiʿ beyne fenneyi’r-rivâye ve’d-dirâye min ʿilmi’t-tefsîr şeklinde kaydetmiştir. Müellif bu kısa mukaddimede Kur’ân-ı Kerîm’in yüceliğine, faziletine, fesahat ve belâgatına temas ettikten sonra tefsir ilminin önemi ve onunla meşgul olmanın fazileti sebebiyle kendisini bu ilme vererek bir eser hazırladığını belirtmektedir. Daha önce rivayet veya dirayet metotlarından sadece biriyle tefsir yazan müfessirlerin bu çalışmalarının büyük değer taşıdığına, ancak yeterli olmadığına işaret etmektedir. Zira müellife göre Kur’ân-ı Kerîm’in tefsir edilmesinde rivayetlerin vazgeçilmez bir yeri varsa da Kur’an’ın tamamına nisbetle Hz. Peygamber’den nakledilen tefsir mahiyetindeki rivayetlerin azlığı, yine Kur’an’ın mâna vecihlerinin çok zengin olmasına karşılık Seleften nakledilen tefsirlerin bu vecihlerden sadece birini kapsaması gibi hususlar dikkate alındığında rivayet tefsirleriyle yetinmenin doğru olmadığı, bu alanda gelişen dil bilimlerinden de faydalanmak gerektiği ortaya çıkar. Bu görüşünü destekleyen bazı rivayetler nakleden Şevkânî kendisinin Fetḥu’l-ḳadîr’de hem rivayet hem dirayet metotlarını kullandığını bildirir. İstifade ettiği belli başlı kaynakların isimlerini de kaydeden müellif, tefsirine bazı zayıf rivayetleri aldığı için ileride kendisine tenkitler yöneltilebileceğini göz önüne alarak bunları teyit eden başka rivayetler bulunduğunu veya bunların Arapça mânaya uygun düştüğünü söyler.

Fetḥu’l-ḳadîr’de takip edilen metoda göre tefsiri yapılan sûrenin önce Mekkî veya Medenî oluşu konusunda açıklamalar yapılmış, âyet sayısına işaret edilmiş, nüzûl sebebine ve faziletine dair rivayetler zikredilmiş, sûrenin varsa değişik isimleri, bunların anlamları ve veriliş sebepleri üzerinde durulmuştur.

Eserde çoğunlukla âyetlerin tek tek tefsir edilmesi yerine konu birliği bakımından birbiriyle bağlantılı olan birkaç âyet ele alınarak açıklanmıştır. Bu arada şâzlarına varıncaya kadar kıraat ihtilâflarına geniş yer verilmiş, farklı okuyuşlardan kaynaklanan değişik anlamlar üzerinde durularak bunların arasında tercihler yapılmıştır. Âyetlerdeki lafızlar dil kurallarına göre açıklanmış, eski Arap şiirinden örnekler (şevâhid) getirilerek bunların ilgili âyete en uygun düşen mânalarının tesbitine çalışılmıştır. Bu arada muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh, hâsâm, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen gibi usule dair konular üzerinde durulmuş, gramer tahlilleri yapılmış ve edebî nüktelere işaret edilmiştir. Nesihle ilgili meselelere geniş yer veren müellif İsrâiliyat'tan sayılan rivayetlere itibar etmemiş, yeri geldikçe bu tür rivayetleri reddetmiş, özellikle fıkıhçı kişiliğinden dolayı fıkhî hükümler ihtiva eden âyetlerin tefsirine diğerlerine nisbetle daha çok ağırlık vermiştir. Eserde, üzerinde durulan âyet veya âyetler grubunun dirayet usulüne göre tefsiri tamamlandıktan sonra aynı kısma dair Hz. Peygamber'den, ashaptan ve daha sonraki Selef ulemâsından gelen tefsir rivayetleri aktarılmıştır.

Fetḥu'l-ḳadîr'i telif ederken ilgili âyetlerin konuları çerçevesinde pek çok kaynaktan nakiller yapan Şevkânî'nin bu eserlerin bir kısmını bizzat görerek incelediği, bir kısmından da başka eserler vasıtasıyla faydalandığı anlaşılmaktadır. İbn Düreyd'in el-Cemhere, Ezherî'nin Tâcü'l-luġa, Cevherî'nin Tâcü'l-luġa, İbn Manzûr'un Lisânüü'l-ʿArab, Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ adlı sözlük kitapları; Kütüb-i Sitte başta olmak üzere Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned, Abd b. Humeyd'in el-Müsnedü'l-kebîr, İbn Hibbân'ın el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîṣ, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek, Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ adlı hadis mecmuaları; Ferrâ Yahyâ b. Ziyâd'ın Meʿâni'l-Ḳur'ân, Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Tefsîrü'l-Kurʾân, İbn Humeyd'in Tefsîrü'l-Ḳur'ân, Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân, Zeccâc'ın Meʿâni'l-Ḳur'ân, İbn Ebû Hâtim'in Tefsîrü'l-Kur'ân,

Muhammed b. Hasan en-Nakkāş'ın Şifâʾü'ṣ-ṣudûr, Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-beyân, Begavî'nin Meʿâlimü't-tenzîl, İbn Atıyye el-Endelüsî'nin el-Muḥarrerü'l-vecîz, Zemahşerî'nin el-Keşşâf, Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb, Kurtubî'nin el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân, Ebû Hayyân el-

Endelüsî’nin el-Baḥrü’l-muḥîṭ, İbn Kesîr’in Tefsîrü’l-Ḳur’âni’l-ʿaẓîm, Süyûtî’nin ed-Dürrü’l-mens̱ûr gibi başlıca tefsir kitaplarıyla Ebû Ubeyde Maʻmer b. Müsennâ’nın Mecâzü’l-Ḳur’ân, İbn Kuteybe’nin Ġarîbü’l-Ḳurʾân, İbnü’d-Düreys’in Feżâʾilü’l-Ḳur’ân, Zeccâc’ın İʿrâbü’l-Ḳur’ân, Nehhâs’ın en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ, Vâhidî’nin Esbâbü’n-nüzûl gibi Kur’an ilimlerine dair eserler Fetḥu’l-ḳadîr’in telifi sırasında istifade edilen başlıca kaynaklardır.

Müellif tefsir rivayetlerini ve konuyla ilgili görüşleri naklederken çok defa o görüşün sahibini, rivayetin kaynağını zikretmekte, ancak senedini vermemektedir. Bunun yanında bazan “kile” veya “ruviye” şeklinde meçhul siga kullanarak sadece görüş veya rivayeti almakla yetindiği de görülür. Öte yandan Şevkânî, faydalandığı kaynakları tenkit gözüyle ciddi bir incelemeye tâbi tutmuş, benimsediği görüşleri aynen aktarmış, yanlış bulduğu görüşleri ise çok defa yumuşak bir dille eleştirmiştir. Bu arada âyetlerin yorumu sırasında Muʻtezilî eserlere de başvurmakla birlikte iʻtizâlî fikirlere prensipte katılmadığı için genellikle karşı deliller ortaya koyarak bu fikirleri çürütmeye çalışmıştır. Nitekim Zemahşerî’nin el-Keşşaf’ı, özellikle dil ve edebî incelikler yönünden onun başta gelen kaynakları arasında yer aldığı halde ihtiva ettiği iʻtizâlî yorumlardan dolayı en çok tenkide uğrayan tefsir olmuştur (bu tenkitlerden örnekler için bk. Muhammed Hasan el-Gumârî, s. 129-146). Yine İbn Atıyye el-Endelüsî’nin el-Muḥarrerü’l-vecîz’i ile Muhammed b. Hasan en-Nakkāş’ın Şifâʾü’ṣ-ṣudûr’u da Şevkânî’nin tenkitlerine hedef olan tefsirlerdendir. Fetḥu’l-ḳadîr, ahkâm âyetlerine geniş yer vermesi bakımından Kurtubî’nin el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân adlı tefsirinin bir özeti sayılabilir.

Doğup büyüdüğü muhitte yaygın olan Zeydiyye mezhebini benimseyip bu mezhebin ilkelerine uygun fetvalar vermişken ictihadda bulunabilecek seviyeye ulaşmasından sonra eski mezhebini terkeden müellif, bu dönemde yazdığı tefsirinde herhangi bir fıkıh mezhebine bağlı kalma çabası içinde olmamıştır. Bilhassa imâmet meselesini ilgilendiren âyetlerde zayıf veya mevzu rivayetlere dayanarak Zeydiyye’nin telakkisine yakın görüşler ileri sürmekle birlikte (M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 288-289) genellikle akaide dair âyetlerin tefsirinde daha çok Selefî yaklaşımı benimseyen müfessir Kur’an’da neshin câiz olduğu görüşünü savunanların yanında yer almış ve hangi âyetin hükmünün hangi âyetle kaldırıldığını belirtmeye özen

göstermiştir.

Âyetler arasındaki münasebetler meselesine önem vermeyen, hatta bunu gereksiz bir zorlama ve boşuna bir gayret olarak gören müellif Bakara sûresinin 40. âyetini tefsir ederken, bazı müfessirlerin bu hususta aşırılığa saparak sırf âyetler arasında bir münasebet kurabilmek için bu âyetleri maksadından saptırdıklarını ileri sürer ve Bikāî'nin konuyla ilgili Naẓmü'd-dürer adlı kitabını bu tür gayretlere örnek olarak gösterir (I, 72-73). Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin tefsiri sırasında muhkem ve müteşâbih terimlerinin çeşitli müfessirler tarafından yapılan değişik tariflerini naklederek bunları yanlış veya eksik bulan Şevkânî bu terimleri yeniden tarif ve tahlil eder (I, 314-320). Müellifin itikadî meselelerde Selefî metodu takip etmesinin bir sonucu olarak eserde müteşâbih âyetlerin tefsiri yapılırken te'vile başvurulmaksızın bunların zahirî ve hakikî mânaları üzerinde durulmuştur. Yûnus sûresinin 49. âyetinin tefsiri münasebetiyle de Allah'tan yardım isterken hiçbir kimseyi vasıta olarak görmemek gerektiği, evliya ve hatta peygamberlerden bile olsa başkasının aracılığına güvenmenin ve ondan yardım talebinde bulunmanın şirk olduğu ifade edilir (I, 449-450).

Çok yönlü bir âlim olan Şevkânî'nin Fetḥu'l-ḳadîr'i, rivayet ve dirayet metotlarını birleştirmesi yanında akaid meseleleriyle ilgili âyetlerde daha ziyade Selefî bir anlayış takip etmesi, tertibinin güzelliği, nisbeten muhtasar bir çalışma olması, Kur'an ilimlerine dair çeşitli konuların vukufla ele alınması, zaman zaman sûrelerin ayrıntılı tefsirine girişilmeden önce sûrenin kapsadığı konular hakkında özet bilgi verilmesi, ahkâma dair âyetlerde önceki fikirlerin tekrarı ve taklidinden ziyade ictihad yolunun tercih edilmesi gibi özellikleriyle muteber bir tefsir olarak geniş ölçüde ilgi görmüş; ancak bilhassa pek çok zayıf ve uydurma rivayeti tenkit etmeden aktardığı ve taklitçiliği eleştirirken aşırılığa kaçtığı gerekçesiyle de tenkit edilmiştir (M. Hüseyin ez-Zehebî, II, 288-293).

Fetḥu'l-ḳadîr'in çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1349, 1383/1964, 1966; Beyrut 1403/1983, 1412/1991).

BİBLİYOGRAFYA

Şevkânî, Fetḥul-ḳadîr, I, 11-14, 72-73, 314-320, 398-401; II, 449-450; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 736-737; İbrâhim İbrâhim Hilâl, el-İmâmü'ş-Şevkânî ve'l-ictihâd ve't-taḳlîd, Kahire 1979, s. 48; Muhammed Hasan el-Gumârî, el-İmâmü'ş-Şevkânî müfessiren, Cidde 1401/1981, s. 99-352; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 145; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961, II, 285-299; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Ankara 1988, I, 509-525; Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî, el-İmâmü'ş-Şevkânî râʾidü ʿaṣrih, Beyrut 1411/1990, s. 366-375; Mevlüt Güngör, "Şevkânî ve Tefsirindeki Metodu I ve II", Hakses Mecmuası, XXIV/283, Ankara 1988, s. 6-8; XXIV/284 (1988), s. 7-12.

Mevlüt Güngör

el-FETHU’r-RABBÂNÎ

الفتح الربّاني

Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî’nin (ö. 1958) Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’ini kitab ve bablara göre tanzim ettiği eseri.

(bk. el-MÜSNED).

FETHU’l-VEDÛD

فتح الودود

Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî’nin (ö. 1138/1726) Ebû Dâvûd’un es-Sünen’ine yazdığı şerh.

(bk. es-SÜNEN).

FETHULLAH ÇELEBİ

(bk. ÂRİFÎ FETHULLAH ÇELEBİ).

FETHULLAH eş-ŞİRVÂNÎ

فتح الله الشرواني

Fethullāh b. Ebî Yezîd b. Abdi’l-azîz b. İbrâhîm eş-Şâberânî eş-Şirvânî eş-Şemâhî (ö.891/1486)

Anadolu’da matematik, astronomi ve coğrafya öğretimini başlatan iki âlîmden biri.

İlhanlı Devleti’ne bağlı bir eyalet merkezi olan Şirvan’ın Şemâhî kasabasında (bugün Azerbaycan’da) muhtemelen 820 (1417) yılı civarında doğdu. Fethullah eş-Şirvânî

diye tanınmıştır; Kâtib Çelebi’nin zikrettiği Şah Fethullah adına (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 39, 67) başka bir kaynakta rastlanmaz. Bazı yeni araştırmalarda kendi isminin, muhtemelen Mecelle fi’l-mûsîḳī adlı eserindeki müstensih kaydının yanlış anlaşılmasından dolayı Mü’min ilâvesiyle, babasının adının ise Molla Şükrullah şeklinde kaydedildiği görülmektedir (Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh [nşr. Parmaksızoğlu], V, 95; Öztuna, I, 292; baba adının yanlış verilmesi hakkında ayrıca bk. Kehhâle, VIII, 51, 54; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 815). Şirvânî öğrenimine babasının yanında başladı, daha sonra Serahs ve Tûs’ta tahsilini sürdürdü. Serahs’ta meşhur âlim Sa’deddin et-Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) kabrini ziyaret etti. Onu Teftâzânî’nin öğrencisi olarak zikreden Mecdî Efendi (Şekāik Tercümesi, s. 43), Kâtib Çelebi (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 67) ve Bağdatlı İsmâil Paşa (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 815) birbirlerinden nakilde bulunarak bu yanılgıya düşmüşlerdir. Teftâzânî’nin el-İrşâd fi’n-naḥv’ini şerheden Şirvânî bu eserinin başında Teftâzânî’nin Serahs’taki mezarını ziyarete gittiğini kaydetmiş ve onun hayatı, eserleri hakkında bilgi vermiştir (Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 206-208). Kâtib Çelebi de Şirvânî’nin hal tercümesini doğru vermeye çalıştığı son eserinde (Süllemü’l-vüṣûl, vr. 176a) onun hocaları arasında Teftâzânî’yi zikretmemiştir. Daha sonra Tûs’ta Meşhed-i İmam Ali er-Rızâ’da Şiî âlimi Seyyid Ebû Tâlib’den ders alan Şirvânî ondan Seyyid Şerif el-Cürcânî’nin Şerḥu’t-Teẕkire fi’l-heyʾe’sini okuduğunu bizzat belirtir (Şerḥu’t-Teẕkire

fi’l-heyʾe, vr. 14b). Kendisinden bahseden kaynakların çoğunda (meselâ Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 107; Hoca Sâdeddin, II, 459; Âlî, V, 35; Kâtib Çelebi, vr. 176a) Seyyid Şerîf’ten (ö. 816/1413) ders aldığına dair verilen bilgi de yanlıştır. Çünkü Teftâzânî’den olduğu gibi Seyyid Şerîf’ten de ders alması tarih bakımından mümkün değildir. Daha sonra 839 yılı başlarında (1435 yılı ortaları) Semerkant’a gitti ve orada Uluğ Bey’in kurduğu medresede öğrenim gördü. Burada başhoca olan Kadızâde’den (Bursa Kadısı Mahmud Çelebi’nin oğlu Mûsâ Paşa) usûl-i fıkıh, cedel, kelâm, astronomi ve geometri ile diğer riyâzî ilimleri okudu. Hocasının bizzat yazıp verdiği 15 Rebîülâhir 844 (13 Eylül 1440) tarihli icâzetnâmede (bk. Şerḥu’t-Teẕkire fi’l-heyʾe, vr. 14a-15b) Şirvânî’nin okuduğu belirtilen eserler şunlardır: Şerḥu’t-Teẕkireti’n-Nâṣıriyye fi’l-heyʾe (Nizâmeddin el-A’rec en-Nîsâbûrî’nin şerhi), Şerḥu Muḫtaṣari İbni’l-Ḥâcib fî ʿilmeyi’l-uṣûl ve’l-cedel (Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin eseri), Şerḥu’l-Mevâḳıf (Cürcânî’nin eseri). Ayrıca Kadızâde’den Şerḥu’l-Mülaḫḫaṣ fi’l-heyʾe ve Şerḥu Eşkâli’t-teʾsîs adlı eserlerini de okuduğu Taşköprizâde’den öğrenilmektedir (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 15-16, 108).

Semerkant’ta Uluğ Bey’den şahsen ilgi ve yakınlık gören Şirvânî, Cemâleddin Yûsuf b. İbrâhim el-Erdebîlî’nin Şâfiî fıkhına dair el-Envâr li-ʿameli’l-ebrâr adlı eserini Farsça şerhedip ona sunmuştur. Bundan dolayı Şirvânî’yi Şâfiî olarak gösteren Sehâvî’ye göre Şirvânî iki ciltte tamamladığı bu şerhle eseri bozmuştur (eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VI, 167). Hanefî tabakat kitaplarında ise Şirvânî’nin Hanefî olduğu belirtilmektedir (Mahmûd el-Ke-evî, vr. 341a; Temîmî, vr. 431a-b; Leknevî, s. 153).

Şirvânî Semerkant’ta yaklaşık beş yıl süren tahsil dönemini tamamladıktan sonra Şirvan’a döndü (844/1440). Buradaki medreselerde bir müddet ders vermiş ve bazı resmî görevlerde bulunmuş olmalıdır. Daha sonra hocası Kadızâde’nin tavsiyesine uyarak II. Murad devrinin (1421-1451) sonuna doğru Anadolu’ya gitti. İlk uğradığı Kastamonu’da Candaroğlu İsmâil Bey’den iltifat gördüğü için orada kalarak medreselerde ders verdi. Böylece ilim ve maarifin neşri hizmetine başlayan Şirvânî, özellikle Kadızâde’nin Şerḥu’l-Mülaḫḫaṣ ve Şerḥu Eşkâli’t-teʾsîs’i başta olmak üzere et-Telvîḥ ve Şerḥu’l-Mevâḳıf gibi kitapları öğrencilerine okuttu. Çok sayıdaki öğrenci arasında Muhyiddin Muhammed b. İbrâhim en-Niksârî ve Kemâleddin Mes’ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî gibi âlimlerin de bulunduğu bilinmektedir

(Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 107-108; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 39).

Taşköprizâde ve ondan nakilde bulunan birçok kaynak, Şirvânî'nin Kastamonu'da on yıl kadar yaşadıktan sonra Fâtih devrinin ilk yıllarında, bazıları ise (Sicilli Osmânî, IV, 7; Osmanlı Müellifleri, I, 392; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 815) kesin tarih belirterek 857 (1453) yılında Kastamonu'da öldüğünü ve oraya gömüldüğünü yazmaktadırlar. Fakat bunun doğru olmadığı anlaşılmıştır. Çünkü Sadrazam Çandarlı Halil Paşa'ya ithaf ettiği Tefsîru Âyeti'l-kürsî adlı eserini 857 yılının Muharrem ve Safer aylarında (Ocak ve Şubat 1453) Bursa'da yazdığı, bu eserin kendi el yazısıyla olan nüshasının ferağ kaydındaki ifadeden (vr. 97a) öğrenilmektedir. Ayrıca onun en önemli iki eserini de bu tarihten sonra telif ettiği bilinmektedir (Aş. bk). Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul kuşatmasına başladığı sıralarda Şirvânî'nin Bursa'ya niçin gittiği ve orada ne kadar kaldığı hususunda açık bir bilgiye rastlanmamaktadır. el-Ferâʾid ve'l-fevâʾid adlı eserinin mukaddimesinde, Mâverâünnehir'den ayrılırken asıl niyetinin Osmanlılar nezdine gitmek olduğunu söyleyen Şirvânî'nin 1453 yılının ilk aylarında İstanbul'u fethetme heyecanı içindeki Bursa'da ve sadrazama yakın durumda bulunmasına bakılırsa şahsen fethe hizmet amacını taşıdığı düşünülebilir. Şirvânî Mecelle fi'l-mûsîḳī adlı eserini de bu sırada Fâtih Sultan Mehmed'e sunmuştur. Fetihten hemen sonra Sadrazam Halil Paşa idam edilince hâmisini kaybeden Şirvânî Kastamonu'ya geri dönmüş, fakat daha sonra kaleme aldığı el-Ferâʾid ve'l-fevâʾid adlı eserini yine Fâtih'e sunarak Osmanlılar'a yeniden yaklaşmak istemiştir; ancak devletin imkânlarından faydalanamadığına bakılırsa Fâtih'in ona karşı ilgisizliği sonuna kadar sürmüş olmalıdır.

870 (1465) yılına doğru hacca gitmek amacıyla Irak üzerinden yola çıkan Şirvânî, Vâsıt'ın Bâderâiye köyünde bir müddet misafir kalarak ilim tedrîsine devam etti. Orada kendisinden fıkıh ve hadis usulü, meânî, beyan, nahiv, sarf, mantık ve diğer ilimleri okuyan Necmeddin b. Kādî Aʿlûn onu ilim ve amelde fazilet sahibi bir kişi olarak anmıştır (bk. Sehâvî, VI, 166; VIII, 96). Şirvânî 871 (1467) yılında hac farîzasını yerine getirdikten sonra bir süre Mekke'de kaldı ve bu sırada derslerine katılan Mekke kadısının oğlu Ebü's-Suûd Cemâleddin İbn Zahîre'ye icâzetnâme verdi (a.g.e., VI, 265, 269). Kendisiyle Mekke'de görüşen Şemseddin es-Sehâvî, Şirvânî'nin hac dönüşü Kahire'ye uğradığını ve 880'den (1475) sonra da hayatta

olduğunu bildirmektedir (bk. a.y.). Kahire'den İstanbul'a giden ve bundan sonra da tedrîs ve telif çalışmalarıyla uğraştığı anlaşılan Şirvânî muhtemelen 883 (1478) yılında memleketine dönmüş ve 891 yılının Safer ayında (Şubat 1486) Şemâhîde vefat etmiştir (Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl, vr. 176a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1893). Şirvânî'nin Şerḥu't-Teẕkire ilmi'l-heyʾe adlı kitabının bir nüshasında da ölüm tarihi 891 olarak verilmiştir (Aş. Bk.).

Şirvânî şer'î ve aklî ilimlerle Arap dili ve edebiyatı yanında matematik, astronomi ve coğrafya da okuttuğu için, yine Uluğ Bey Medresesi'nde yetiştikten sonra Anadolu'ya müsbet ilimleri götüren ve bunların yayılmasını sağlayan iki ünlü âlimden biri sayılmaktadır (Adıvar, s. 20; İA, III, 216); diğeri de ondan sonra gelmiş olan Ali Kuşçu'dur. Ali Kuşçu'nun bazı kaynaklarda (Osmanlı Müellifleri, I, 392 ve buna atıfla Neubauer, s. 294) Şirvânî'nin hocası diye tanıtılması ise tamamen yanlıştır. Üstün ilmî kudreti ve yaptığı hizmetler Şirvânî'yi Anadolu'da olduğu gibi Irak, Hicaz ve Mısır'da da meşhur etmiştir. Meânî, beyan, mantık ve kelâm ilimlerinde isim yapan ve 850 (1446) yılına yakın bir zamana kadar Kahire'de bulunmuş olan İftihârüddin Abdüllatîf b. Muhammed el-Kirmânî el-Horasânî'nin, "Benim öğrencilerim arasında Şirvânî'den üstün olanı var" dediği bilinmektedir (Sehâvî, IV, 340). Fakat bu sözü Fethullah eş-Şirvânî'yi küçümsemek için değil Kirmânî'nin kendi şahsını ve öğrencilerini yüceltmek için söylediğini kabul etmek gerekir.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf adlı eserine yazdığı geniş bir hâşiyedir; Escurial Library (nr. 691), Münih'te Hof und Staatsbibliothek (nr. 677/4), India Office'te (nr. 448) ve Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde (nr. 760) olmak üzere dört nüshası bilinmektedir. 2. Ḥâşiye ʿalâ ilâhiyyâti Şerḥi'l-Mevâḳıf, Şirvânî bu kitabı II. Bayezid'in mütalaası için yazıp ona ithaf etmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 2991) Âtıf Efendi (nr. 1219, vr. 158-198) ve Tire'de Necip Paşa (nr. 158, 167) kütüphanelerinde bu adla Fethullah eş-Şirvânî'ye nisbet edilen yazmalar bulunmaktadır. Hoca Sâdeddin Efendi'ye göre Fenârîzâde Hasan Çelebi Şirvânî'nin bu eserdeki bazı görüşlerini eleştirmiştir. 3. Taʿliḳāt ʿalâ evâʾili Şerḥi'l-Mevâḳıf. Kaynaklarda ayrı bir kitap olarak zikredilmekle birlikte bu eserin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf'ın ilk şekli veya eksik bir nüshasının baş tarafı olması mümkündür. 4. Şerḥu

Tehẕîbi’l-mantıḳ ve’l-kelâm. Teftâzânî’nin meşhur eserinin şerhi olup bir nüshası India Office’tedir (nr. 553/4). 5. el-Feraʾid ve’l-fevâʾid fî tavżîiḥi Şerḥi’l-Mülaḫḫaṣ. Kaynaklarda Taʾlîḳāt ʿalâ Şerḥi’l-Çaġmînî li-Ḳaḍîzâde ve Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Çaġmînî adlarıyla da zikredilen bu eser, Çağmînî’nin astronomi konusundaki el-Mülahḫḫaṣ fi’l-heyʾe’sine Kadızâde tarafından yazılmış şerhin anlaşılması güç kısımlarını açıklamak için Şirvânî’nin, öteki şerhlerden de istifade ederek ve özellikle bizzat Kadızâde’den aldığı bilgileri ve kendi görüşlerini ekleyerek kaleme aldığı bir hâşiyedir. Mukaddimede verdiği bilgiye göre Şirvânî notlarını Semerkant’ta iken tutmaya başlamış, çalışmalarını tamamladığı sırada Anadolu’ya doğru yola çıkmış ve bunları 878 (1473) yılında kitap haline getirerek Fâtih Sultan Mehmed’e ithaf etmiştir. Eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 3294). 6. Şerḥu’t-Teẕkire fî ʿimi’l-heyʾe. Kaynaklarda adına rastlanmayan bu eser, Nasîrüddîn-i Tûsî’nin et-Teżkire fî ʿilmi’l-heyʾe’sinin şerhidir. Mukaddimede belirttiğine göre Şirvânî, daha önce Tûs ve Semerkant’taki öğrenimi sırasında hocalarından bu kitap üzerine yazılmış iki şerh okumuş, sonra kendisi de öğrencilerine faydalı olmak için bu şerhi yazmış ve ferağ kaydından anlaşıldığına göre çalışmasını 3 Ramazan 879 (11 Ocak 1475) Çarşamba günü tamamlamıştır. Eserin İstanbul’da biri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (III. Ahmed, nr. 3314), diğeri Süleymaniye Kütüphanesi’nde

(Damad İbrâhim Paşa, nr. 847) olmak üzere iki nüshası bilinmektedir. Bunların her ikisi de müellif nüshasından ve ilki henüz müellif hayatta iken, ikincisi ise öldüğü yıl istinsah edilmiştir. İkinci nüshanın sonunda müellifin ferağ kaydı aynen yer almakta, ayrıca istinsah kaydında da ölüm tarihi 891 (1486) olarak verilmektedir ki bu kayıt Şirvânî’nin vefat tarihini ortaya koyan en kesin delildir. Eserin özellikle Uluğ Bey Medresesi’ni ve Şirvânî’nin kendi öğrenim yıllarını anlatan kısımları ile birinci babdan sonra gelen ve optik konusunda bağımsız bir kitap niteliği taşıyan elli dört sayfalık ek bölümü ayrı bir önem taşımaktadır. 7. Şerḥu’l-Envâr li-ʿameli’l-ebrâr. Bu Farsça eserin, müellifin 883 (1478) yılında Şirvanşah Ferruh Yesâr adına yazdığı nüshası Tahran’da (Kitâbhâne-i Merkezî-i Dânişgâh-ı Tahran, nr. 2991), bir başka nüshası da Berlin Staatsbibliothek’te (MS, Or., nr. 2029) bulunmaktadır. 8. Şerḥ-i ʿAvâmil. Abdülkāhir el-Cürcânî’nin nahiv ilmine dair el-ʿAvâmilü’l-miʾe adlı eserinin Farsça tercüme ve

şerhidir (İzmir Millî Ktp., nr. 512). 9. Tefsîru Âyeti'-kürsî. Bakara sûresinin 255. âyetinin geniş bir tefsiridir. Müellifin 10 Muharrem 857 (21 Ocak 1453) tarihinde telifini tamamlayıp 9 Safer (19 Şubat 1453) Pazartesi günü kendi el yazısı ile temize çektiği nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 167), başka bir nüsha Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (nr. 628). 10. Mecelle fi'l-mûsîḳī. Şirvânî'nin çok yönlü bir âlim olduğunu ortaya koyan eserlerinden biri olup Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf edilmiştir. Bu eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (III. Ahmed, nr. 3449) tek nüshasından tıpkıbasımı yapılmıştır (Frankfurt 1986) Abdülkādir-i Merâgî'nin Şerḥ-i Kitâb-ı Edvâr adlı mûsiki nazariyatına dair eserinden bir nüsha istinsah ettiği de bilinen Şirvânî (bk. M. Takî Dânişpejûh, Fihristi Mikrofilimhâ-yi Kitâbḫâne-i Merkezî, s. 129), Mecelle fi'l-mûsîḳī'yi kaleme alırken Grek filozoflarının eserleri yanında Safiyyüddin el-Urmevî'nin Kitâbü'l-Edvar'ı, Merâgī'nin buna yaptığı şerh, İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ ve en-Necât'ı, Hârizmî'nin Mefâtîḥu'l-ʿulûm'u. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Aḫlâḳ-ı Nâṣırî ve Şerḥu'l-İşârât'ı gibi kaynaklardan da faydalanmıştır. 11. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Eşkâli't-teʾsîs. Osmanlı Müellifleri'nde Şerḥu Eşkâli't-teʾsîs adıyla zikredilmektedir (I, 392) Fakat Fethullah eş-Şirvânî'nin hocası Kadızâde'den Şerḥu Eşkâli't-teʾsîs fi'l-hendese adlı kitabını okuduğu dikkate alındığında eserin bu şerhe yazılmış bir hâşiye olduğu kabul edilebilir. 12. Ḥâşiyetü't-Telvîḥ. Teftâzânî'nin fıkıh usulüne dair meşhur eseri et-Telvîḥ fî keşfi haḳāʾiḳi't-Tenḳīḥ'i üzerine yazdığı bir hâşiyedir. 13. Şerḥu'l-Merâḥ. Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un sarf konusundaki Merâḥu'l-ervâḥ adlı eserinin şerhidir. 14. Şerḥu'1-İrşâd fi'n-naḥv. Teftâzânî'nin İrşâdü'l-hâdî adlı eserinin şerhidir.

BİBLİYOGRAFYA

Fethullah eş-Şirvânî, Şerḥu't-Teẕkire fi'l-heyʾe, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 847; Sehâvî, eḍ-Ḍav'üʾʾl-lâmiʿ, IV, 340; VI, 166-167; VIII, 96; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 206-208; a.mlf., eş-Şeḳāʾiḳ, s. 15-16, 107-108, 273; Mahmûd el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahaʾi meẕhebi'n-Nuʿmân el-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 690, vr. 341a; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 43, 125; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-

tevârîh, II, 459; a.e. (nşr. İ. Parmaksızoğlu), İstanbul 1979, V, 95-96; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, V, 35; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 829, vr. 431 a-b; Hüseyin, Bedâyiu'l-vekāyi' (nşr. A. S. Tveritionovoy), Moskova 1961, vr. l90a, 399b; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 176a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 39, 67, 443; II, 1819, 1893; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 130, 153; H. Derenbourg, Les Manuscrits arabes de L'Escurial, Paris 1884 → New York 1976, I, 488, nr. 691; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, I, 189; Sicilli Osmânî, IV, 7; Osmanlı Müellifleri, I, 392; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 20, 30; Brockelmann, GAL, II, 255, 269, 279; Suppl., II, 290; İżâḥu'-meknûn, I, 437; II, 592; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 815; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 597; Danişmend, Kronoloji, I, 291-292; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 51, 54; M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Kitâbhâne-i Merkezî-i Dânişgâh-i Tahrân, Tahran 1340 hş., X, 1619-1620; a.mlf., Fihristi Mikrofilimhâ-yi Kitâbḫâne-i Merkezî-i Dânişgâh-i Tahrân, Tahran 1348 hş., s. 129; Karatay, Arapça Yazmalar, III, nr. 7077, 7093, 7428; R. Sellheim, Materialien zur Arabischen Literaturgeschichte, Wiestbaden 1976, I, 161-168; E. Neubauer, "Neuerscheinungen zur Arabischen Musik", Mecelletü Târîḫi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye, I, Frankfurt 1984, s. 290-296; Ali Yardım, İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, İzmir 1994, II, 560; Kāmûsü'l-â'lâm, V, 3340; Öztuna, BTMA, I, 292; J. H. Kramers - İbrahim Hakkı Akyol, "Coğrafya", İA, III, 216; Nuri Özcan, "Abdülkādir-i Merâgī", DİA, I, 243.

Cemil Akpınar

FETİH

الفتح

Cemaatle kılınan namazlarda imamın yanlış okuyuşunu düzeltme veya unuttuğu âyeti hatırlatma anlamında fıkıh terimi.

Fetih (feth) masdar olarak “açmak, yol göstermek, yardım etmek” gibi mânalara gelir. Namaz kıldıran imamın kıraat esnasındaki yanlışını düzeltme veya unuttuğu âyeti hatırlatma bir bakıma onun önünü açma ve kendisine yol gösterme demek olduğundan bu iş fıkıh literatüründe fetih (el-feth ale’l-imâm) diye ifade edilmiş ve bunu yapan kimseye de fâtih denilmiştir.

İmamın yanlış okuyuşu veya okuduğu âyetin devamını hatırlayamaması cemaatle namazın bozulması sonucunu doğurabileceğinden arkasında namaz kılan kimselere (muktedî) imama yol gösterme İmkânı tanınmış, ancak bu husus belirli usul ve kurallara bağlanmıştır. Namaz esnasında muktedînin imamın kıraatini düzeltmesiyle ilgili olarak Hz. Peygamber’den az sayıda hadis rivayet edildiği görülür. Bunlardan birinde, onun kıraat sırasında bir âyeti terkettiği, namazdan sonra durumu kendisine soran sahâbîye, “O âyeti bana hatırlatsaydın ya” dediği nakledilir. Bir başka rivayette de buna benzer bir durumun ardından, arkasında namaz kılan Übey b. Kâ’b’a aynı türde bir ikazda bulunduğu görülür (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 159, ayrıca bk. Heysemî, II, 69-70). Buna karşılık Resûl-i Ekrem’in, “Yâ Ali, namazda iken imama fetih yapma” uyarısında bulunduğu şeklindeki rivayet (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 160), gerek yukarıdaki hadisler gerekse Hz. Ali’nin kıraat esnasında tıkanıp kalan imama yardım etmenin sünnet olduğu şeklindeki kendi sözleri (İbn Hacer, I, 117, Şcvkânî, II, 366) karşısında zayıf görülmüş veya te’vil edilmiştir.

Cemaatle kılınan ve kıraatin de açıktan (cehrî) olduğu namazlarda imamın okuyuşta yanılması, tereddüde düşmesi veya okuduğu âyetin devamını hatırlayamaması halinde cemaatin acele etmeyip imamın bizzat hatırlamasına, yanlışını düzeltmesine veya diğer bir âyete geçmesine imkân

tanıması gerekir. Aynı şekilde imam da bu durumda başkasının hatırlatmasını veya düzeltmesini beklemeyip farz veya vâcip miktarında okumuşsa rükûa varmalı, değilse diğer bir âyete veya sûreye geçmelidir. Böyle yapılmadığı veya bunun mümkün olmadığı durumlarda ise imama uyan kimselerin onun yanlışını düzeltmesi gerekir. Ashaptan İbn Mes'ûd başta olmak üzere Kûfe mektebine mensup bazı fakihlerin, yukarıda Hz. Ali'den rivayet edilen hadisi de delil göstererek namazda fethi doğru bulmadıkları nakledilmekle beraber fıkıh mezhepleri fethi kural olarak câiz hatta bazı durumlarda vâcip görürler. Bununla birlikte aralarında bazı görüş farklılıkları mevcut olup özellikle Hanefîler'in bu konuda oldukça titiz davrandıkları görülür.

Hanefî fakihleri, imama uyan kimselerin kıraatte bulunmasını prensip olarak doğru kabul etmediklerinden bunların yapacağı fethin de imamın yerine okuma maksadıyla değil yanlış okuyuşu düzeltme veya hatırlatma niyetiyle olması gerektiği görüşündedir. Hatta bazı Hanefî âlimleri, bu kuralı uygulamada daha da ileri giderek imamın başka bir âyete geçmesi veya rükûa varmasından sonra yapılacak fethin veya gerekmediği halde fethi tekrar etmenin o kimsenin namazını bozacağını ileri sürerler. Öte yandan bu düzeltme ve hatırlatmanın aynı namazı kılan kimseden gelmesi de şarttır. Buna göre namazda iken kendi imamından başka birinin kıraatindeki yanlışlığı düzelten kimsenin namazı bozulacağı gibi kendi cemaatinden olmayan birinin düzeltmesini dikkate alan imamın namazı da bozulmuş olur. Çünkü bu davranış bir nevi öğretme ve öğrenme niteliği taşıdığından bazı Hanefî fakihlerine göre namazı bozucu ölçüde bir fiil (amel-i kesîr) sayılır. Bir grup Hanefî fakihi ise bu davranışı namazda konuşma olarak değerlendirmiş, bu sebeple namazı bozacağını söylemiştir. Mâlikî ve Şâfiî fakihleri de fethin aynı namazı kılan kimseler arasında cereyan etmesini gerekli görürler ve kendi imamından başkasının yanlışını düzelten kimsenin bu müdahalesinin bir nevi konuşma sayılacağını ve kıraati kesintiye uğratacağını, bu yüzden de namazının bozulacağını ifade ederler. Hanbelîler ise gerek namazda olmayan bir kimsenin imama yapacağı fethin, gerekse namaz kılanın kendi imamı dışındaki birine yapacağı fethin namazı bozmayıp sadece mekruh olduğu görüşündedirler.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinin fethin ayrıntıları konusunda zaman zaman Hanefîler'den farklı görüşler benimsemeleri, bu mezheplerin

namazda Fâtiha'yı okumanın hükmü ve imama uyan kimsenin kıraati konusunda Hanefî mezhebinden farklı görüşlere sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ftḥ" md.; Müsned, IV, 74; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 159, 160; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 235-236; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 708; Zeylâî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313 → Beyrut, ts., I, 156-157; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, II, 69-70; İbn Hacer, et-Meṭâlibü'l-ʿâliye, I, 117-118; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 399-401; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 158, 159; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, , I, 378-379; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, II, 365-366; Mehmed Zihni, Mi'met-i İslâm, İstanbul 1397, s. 274; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, I, 301, 302; Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî, II, 11-14.

Halit Ünal

FETİH

فتح

Müslümanların ülke veya şehirleri i'lâ-yi kelimetullah amacıyla İslâmiyet'e açmaları, İslâm devleti idaresine almaları.

Arapça'da "açma, yol gösterme, hüküm verme, galibiyet ve zafere ulaştırma" anlamlarına gelen fetih (feth, çoğulu fütûh, bunun da çoğulu fütûhât), terim olarak İslâm'da meşru görülen savaşlar hakkında cihad kelimesine benzer şekilde, müslümanların gayri müslimlerden gerçekleştirdikleri toprak kazançlarını tarihte ve günümüzde bilinen diğer istilâ ve sömürü savaşlarından ayırmak amacıyla kullanılmıştır; kaynağı da müslümanların geçmiş ve gelecekteki maddî-mânevî zaferlerinden bahseden Feth sûresidir. İslâm sancağı altında Hz. Peygamber ile sahâbîler tarafından gerçekleştirilen zaferlerle dolu sefer ve savaşlar için kaynaklarda sık sık bu terime yer verildiği görülür. Ancak burada kelimenin yalnız maddî yönden fetih mânası taşıdığı söylenemez; kelime öncelikle ve daha çok, kalbi ve aklı İslâm gerçeğine açmak, ikinci olarak da İslâm mesajının önündeki engelleri kaldırmak, insanın kalbine ve aklına ulaşmayı mümkün kılacak ortamı hazırlamak anlamına gelir. Fetih kelimesinin bu yorumu Hz. Peygamber'in hadislerinden ve Kur'ân-ı Kerîm'den açıkça anlaşılmaktadır. Medine'nin savaşsız fethedilmesi ve İslâm'a kazandırılması hakkında Resûlullah'ın, "Ülkeler ve şehirler zorla alınır; Medine ise Kur'an ile fethedilmiştir" dediği kaydedilir (Belâzürî, I, 6). Bu mecazi kullanımı gösteren Kur'ânî delil ise Feth sûresinin, "Biz sana

doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik" meâlindeki ilk âyetidir. Çünkü bu âyet ve daha sonra gelen âyetler askerî bir zaferin değil Mekkeliler'le 6 (628) yılında yapılan Hudeybiye Antlaşması'nın arkasından inmiştir. Birçok sahâbî bu antlaşmayı kendilerini, Hz. Peygamber'i ve İslâmiyet'i küçük düşürücü mahiyette bulmuş ve bu durum onları hoşnutsuzluğa ve hatta itaatsizliğe sevketmişti. Halbuki Resûl-i Ekrem, insanların Allah'ın davetine en çok barış ortamında kulak vereceğini bildiği için Mekkeliler'in önerilerini kabul etmişti. Nitekim vahiy onun bu görüşünü desteklemiş ve

Hudeybiye Antlaşması’nı “feth-i mübîn” (apaçık bir fetih) olarak nitelendirmiştir.

Kur’an’ın birçok yerinde fetihle birlikte ondan türeyen çeşitli kelimelerin geçtiği görülür. Bunlar arasında terimin, savaşla bir yerin İslâm hâkimiyeti altına alınmasını göstermesinin yanında hüküm ve kazâ anlamında kullanılmış olması dikkat çeker (es-Secde 32/28-29); fâtihîn de “hükmedenler” anlamını taşımaktadır (el-A’râf 7/89). Feth sûresinin 18 ve 27. âyetlerindeki “fethan karîben” (yakın fetih) ibaresi Hudeybiye Antlaşması’ndan sonraki Hayber’in fethine, Nasr sûresinin 1 ve Hadîd sûresinin 10. âyetlerindeki “el-feth” kelimesi ise Mekke’nin fethine işaret etmektedir. Böylece Kur’ân-ı Kerîm’de fethin hem savaş hem davet ve tebliğ yoluyla gerçekleştirilebileceği açıklanmış bulunmaktadır.

İslâmiyet’in doğuşu sırasında birbirlerine düşmanlık besleyen Arap kabileleri Kur’an’ın irşadı ve Hz. Peygamber’in terbiyesiyle birleşerek i‘lâ-yi kelimetullah* için kılıç kuşanan idealist bir iman ve fetih ordusu haline gelmiş, bu ordu sayesinde İslâm’ın tevhid anlayışı nereye ulaşmışsa o topraklar çeşitli ırk, din ve mezheplerin korunma imkânı bulduğu bir sığınak olmuştur. Böylece müslümanlar, belli bir prensip ve amaç uğruna giriştikleri cihadla yeryüzüne barış, adalet ve fazilet getirmişler, adalete ve eşitliğe dayanan bir içtimaî âhenkle fethedip idareleri altına aldıkları yerlere tek tanrı fikrinin ve imanının huzurunu da taşıyarak yeni bir dünya düzeninin müjdelerini vermişlerdir. İslâmiyet, cihad ve onun tabii sonucu olan fetihlerle müslümanların hâkimiyetine geçen ülkelerin halkının İslâm dinini kabul etmeye zorlanmasını doğru bulmaz. Bu husus Kur’an âyetleriyle sabittir: “Dinde zorlama yoktur” (el-Bakara 2/256; ayrıca bk. Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29). Fethedilen yerlerdeki insanlar, müslüman olma veya cizye ödemek şartıyla eski dinlerinde kalma hürriyetine ve her iki durumda da İslâm devleti hâkimiyeti ve himayesi altında yaşama hakkına sahiptiler. Bu esas, Hz. Peygamber’in Tevbe sûresinin 29. âyetine dayanarak Tebük Gazvesi sırasında uyguladığı cizye usulü örnek alınmak suretiyle ilk fetihlerden itibaren değişmeyen bir prensip halinde benimsenmiştir. Cizye ödemek şartıyla zimmî statüsüne girmeyi kabul edenlere din ve vicdan hürriyeti tanınıp mâbedlerine dokunulmadığı gibi ibadetlerine de karışılmamıştır. Müslümanlar fethettikleri yerlerde yaşayan insanları, daha önceleri pek çok yerde yapıldığı gibi öldürme veya

köleleştirme yoluna gitmemiş, kendilerine İslâm tebliği ulaştıktan sonra ileride ihtidâ edeceklerini umdukları için onları zimmî statüsüne almayı daha doğru ve insanî bulmuşlardır. Hz. Ömer'in Suriye genel valisi Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a gönderdiği talimatın son kısmı bu bakımdan dikkat çekicidir: "Allah'a yemin ederim ki eğer bu araziler sahipleriyle birlikte müslümanlara paylaştırılırsa geriden gelecek müslümanlar ve zimmîler konuşacak bir insan dahi bulamayacakları gibi emeklerinin ürünü iş ve kazançlardan da faydalanamazlar; arazileriyle birlikte taksim edilen insanlar ise müslümanlar sağ kaldığı sürece sömürülürler. Sonuçta bizden sonra da çocuklarımız onların çocuklarını sömürmeye ve köle olarak kullanmaya devam eder. Böylece bu insanlar İslâm dini hüküm sürdükçe müslümanların kölesi kalırlar. Ben buna asla razı değilim" (Ebû Yûsuf, II, 197-203).

Bazı şarkiyatçılar ve hıristiyan yazarlar, İslâm fetihlerinin insanları kılıç gücüyle din değiştirmeye zorlama amacını taşıdığını iddia etmişler ve müslümanları bir ellerinde kılıç, diğerinde Kur'an olduğu halde tanımlamışlardır, İslâmiyet'in, ilk döneminden bugüne kadarki yayılışının daha çok Hıristiyanlığın aleyhine olduğu bilinen bir gerçektir; dolayısıyla bu din mensuplarından gelen ithamların ciddiye alınması doğru değildir. Müslümanlar insanları tevhid inancına davet etmişler ve bu uğurda büyük gayret göstermişlerdir; ancak kimseyi zorla İslâmiyet'e sokmamışlardır. Hemen her yerdeki fetihleri kitleler halinde İslâm'a katılmalar takip etmiş ve bu katılmalar, mühtedîlerin İslâm'ın en doğru din olduğu yolundaki inanç ve tercihleriyle gerçekleşmiştir. Mısır'ın fethine iştirak etmiş olan Ziyâd b. Cez ez-Zübeydî'nin anlattıkları, müslümanların fetihlerden sonra nasıl davrandığını en güzel şekilde ortaya koymaktadır: "... Elimizdeki Mısırlı savaş esirleriyle birlikte toplandık; hıristiyanlar da geldiler. Biz her esiri, İslâmiyet'i veya Hıristiyanlığı tercih etmesi hususunda serbest bıraktık. Birisi İslâm'ı seçti mi biz fetih sırasındakinden daha kuvvetli bir sesle tekbir getiriyor ve onu yanımıza alıyorduk. Hıristiyanlığı seçenler olunca da hıristiyanlar bağırarak onu yanlarına alıyorlardı; biz de cizyesini bağlıyor, ancak buna sanki içimizden biri onlara katılmış gibi çok üzülüyorduk..." (Taberî, Târîḫ, I, 2582-2583).

İslâm fetihleri devletin sınırlarının genişlemesini sağlamakla birlikte gayri

müslimleri zorla müslüman yapmayı hedef almıyor, onları yalnızca İslâm devletinin himaye ettiği insanlar statüsüne sokmakla yetiniyordu. Bir başka ifade ile, onların zorla müslüman olmalarını değil İslâm'a tâbi olmalarını, İslâm'a girmeden Allah'a itaat etmelerini sağlıyordu. Çünkü zorla dine girenlerin müslümanlığından ne kendilerine ne de İslâm ümmetine bir hayır gelmeyeceği, ayrıca insanları ölümle tehdit ederek müslüman yapmanın münafıklığı körüklemekten ve cemiyetteki münafık sayısını arttırmaktan başka bir sonuç vermeyeceği biliniyordu.

Fetihler sonucunda İslâm devletinin himayesi altına alınan insanlar, hem İslâm'ın safiyet ve ulviyetini müşahede etmek hem de tevhid potasında temizlenip sevgi, adalet, merhamet, insaf ve iman sahibi olmuş müslümanları tanımak suretiyle doğrunun eğriden, güzelin çirkinden, tevhidin şirkten farkını müşahhas bir şekilde idrak etme imkânına kavuşmuşlar, dolayısıyla da memleketin yeni sahiplerinin müsamahakâr, eski idarecilerle kıyas kabul etmeyecek derecede adaletli, insaflı, insan hak ve haysiyetine saygılı olduklarını bizzat görmüşlerdir. Böylece Allah'ın rızası yolunda girişilmiş olan ve "yeryüzünde fitne kalmayıncaya ve din de tamamen Allah'ın oluncaya kadar" (el-Enfâl 8/39; el-Bakara 2/193) kâfirlerle yapılan cihad i'lâ-yi kelimetullahı gerçekleştirmiştir. Fethedilen yerlerde Allah'ın adı okunan ezanlarla, Kur'an hükümlerinin uygulanmasıyla, dinin esaslarının ve yüceliğinin yayılmasıyla, zalim idarelere son verilip İslâm'ın insanlara tebliğ edilmesine engel olanların saf dışı bırakılmasıyla ve hak, adalet ve iyilik yapma ilkeleri üzerine kurulan, insanın insana değil yalnız Allah'a kulluk ettiği bir idare sisteminin getirilmesiyle yüceltilmiştir. Buralarda yaşayanlar, kendilerine hiçbir müdahalede bulunulmaksızın şahsî iradeleriyle İslâmiyet'i kabul etme imkânına kavuşmuşlardır. İslâmiyet'i kabul etmeyenlerden ise yahudi, hıristiyan ve Mecûsîler kendi dinlerinde kalmışlardır; çünkü, "Hidayet Allah'tandır" (Yûnus 10/99; el-Gāşiye 88/21-22; er-Ra'd 13/27).

İslâm fetihlerinin esas gayesi i'lâ-yi kelimetullahtır. Nitekim Hz. Peygamber'e, "Allah yolunda olan kimdir? Ganimet kazanmak için harp eden mi, cesaretiyle şöhret kazanma amacında olan mı, yoksa kabilesiyle dayanışma halinde bulunduğunu göstermek isteyen mi?" diye sorulduğunda şu cevabı vermiştir: "Hiçbiri değildir. Sadece Allah'ın adını yüceltmek için savaşan kimse Allah yolundadır" (Buhârî, "'İlim", 45, "Cihâd", 15,

“Tevḥîd”, 28; Müslim, “İmâre”, 149-151). İslâm fütuhat tarihinde önemli bir yere sahip olan Türkler’e Oğuz Destanı’nda hedef gösterilen, “büyük nehirlere ve büyük denizlere varma” şeklindeki Kızılelma* da bu milletin müslüman olmasından sonra yeni bir şekle dönüşmüş ve i‘lâ-yi kelimetullah halini almıştır.

Şarkiyatçılar, Kur’an hükümlerinin yeryüzünde hâkim kılınması ve İslâm davet ve tebliğine engel olan unsurların ortadan kaldırılması için yapılan cihad ve bunun sonucunda gerçekleşen fetihlerle, insanların kendi istekleri doğrultusunda İslâmiyet’i benimsemeleri arasındaki farkı anlamamışlar veya anlamaz görünmeyi tercih etmişlerdir. Müslümanların fethettikleri yerlerde bugün dahi varlıklarını sürdüren gayri müslimlerin bulunduğunu gören bazı şarkiyatçılar ise İslâm fetihlerinin en büyük hedefinin ganimet ve maddî menfaat elde etmek olduğunu ileri sürmüşlerdir. İslâm fetihlerinin başarı sebepleri arasında tarihî, coğrafî, siyasî, askerî ve iktisadî birçok unsurun bulunduğunda şüphe yoktur. Özellikle savaşlardan sonra ele geçirilen ganimetler, zimmî statüsüne giren gayri müslimlerin ödedikleri cizye ve Hz. Ömer’in ganimet statüsü dışına çıkararak yerli halkın elinde bıraktığı topraklardan alınan haraç, müsteşrikler tarafından fetihlerin önemli bir muharrik unsuru olarak gösterilmektedir. İslâm dini ganimetler ve vergiler konusunda son derece gerçekçidir. Savaşlardan sonra elde edilecek ganimetlerin nasıl dağıtılacağı hususu, hicretin 2. yılında Bedir Gazvesi’nden sonra nâzil olan Enfal sûresinin 41. âyetiyle bir esasa bağlanmıştır. Cizye ve haracın nasıl paylaştırılacağını ise Hz. Ömer kurduğu divan teşkilâtının yardımıyla tesbit etmiş ve fey gelirlerinin Haşr sûresinin 7 ve 10. âyetlerine istinaden, İslâm’a yaptıkları hizmetlere göre bütün müslümanlara dağıtılması usulünü getirmiştir. Feth sûresinde müslümanlara ganimet vaad edilerek ödüllendirilecekleri beyan edilmiş (48/19), Hz. Peygamber de, bazı yerlerin fethedileceğine ve müslümanların ganimet elde edeceklerine dair söylediği, “Kisrâ ile Kayser’in hazineleri de Allah yolunda taksim edilecektir” (Buhârî, “Cihâd”, 157) gibi hadislerle planlı bir fetih hareketini hedef göstermiştir. Bununla birlikte ganimet İslâm fetihlerinin sebebi değil bir sonucudur. Çünkü İslâm’da ganimet ele geçirmek, bir soyun hâkimiyetini veya bir ırkın galebesini sağlamak, yahut şan ve şeref elde etmek maksatlarıyla savaş yapılması câiz görülmemiştir.

İslâm fetihlerinin en bariz özelliği devamlı ve kalıcı olmalarıdır. Hıristiyan

taassup ve barbarlığı ile Haçlı zihniyetinin emri altına giren engizisyon mahkemelerinin sekiz asra yaklaşan Endülüs'teki İslâm hâkimiyetini sona erdirmesi ve 200 yıldan beri modern Haçlı zihniyetiyle Rumeli ve Balkan müslümanlarının yerlerinden sökülüp atılmalarına yönelik günümüzdeki katliamlar bir tarafa bırakılacak olursa, tarih boyunca fetihler sonucunda ele geçen ve İslâm'a açılan topraklarda bugün de hâlâ müslüman millet ve devletlerin yaşadıkları görülür. Bu gerçek, İslâm fetihlerinin geçici değil devamlı, kalıcı ve aynı zamanda çok tesirli ve köklü olduğunun açık bir delilidir. Bu durum, tevhid akîdesini esas alan ve fıtrî bir din olan İslâmiyet'in taşıdığı ehemmiyetle müslümanların

fethettikleri yerleri en iyi şekilde yönetmelerinin bir sonucudur. İslâm'a sonradan açılan topraklara müslümanların yerleştirilmesi, mevcut şehirlerin imarının yanında yenilerinin kurulması, çeşitli İslâm müesseselerinin hayatı daha iyi yaşanır hale getirmesi, başta Kur'ân-ı Kerîm öğretimi olmak üzere dinî ilimlerin ve İslâm kültürünün yaygınlaştırılması, günlük hayatın ihtiyaçlarına cevap verecek ticarî ve iktisadî faaliyetlerin kesintisiz sürdürülmesine imkân tanınması gibi hususlar bu bölgelerin İslâmlaştırılmasında önemli rol oynamıştır. Gerek kılıçla gerekse barış yoluyla fethedilen memleketlerin sakinleri, herhangi bir zorlamaya mâruz kalmadıkları halde âdeta birbirleriyle yarışırcasına müslüman olmuşlardır. Çünkü onlar İslâm'ı, onun kitabı Kur'an'ı, Hz. Peygamber'in yüce kişiliğini ve sünnetini müslümanların şahsında müşahede ederek sevmiş ve benimsemişlerdir. Müslümanlar da fethettikleri yerlerde zimmî statüsüne giren çeşitli inançlara mensup her sınıf, cins, renk ve ırktan gayri müslimi, "Sizin dininiz size, benimki bana" (el-Kâfirûn 109/6) âyeti uyarınca can, mal, ırz ve namusları ile ibadet ve mâbedlerine hürmet etmek suretiyle Allah'ın yarattığı birer varlık olarak karşılamıştır. Sevgi, adalet, merhamet ve insafı aziz tutup İslâm sulh ve selâmetini bütün dünyaya yaymaya ve uygulamaya çalışarak sonuçta bu dini cihanşümul bir hale getirmişlerdir.

İslâm dünyasında gerçekleştirilen fetihlerle ilgili çok zengin bir literatür bulunmaktadır. Başta İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) eseri olmak üzere kronolojik esaslara göre kaleme alınmış tarih kitaplarından başka bir şehir veya bölgenin fethine dair müstakil kitap ve risâleler de yazılmıştır. Sâlih Ahmed el-Alî, ilk dört asırdaki İslâm fetihlerini anlatan ve İbnü'n-Nedîm'in Kitâbü'l-Fihrist'inde yer alan Arapça eserleri toplayarak F. Rosenthal'in A

History of Muslim Historiography (Leiden 1968) adlı kitabından Arapça'ya yaptığı tercümede bir araya getirmiştir (ʿİlmü't-târîḫ ʿinde'l-müslimîn, s. 283-287). Hicretin ilk üç asrında gerçekleştirilen İslâm fetihleriyle ilgili en kıymetli eser, başta bir yerin barış veya savaş yoluyla ele geçirilmesine dair haberler ve buna bağlı olarak muahedelerle belirlenen cizye ve haraç miktarlarını zikreden, arkasından da fetihlerden sonraki imar ve iskân faaliyetlerine ve yapılan camilere, iktâ edilen veya mera haline getirilen topraklara ait rivayetlere yer vererek İslâmlaştırmaya ait bütün gelişmeleri anlatan Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) Fütûḥu'l-büldân'ıdır. Türk-İslâm devletleri geleneğinde ise yine tarih kitaplarının yanında gazânâme, gazavatnâme, fetihnâme, zafernâme gibi adlarla çok zengin bir literatür meydana getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ftḥ" md.; Fîrûzâbâdî, el-Kâmüsü'l-muḥît, "ftḥ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ftḥ" md.; Buhârî, "ʿİlim", 45, "Cihâd", 15, 157, "Tevḥîd", 28; Müslim, "İmâre", 149-151; Ebû Yûsuf, el-Harâc (Abdülaziz b. Muhammed er-Rahbî, Fıḳhü'l-mülûk, nşr. A. Ubeyd el-Kubeysî, içinde), Bağdad 1973-75, II, 197-203; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 219; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), I, 6; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXVI, 42 vd.; a.mlf., Târîḫ (de Goeje), I, 2582-2583; T. W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Tarihi (trc. Halil Halid), İstanbul 1343, tür.yer.; Fikret lşıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960, s. 32-38; Muhammed Hamîdullah, İslâmda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 135-137; F. Rosenthal, ʿİlmü't-târîḫ ʿinde'l-müslimîn (trc. Sâlih Ahmed el-Alî), Bağdad 1963, s. 283-287; Ebülfazl İzzeti, İslâmın Yayılış Tarihine Giriş (trc. Cahit Koytak), İstanbul 1984; Ekrem Ziya Umerî, Medine Toplumu (trc. Nureddin Yıldız), İstanbul 1988, s. 127-131; Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul, ts., I, 212-301; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid bin Velid, İstanbul 1990, s. 291-310; İsmâil Râci el-Fârûkî - Lois Lamya el-Fârûkî, İslâm Kültür Atlası (trc. Mustafa Okan Kibaroğlu-Zerrin Kibaroğlu), İstanbul 1991, s. 209-256; Cemîl Abdullah el-Mısrî, Devaʿi'l-fütûḥati'l-İslâmiyye ve deʿâva'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1411/1991; Seyyid Kutub, "Ṭabîʿatü'l-fetḥi'l-İslâmî",

ME, XXIV/1 (1372/1952), s. 21-25; Halil İnalcık, “Ottoman Methods of Conquest”, St. I, II (1954), s. 103-129; a.mlf., “Türkler (Osmanlılar)”, İA, XII/2, s. 291.

Mustafa Fayda

FETİHNÂME

فتحنامه

İslâm ve Türk-İslâm devletlerinde fethedilen beldeleri, kazanılan zaferleri haber veren mektup ve fermanlarla bu fetihleri anlatan tarihî eserlerin genel adı.

Ortaçağ İslâm dünyasında hükümdarlar, ülke içinde ve dışında otoritelerini ve güçlerini göstermek için süslü ifadelerle yazılmış mektup ve fermanlar göndererek kazandıkları zaferleri bildirme ihtiyacı duyarlardı. Genellikle sefâret heyetleri vasıtasıyla ve ganimet olarak alınmış hediyelerle (Uzunçarşılı, Medhal, s. 70), bazan da savaşta öldürülenlerin başları ve alınan esirlerle birlikte gönderilen bu mektuplar dost devletler için bir müjde, düşman devletlere karşı ise bir tehdit mahiyetinde idi. Bundan dolayı fetihnâmeler bazan “zafernâme”, “beşâretnâme”, bazan da “tehditnâme” diye anılmıştır. XV. yüzyıl Türk kaynaklarında müjdeli mektuplara “muştuluk” da denilmiştir (Yinanç, s. 19).

Fetih mektubu yazma geleneği ilk İslâm devletlerinde başlamış ve Türk-İslâm devletlerinde devam etmiştir. Abbâsî Halifesi Mu’tasım-Billâh müslüman hükümdarlara zafernâmeler göndererek Bâbek’in yakalanıp idam edildiğini bildirmiştir (Kalkaşendî, VI, 387). Gazneliler’de kazanılan bir zafer, devlete tâbi yarı bağımsız hükümdarlara mektupla haber verildiği gibi Abbâsî halifelerine ve diğer civar devletlere de fetihnâmeler yazılarak bildirilirdi. Büyük Selçuklular’da ve bu devlete halef olan Hârizmşahlar, Anadolu Selçukluları, İlhanlılar, Timurlular ve Safevîler’de de bu geleneğin sürdüğü anlaşılmaktadır (Köprülü, s. 184-185). Sultan Alparslan’ın Ani’nin fethi münasebetiyle gönderdiği fetihnâme Bağdat’ta beytünnevbede yapılan bir merasimde okunmuştur (Ramazan 456/Ağustos 1064). Yine Sultan Alparslan’ın Buhara’nın fethi dolayısıyla gönderdiği fetihnâmenin “Türk ve Tacik herkese” duyurulması emredilmekte ve bu şekilde halkın devlete hizmet ve bağlılığının artacağı söylenmektedir (Bağdâdî, s. 125). Hârizmşah Atsız da Cend’in fethedilmesi münasebetiyle (Rebîülâhir 540/Ekim 1145) Reşîdüddin Vatvât’ın yazdığı fetihnâmeyi her tarafa

göndermiştir (a.g.e., s. 131). Selçuklu sultanlarının fetihnâmeleri devletin resmî dili olan Farsça ile yazılırdı. I. İzzeddin Keykâvüs Antalya'nın ikinci defa fethi (612/1216), I. Alâeddin Keykubad da Yassıçimen'de Celâleddin Hârizmşah'a galip gelmesi ve Erzurum'u fethi (627/1230) münasebetiyle civar hükümdarlara Farsça fetihnâmeler göndermişlerdir (İbn Bîbî, s. 146; Turan, s. 81, 106). Memlûk Sultanlığı'nda da bu gelenek mevcut olup o devir inşâ kitaplarında bu konuda bilgiler ve örnekler bulunmaktadır. Osmanlı Devleti'nde ise fetihler, büyük zaferler, özellikle hıristiyan dünyasına karşı kazanılan başarılar "nâme-i hümâyun" kategorisinde değerlendirilebilecek fetihnâmelerle İslâm devletlerinin hükümdarlarına bildirilmekteydi. Osmanlılar'da yabancı devlet hükümdarlarına gidecek fetihnâmeler o ülkenin diliyle ve genellikle Türkçe, Arapça, Farsça olarak yazılırdı. Fâtih Sultan Mehmed Otlukbeli zaferinin ardından Doğu Anadolu halkına

Uygur harfleriyle yazılmış bir fetihnâme göndermiş ve o tarihlerde Akkoyunlular'ın kullandığı terimleri kullanmıştır (Arat, VI [1936-39], s. 285 vd.). Ülke içinde ise Türkçe olarak İstanbul'da vezîriâzama vekâlet eden idarecililere (kāim-makām), beylerbeyi ve kadı gibi bazı taşra yöneticilerine zaferi halka duyurmak üzere gönderilirdi.

Mukaddime sayılabilecek baş kısmı gönderildiği yerin durumuna uygun âyet, hadis ve kelâm-ı kibarlarla süslenen ve Osmanlı diplomatiğinin mühim belgelerinden olan nâme-i hümâyun grubu belgeleri içinde yer alan fetihnâmelerin özel yazılış şekilleri vardı. Osmanlı padişahlarına ait fetihnâmeler genellikle Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e salât, padişah için tebaanın işlerinin düzenlenmesi ve zulmün önlenmesinin gereği, düşmanın ne sebeple cezalandırıldığı, padişahın hareketi, askerin çokluğu, düşmanın durumu ve cesaretinin anlatılması, Allah'ın padişaha yardımı, düşmanın yenilmesi, Allah'a şükür, düşman ülkesinin zaptının anlatılması, hükümdarlara zafer haberinin gönderilmesi, fetihnâmenin kiminle gönderildiği ve padişahın Allah'a duası gibi on beş esasa dikkat edilerek yazılmaktaydı (Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 288). Fetihnâmelerde mutantan bir ifade kullanılır, ülke zaptında padişahın kudretini göstermek için düşman askerinin fazlalığından bahsedilir ve olaylar genellikle uzun uzadıya anlatılırdı. Düşmanlara gönderilen tehditnâmelerde ise ağır ve küçültücü ifadeler yer alırdı (Feridun Bey, I, 451-453).

Fetihnâmeler başta nişancı olmak üzere resmî görevliler tarafından yazıldığı gibi bazan özel kişiler eliyle de kaleme alınabilirdi. I. Alâeddin Keykubad'ın fetihnâmelerinden birini Tuğraî Şemseddin Muhammed İsfahânî kaleme almıştır. Ankara galibiyetinin ardından Timur'un, torunu Ömer Bahadır'a gönderdiği fetihnâmeyi ise Molla Şemseddin yazmıştı (Aka, XI/15. s. 22). İstanbul'un fethini Memlûk sultanına bildiren Arapça fetihnâmeyi Kazasker Molla Gürânî (Yinanç, s. 18-20; ayrıca bk. Ateş, IV/7, s. 11, vd.), Mısır'ın ilhakından sonra Yavuz Sultan Selim'in Şirvanşah'a yolladığı fetihnâmeyi İdrîs-i Bitlisî, 1538'de kesin olarak Osmanlı Devleti'ne bağlanan Boğdan'ın fethi münasebetiyle Amasya sancak beyi ve kadısına gönderilen fetihnâmeyi de Matrakçı Nasuh'un kaleme aldığı bilinmektedir (Decei, s. 113).

Fetihnâmeler, ilgili oldukları savaşın bir tarihçesini ihtiva ettiklerinden ve zaferin hemen ardından kaleme alındıklarından aynı zamanda değerli birer tarihî kaynak niteliği taşırlar. Ancak sübjektif değerlendirmelerle yazılmış oldukları için burada verilen bilgilerin dikkatle ve diğer kaynaklarla karşılaştırılarak kullanılması gerekmektedir (Lewis, s. 192). Başta Feridun Bey'in eseri olmak üzere münşeat mecmualarında bu resmî fetih mektuplarının pek çok sûreti bulunmaktadır.

Edebiyat tarihiyle ilgili kitaplarda ise fetihnâme ayrı bir edebî tür olarak bir seferin başlangıcından sonuna kadar geçen olayları, bir şehrin, kalenin alınışı veya bir savaşın kazanılmasını konu edinen eserler şeklinde ele alınmaktadır. Ancak bu tür eserler doğrudan doğruya tarihin bir parçasıdır ve bunları gazavatnâme, zafernâme, sefernâme, hatta "Selimnâme" ve "Süleymannâme" adlarıyla anılan eserlerden hem konu hem de üslûp bakımından ayırt etmek mümkün değildir. Umumî tarihlerin dışında pek çok türü görülen bu tarz eserlerin başlıkları da böyle bir tasnif yapmayı zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bunları adlarından hareketle ayrı birer tür olarak gösterilmesi karışıklıklara yol açmaktadır. Aslında fetihnâme, doğrudan doğruya resmî bir hüviyeti olan, nâme-i hümâyunlarla fermanların edebî bir türü gibi ele alınmalıdır.

Türk edebiyatında XV. yüzyıldan itibaren doğrudan doğruya müelliflerince "fetihnâme" olarak adlandırılan manzum ve mensur eserler arasında şunlar

zikredilebilir: 1. Fetihnâme-i Sultan Mehmed. Kivâmî tarafından 1490 yılında kaleme alınarak II. Bayezid'e takdim edilmiştir. Yirmi sekiz bölümden meydana gelen eserin yirmi beş bölümü Fâtih Sultan Mehmed'in, üç bölümü de II. Bayezid'in fetihlerine ayrılmıştır. Yer yer mensur kısımların da bulunduğu eser mesnevi tarzında ve aruzun "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbında yazılmıştır. Tek nüshası Bibliothèque Nationale'de bulunan eseri (MS, Or. Nr. 1975) Franz Babinger tıpkıbasım olarak yayımlamıştır (İstanbul 1955). 2. Fetihnâme-i İnebahtı ve Moton. İnebahtı ve Moton seferlerine katılan II. Bayezid devri şairlerinden Sinoplu Safâî tarafından manzum olarak kaleme alınmıştır. Yaklaşık 3900 beyitten meydana gelen eser mesnevî tarzında olup aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılmıştır. Bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Revan Köşkü, nr. 1271). 3. Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab. Yavuz Sultan Selim devrinde hayatta bulunan, kendisinden Silâhşor olarak bahseden müellif bizzat katıldığı Mısır seferi hakkında değerli bilgiler vermektedir. Yarıya yakın kısmı manzum, geri kalanı mensur olan eserin tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 4087) bulunmaktadır. Kitap Selâhattin Tansel tarafından yayımlanmıştır (TV, 1/2 [17], s. 294-320; 1/3 [18], s. 430-454). 4. Fetihnâme-i Belgrad. Eserin sonundaki beyitten Sa'yî mahlaslı bir şair tarafından kaleme alındığı anlaşılan bu fetihnâme Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilmiştir. Bilinen iki nüshası Adana İl Halk (nr. 791) ve Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2175/2) kütüphanelerinde bulunan eserin büyük kısmı manzumdur. 5. Fetihnâme-i Hayreddin Paşa. Barbaros Hayreddin Paşa'nın savaşlarını ve bilhassa Preveze

zaferini anlatan, Murâdî tarafından mesnevi tarzında yazılmış bir eserdir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1292). Ancak bu eserle Feth-i Kal'a-i Nova'nın (İÜ Ktp., TY, nr. 2475) Murâdî'nin Gazavât-ı Hayreddin Paşa adlı eserinin birer bölümü olduğu anlaşılmaktadır (bk. GAZAVÂT-ı HAYREDDİN PAŞA). 6. Fetihnâme-i Kal'a-i Cerbe. Nidâî'nin 967'de (1560) telif ettiği bu eser (British Museum, nr. 23.984) Piyâle Paşa tarafından yazdırılmıştır (DİA, VII, 392). 7. Fütûh-ı Yemen (Fetihnâme-i Yemen). Rumûzî'nin 977'de (1569-70) kaleme aldığı mesnevi tarzında 20.000 beyitlik bir fetihnâme olup eserde II. Selim zamanında Yemen'e gönderilen Sinan Paşa'nın fetihleri anlatılmaktadır. Kitap üzerinde Hulûsi Yavuz bir doktora tezi hazırlamıştır (Rumûzî'nin Târîh-i Feth-i Yemen'i ile Arşiv Vesikalarına Göre Sinan Paşa'nın Yemen'i Fethi ve XVI. Asırda Yemen'in Sosyal

Yapısı, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, 1980; bu çalışmada eserin 18.000 beytinin tenkitli metni verilmiştir). Eserin minyatürlü bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 6045), otuz üç sayfalık bir özeti de Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî, nr. 1311). 8. Fetihnâme. Sipâhîzâde Ahmed tarafından yazılan bu eserde, Sultan İbrâhim'in 1054'te (1644) Venedikliler'e karşı başlattığı, yirmi iki yıl süren muharebenin sonuçları hakkında bilgi verilmektedir (a.g.e., s. 118-119). 9. Fetihnâme-i Kamaniçe. Nâbî'nin yer yer manzum, yer yer mensur olarak telif ettiği bu fetihnâmede IV. Mehmed zamanındaki Kamaniçe Kalesi'nin fethine dair geniş bilgi verilmektedir. Eserin çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1466/2, Esad Efendi, nr. 2425/3, 3407/2; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1309, Yeniler, nr. 730; Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 470; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3307/3; ayrıca bk. Babinger, s. 262). 10. Fetihnâme-i Belgrad. Antalyalı Mustafa Münîf'in yazdığı eserde, I. Mahmud zamanında 1152'de (1739) sadrazam olan Hacı Mehmed Paşa'nın kazandığı Belgrad zaferi anlatılmaktadır (TCYK, s. 197-198). 11. Fetihnâme-i Belgrad. Koca Râgıb Paşa tarafından yer yer manzum olarak telif edilen eserde bir önceki fetihnâmede anlatılan konu işlenmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3442/2, 3655/2; İÜ Ktp., TY, nr. 2593; ayrıca bk. a.g.e., s. 231-232).

Bunlardan başka şu fetihnâmeler de zikre değer eserlerdir: Tâcîzâde Câfer Çelebi, Mahrûse-i İstanbul Fetihnâmesi (İstanbul 1331); Cizyedarzâde Bahâeddin Efendi, Fetihnâme-i Bahâeddin (TSMK, Hazine, nr. 1428); Edirneli Ali Efendi, Fetihnâme-i Mekke-i Mükerreme (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3797); Dârüssaâde Ağası Mehmed Ağa, Fetihnâme-i Gence (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1296); Abdurrahman Hibrî Efendi, Târîh-i Feth-i Bağdâd (TCYK, s. 113); Nihâlî, Fethiyye-i Yemen (Fetihnâme-i Yemen) (Telifi 982 [1574]; yazma nüshaları için bk. Babinger, s. 103); e-Hâc Mehmed Ârif Efendi, Fetihnâme-i Garrâbe-Târîh-i Ra'nâ (TSMK, Hazine, nr. 1438; Mısır'ın 1216'da [1801] Fransızlar'dan geri alınmasına dair); Mehmed Esad Efendi, Feth-i Kostantiniyye (II. Mahmud'un emriyle yazılmıştır; Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 439; ayrıca bk. Babinger, s. 387). Son dönemde Çanakkale zaferiyle ilgili olarak telif edilen pek çok mensur ve manzum eser de bir bakıma fetihnâme sayılabilir (DİA, VIII, 208-209).

BİBLİYOGRAFYA

Kıvâmî Fetihnâme-i Suitan Mehmed (nşr. Franz Babinger), İstanbul 1955, s. I-VII; Zekeriyyâzâde, Ferah (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, nâşirin önsözü, s. 3-6; Feridun Bey, Münşeât, I-II, tür.yer.; İbn Bîbî, el-Euâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 146; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâʾ (Şemseddin), VI, 387; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 35; Bahâeddin Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî, et-Tevessül ile't-teressül, Tahran 1315, s. 125, 131; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, İstanbul 1931→ (haz. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 184-185; Uzunçarşılı, Medhal, s. 70, 71, 90, 91, 112, 278; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 288-289; TCYK, tür.yer.; A. Decei, "Un 'Fetihnâme-i Karaboğdan' (1538) de Nasuh Matrakçı", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 113-124; Levend, Gazavatnâmeler, tür.yer.; G. L. Lewis, "The Utility of Ottoman Fethnames", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 192-196; a.mlf., "Fatḥnāme", El2 (İng.), II, 839-840; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî-yi Devreyi Gaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s. 136; Babinger (Üçok), s. 103, 120, 262, 387; Mehmet Altay Köymen, Alparslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 87-88; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 81, 97, 101-102, 106; Bekir Kütükoğlu, "Münşeat Mecmualarının Osmanlı Diplomatiği Bakımından Ehemmiyeti", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri (30 Nisan 2 Mayıs 1986) Bildiriler, İstanbul 1988, s. 172; Abdülkadir Özcan, "Historiography in the Reign of Süleyman the Magnificent", The Ottoman Empire in the Reign of Süleyman the Magnificent, İstanbul 1988, II, 208-211; a.mlf., "Cerbe", DİA, VII, 392; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1995, s. 5, 6, 10, 159-160; Reşit Rahmeti Arat, "Fatih Sultan Mehmed'in Yarlığı", TM, VI (1936-39), s. 285 vd.; Ahmet Ateş, "İstanbul'un Fethine Dâir Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektublar ve Bunlara Gelen Cevablar", TD, IV/7 (1953), s. 11 vd.; Selahattin Tansel, "Silahşor'un Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab Adlı Eseri", TV(yeni seri), I/2 (17), s. 294-320; I/3(18), s. 430-454; Angelo M. Piemontese, "Les Fonds de manuscrits persans corservés dans la Bibliothèques d'Italie", JA, CCLXX (1982), s. 289; Refet Yinanç, "Fatih'in Türkçe İstanbul Fetihnâmesi", TDA, sy. 29 (1984), s. 18-23; İsmail Aka,

“Timur’un Ankara Savaşı (1402) Fetihnâmesi”, TTK Belgeler, XI/15 (1981-86), s. 1-22; Pakalın, I, 614-615; “Fetihnâme”, TDEA, III, 208-211; Mustafa Uzun, “Çanakkale Muharebeleri (Edebiyat)”, DİA, VIII, 208-209.

Hasan Aksoy

FETİHPÛR SİKRİ

Bâbürlüler'in 1574-1586 yılları arasındaki başşehri.

Hindistan'ın Utar Pradeş eyaletinde Agra'nın 37 km. güneybatısında yer alır. Ekber Şah, Sikri köyü yakınlarında bir mağarada yaşayan Çiştiyye tarikatı şeyhlerinden Selîm Çiştî'yi ziyaret ettiğinde (1569) şeyhin erkek çocuğu olmayan sultana yakında bir oğlunun doğacağını müjdelemesi üzerine burada bir saray inşa ettirdi ve Selîm adını verdiği oğlunun (Cihangir) bu sarayda doğmasının ardından da çevresine başka muhteşem binaların yapılmasını emrederek burada bir şehir kurdu. 1574'te Gucerât seferinden zaferle dönünce de buraya Fetihpûr adını verdi. 1586'ya kadar on iki yıl süreyle Bâbürlüler'in başşehri olan Fetihpûr Sikri'yi devletin ve özellikle kendi döneminin ihtişamını yansıtacak şekilde mimari eserlerle süsledi; hatta bu faaliyetini burayı terkedip Agra'ya döndükten sonra da sürdürdü.

Tarihî şehrin harabeleri çok iyi korunmuş durumdadır ve halen Bâbürlü mimarisinin en göz alıcı eserlerinin sergilendiği bir açık müze olarak Hindistan'ın en fazla turist çeken yerlerinden birini teşkil etmektedir. Şehirdeki en önemli mimari eserlerden biri olup 979 (1571-72) yılında bitirilen Fetihpûr Sikri Ulucamii, Mescidi Harâm'dan sonra müslümanların ikinci büyük mâbedi olması amacıyla inşa edilmiş dünyada benzeri bulunmayan muhteşem bir yapıdır ve özellikle Bülend Dervâze adıyla bilinen zafer takı niteliğindeki 1602 tarihli ana giriş kapısı ile ünlüdür (geniş bilgi için bk. FETİHPÛR SİKRİ ULUCAMİİ). Caminin arkasındaki alana Selîm Çiştî ile torunu İslâm Han'ın türbeleri, caminin aşağısına ise saray ve hükümet binaları ile aşevleri, çarşılar, kervansaraylar ve hamamlar yapılmıştır. Sarayın bölümlerini oluşturan Dîvân-ı Hâs, Penç Mahal, Dîvân-ı Âm, harem daireleri ve hükümet binaları birbiriyle bağlantılı inşa edilmiş ve etrafı duvarla çevrilen bu külliye Hâthî Pol (filler kapısı) denilen büyük bir kapı ile dışarıya açılmıştır. Ortasında sekiz köşeli bir sütunun yükseldiği tek bir mekândan ibaret olan Dîvân-ı Hâs, bu şehirdeki ulucami gibi dünyada bir benzeri bulunmayan ilginç bir yapıya sahiptir (geniş bilgi için bk. DİVANHÂNE). Dîvân-ı Âm ise 111 tane cumba tarzında duvar

bölmesiyle çevrilmiş ve batı tarafına sultanın tahtı yerleştirilmiş genişçe bir mekândan oluşur. Seksen dört simetrik sütunla inşa edilen Penç Mahal, her katı biraz daha küçülen beş katlı bir binadır ve yine değişik bir görünüm arzetmektedir. Hâthî Pol'ün aşağı tarafında, doğruluğu kanıtlanmayan bir iddiaya göre Ekber Şah'ın şehri terketmesine suyunun bozulması sebep olan Fetihpûr'un özel su sistemi ve kuyusu yer alır. Yine bu mevkide seyir kulesi olarak kullanıldığı tahmin edilen ünlü Hiran Menâr (geyik kulesi) bulunmaktadır. Şehirdeki kervansaraylar tamamen harap durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fazl el-Allâmî, The Akbarnāma (trc. H. Beveridge), New Delhi 1987, II, 503, 530-531; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu-t-Tawārikh (trc. G. S. A. Ranking v.dğr.) New Delhi 1986, II, 112, 124, 139; E. W. Smith, The Mughal Architecture of Fathpur Sikri, Allahâbâd 1894-98, I-IV; M. Said Ahmed Marahravî, Âs̱âr-ı Ekberî or Târiẖ-i Fetiḥpûr Sîkrî, Agra 1906; A. B. M. Husain, Fathpur-Sikri and Its Architecture, Dacca 1907; P. Brown, Indian Architecture: The Islamic Period, Bombay 1942; M. Arif Kandehârî, Târîẖ-i Ekberî, Rampûr 1962, s. 149-153; S. A. A. Rizvi, Fatehpur Sikri, New Delhi 1972; a.mlf. - V. J. A. Flynn, Fathpur Sikri, Bombay 1975; R. Nath, History of Mughal Architecture, New Delhi 1982-85, II, 156-267; Fatehpur-Sikri (ed. M. Brand-G. D. Lowry), Bombay 1987; "Fatḥpūr-Sīkrī", El2 (İng.), II, 840.

S. Athar Abbas Rizvi

FETİHPÛR SİKRİ ULUCAMİİ

Hint-İslâm sanatının en muhteşem binalarından biri.

Dünyanın en büyük ve en bezemeli camilerinden biri olup Bâbürlü mimarisinin başlıca eserlerindendir; değişik özellikleriyle bütün camiler içinde ayrı bir yer işgal eder. Hint halklarının dinî ve siyasî tek hâkimi olmak isteyen Ekber Şah tarafından, kendi kurduğu Fetihpûr Sikri şehrinde şahsının ve devletin gücünü, ihtişamını göstermek amacıyla yaptırılmıştır. 979 (1571-72) tarihli kitâbesinde Mescidi Harâm'dan sonra en büyük mâbed olmasının istendiği belirtilen cami, Ekber Şah'ın sarayı ile ünlü mutasavvıf Selîm Çiştî'nin hankahının yakınında yer almakta, devâsâ boyutlarıyla ve dünyanın hiçbir yerinde eşine rastlanmayan ilginç yapısıyla da bu iddialı durumunu belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır. Cami, 1574 yılında Ekber Şah'ın Gucerât'ta elde ettiği zaferden sonra Fetihpûr (zafer şehri) ismini vererek oturmaya başladığı yeni başşehrin gittikçe artan önemine paralel olarak zamanla büyük bir ün kazanmıştır. Yeni bir din kurma hazırlığı içinde bulunan Ekber Sah'ın 12 Rebîülevvel 987 (9 Mayıs 1579) günü düzenlenen mevlid merasimi münasebetiyle minbere çıkıp kendini ilâhî mertebeye yücelttiği ünlü manzum hutbeyi okumasına sahne olan cami, onun şehri terkettiği 1586 yılından sonra da önemini korumuştur. Ekber Şah'ın artık Fetihpûr'da oturmadığı halde Dekken'i fethi (1602) münasebetiyle caminin güney kapısını yıktırıp yerine Hindistan'ın en görkemli zafer taklarından biri olan Bülend Dervâze isimli taç-kapıyı yaptırması, Fetihpûr Sikri Uluc-mii'ni kendi büyüklüğünün ve zaferlerinin sembolü olarak görmeye devam ettiğini göstermektedir.

130 basamaklı bir merdivenle çıkılan cami, şehrin güney batısında engebeli bir arazi üzerine inşa edilmiş ve bu amaçla

kayalık yamaçların düzeltilmesi, ayrıca doğu ve güney taraflarda kemerler üzerine oturtulan bir dolgu yapılması suretiyle 134 X 157 m. boyutlarında bir platformun teşkil edilmesi gerekmiştir. Yerli Hint mimari anlayışı ile İran mimarisinin karışık uygulandığı derhal belli olan bina, Hint-İslâm sanatının ve cami mimarisinin gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Ana

hatlarıyla, İslâm sanatında ulucami veya cuma camii (Hindistan'da cami-mescid) adıyla bilinen çok büyük boyutlu cami planına sadık kalınarak inşa edildiği, ancak bu arada bazı yenilikler ve özel düzenlemeler yapıldığı görülmektedir. Bilhassa Kanpûr'daki XV. yüzyıla ait Cami-Mescid'de uygulanan planın bir ölçüde geliştirilerek değişik bir biçimde ortaya konulduğu bina, Bâbürlüler devrinde yapılan diğer büyük camiler için de örnek teşkil etmiştir. Caminin minaresi yoktur. Batısında ana ibadet mekânı bulunan 110 X 157 m. boyutlarındaki avlunun kuzey, güney ve doğu tarafları revaklar ve bu revaklara açılan odalar tarafından çevrilmiştir. Ana ibadet mekânı 88 X 20 m. ölçülerindedir. Mekke'deki Mescidi Harâm örnek alınarak yapılan caminin üzeri kubbeyle örtülü 12, 50 X 12, 50 m. boyutlarındaki kare bir orta mekânla buraya bağlı iki yan mekândan oluşan ana ibadet mekânı ilgi çekici bir mimari kuruluşa sahiptir. Yan kanatları teşkil eden kısımlar üç taraftan sütunlu bölümlerle çevrilmiş olup ortalarında 7, 60 m. kenar uzunluğuna sahip ve üzerleri kubbeyle örtülü birer mekân bulunmaktadır. Bu küçük kubbeli mekânları kuşatan kısımların üstü ise düz bir çatıyla örtülüdür. Kare planlı merkezî mekândan büyük kubbeye geçiş, kemerli tromplar üstüne yerleştirilen sekizgen bir kasnak ve bu kasnak üzerinde teşkil edilen onaltıgen geçiş bölümü aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Yan kanatlarda bulunan küçük kubbeli mekânlarda ise kubbelere geçiş dirsekli pandantifler vasıtasıyla olmaktadır. Orta mekân ve yan kanatlar arasındaki bağlantı üçer kemer yardımıyla sağlanmış ve yan kanatların uçlarına kadınlar için yapılan 6 X 6 m. ölçüsünde kare planlı beşer oda ilâve edilmiştir. İbadet mekânının dışında bulunan ve batı duvarına bitişik inşa edilmiş olan köşelerdeki kuleler vasıtasıyla bu odaların üstündeki bölümlere geçiş sağlanmaktadır.

İbadet mekânının içi hiç boş yer bırakmayacak şekilde ağır bir süslemeye sahiptir. Bu durum caminin ana ibadet mekânı içinde yer alan mihraplarda da kendini göstermektedir. 3 m. genişliğinde ve 4, 50 m. yüksekliğinde olan ana mihrap, yanlarında bulunan daha küçük iki mihrapla birlikte değişik bir görüntü vermekte ve mermer, kıymetli taş, mozaik ve bunlarla birlikte kullanılmış zengin sırlı çinileriyle göz kamaştırmaktadır. Kanatlarda yer alan küçük kubbeli mekânların içindeki mihraplar da buna benzer özellikler göstermekle birlikte daha değişik bir süslemeye sahiptir. İç bezemede önemli bir yer tutan yazılar mavi boya ve altın yaldızla çok canlı biçimde yazılmış, bütün mimari elemanların üzerinde yer alan kabartma-boyama

bitkisel ve geometrik motifler ise camiyi bu alandaki en gösterişli örneklerden biri haline getirmiştir.

İbadet mekânının merkezî bölümünü oluşturan büyük kubbeli kısmın avluya bakan cephesi, sivri kemerli bir eyvan şeklindeki 18 m. yüksekliğinde bir cümle kapısı ile dışarıya açılmaktadır. Cümle kapısının ortasında bulunan ana kemerli bölümden içeriye açılan üç adet sivri kemerli kapı ile kubbeli mekâna geçilmektedir. Revakların iki katı yüksekliğinde olan bu âbidevî cümle kapısı, arkasındaki mekânı örten kubbenin avludan görünmesini engellemekte ve bütün dikkatleri üzerinde toplamaktadır. Kapı ayrıca üzerinde yer alan oyma mermer, kakma taş ve boya ile yapılmış zengin süslemelerle daha da dikkat çekici bir hale getirilmiştir. Avlunun etrafında bulunan revaklar, sade kare prizma sütunlar üzerinde yükselen sivri kemerleri ve diğer mimari elemanları ile ihtişamlı bir görüntü arzetmektedir. Kemerlerin saçak pervazları üzerinde bulunan siperlikler, Hindistan'ın yakıcı güneşi ve şiddetli muson yağmurları için düşünülmüş önemli birer mimari unsur olup duvar yüzeylerine kıymetli malzemeyle işlenmiş gösterişli bezemeleri de daha belirgin bir hale getirmektedir. Bütün örtü elemanlarının üzerinde yer alan küçük kubbeli kameriyelerin yapının siluetine büyük bir güzellik verdiği ve monoton yatay hatları yukarı doğru kırdığı görülmektedir.

Revakların arkasında yer alan düz çatılı, duvarlarında elbise ve kitap koymaya mahsus nişler bulunan odalar, binanın aynı zamanda eğitim amacıyla yapılmış olduğunu göstermektedir. Geniş avlunun ortasında yağmur sularının toplanması için yapılmış bir sarnıç bulunmakta ve buraya bir merdivenle inilmektedir. Avlunun batı tarafında Selîm Çiştî ile torunu İslâm Han'a ait iki türbe yer almakta ve özellikle tamamen beyaz mermerden olan Selîm Çiştî'nin türbesi, verandasını ve pencerelerini örten oyma geometrik desenli mermer şebekeleriyle dikkat çekmektedir.

Caminin cümle kapılarının en muhteşemi, güneyde yer alan Bülend Dervâze adlı piştak olup 40 metrelik cephe genişliği ve 54 metrelik yüksekliğiyle normal boyutların çok üstünde bir zafer

takı özelliğindedir. Ekber Şah'ın Dekken zaferinin hâtırasını yaşatan bu kapının güney istikametinde yapılmış olması fethedilen bölgelerin bu yönde

bulunmasıyla ilgilidir. Zengin süslemelerin ve değişik mimari unsurların yanı sıra üzerinde Ekber Şah'ın düşünce ve inançlarını yansıtan kitâbelerin de bulunması kapının önemli özellikleri arasındadır. Caminin doğusunda yer alan ve Ekber Şah'ın günlük ibadetleri için camiye gelirken kullandığı kapı olan Bâdşâh Dervâze'deki kitâbede caminin yapım tarihi yer alır. Binalar zümresinin kuzey cephesi son derece sadedir ve bu kısımda kapı da bulunmamaktadır.

Bütün binaların yapımında kullanılan ana malzeme kırmızı kum taşı olmakla birlikte sarı kum taşı, mermer ve kara kayağan taşından da yaygın biçimde faydalanılmıştır. Özellikle değerli malzeme ve kıymetli taşların da kullanıldığı süslemelerin, binanın yapılışı sırasında cömertçe harcanan maddî kaynakların ve gösterilen itinanın büyüklüğü bu eseri İslâm sanatı içinde farklı bir yere koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Ferguson, History of Indian and Eastern Architecture, London 1876, tür.yer.; E. Diez, Die Kunst der islamischen Völker, Berlin 1915, s. 130-142; M. S. Briggs, Muslim Architecture in India, Oxford 1951, tür.yer.; P. Brown, Indian Architecture: The Islamic Period, Bombay 1956, tür.yer.; S. A. A. Rizvi - V. J. A. Flynn, Fathpur-Sikri, Bombay 1975; G. Mitchell, Architecture of the Islamic World, London 1984, s. 271; R. Nath, History of Mughal Architecture, New Delhi 1985, s. 191-201; E. W. Smith, The Moghul Architecture of Fathpur-Sikri, New Delhi 1985, IV, 1-15, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "Architectural Masterpieces of the Mughal Emperors", MW, XXXIX/2 (1949), s. 102-112; J. D. Hoag, Islam, Weltgeschichte der Architektur, Stuttgart 1986, s. 192-194; T. H., "Ekber", İA, IV, 214; "Fethpûr Sîkrî", a.e., IV, 582; "Fatḥpūr-Sīkrī", El2 (İng.), II, 840.

A. Engin Beksaç

FETRET

الفترة

İki peygamber arasında hak dine davetin kesintiye uğradığı dönem.

Fetret kelimesi sözlükte, “bir şeyin şiddetini kaybedip gevşemesi ve zayıflaması” anlamındaki fütûr masdarından isim olup “zaaf, gevşeme, gücünü ve tesirini kaybetme” mânasına gelir. Fetret daha ziyade Hz. Îsâ ile Hz. Muhammed arasında geçen tebliğsiz dönem için kullanılır. Bu dönemde yaşayan topluluklara da “fetret ehli” denir. Ayrıca Kur’an’ın Hz. Peygamber’e indirilişi esnasında vahyin kesintiye uğradığı zaman, devletlerin tarihinde merkezî otoritenin zayıflayıp yönetim boşluğunun doğduğu ve tasavvufta müridin seyrü sülûkte gevşeklik gösterdiği dönemler de fetret olarak adlandırılır.

Kur’ân-ı Kerîm’de meleklerin ara vermeden, durup dinlenmeden Allah’ı tesbih etmeleri (el-Enbiyâ 21/20) ve kâfirlerin çekeceği azabın aralıksız devam edeceği hususu (ez-Zuhruf 43/75) fetret kökünden türeyen fiillerle anlatılırken kelime sözlük anlamında kullanılmış, kendilerini cennetle müjdeleyen ve cehennemle korkutan bir peygamberin gelmediğini ileri sürmemeleri için Hz. Peygamber’in Ehl-i kitaba fetret döneminde gönderildiği bildirilirken de (el-Mâide 5/19) fetretin terim anlamına temas edilmiştir. Müfessirler, iki peygamber arasında geçen süreye fetret adının verilmesini, insanları ilâhî emirlere uygun olarak yaşamaya sevkeden sebeplerin zayıflamasıyla açıklamışlardır (Fahreddin er-Râzî, XI, 194-195).

Fetret, Hz. Peygamber’e nisbet edilen çeşitli rivayetlerde de sözlük ve terim anlamlarında kullanılmıştır (meselâ bk. Buhârî, “Teheccüd”, 18; Müslim, “Zühd”, 41) Hadislerde, Resûl-i Ekrem’in fetret döneminde yaşayıp ölenlerin âhirette bir nevi imtihana tâbi tutulacağını ifade ettiği nakledilir (aş. bk.). Yine ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber’in, İslâm öncesi dönemde yaşayan ve Hz. İbrâhim’in dinine inanan Zeyd b. Amr b. Nüfeyl ile Varaka b. Nevfel’in cennetlik olduklarını söylediği belirtilir (Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, I, 417-418).

Akaid ve kelâm literatüründe fetret daha çok, bir peygamberin ortaya koyduğu, tahrife uğramamış bir davetle karşılaşma imkânından mahrum kalan insanların dinî sorumluluğu açısından üzerinde durulan bir kavramdır. İslâm dininin varlığından haberdar olmayan ve İslâmiyet'i kabul etmesi için herhangi bir davetle karşılaşmayan bir insanın öldürülmesi halinde doğacak hukukî netice konusunda Ebû Hanîfe'ye atfedilen bir rivayetten (Bağdâdî, s. 328) anlaşıldığına göre bu meseleye dair tartışmalar II. (VIII.) yüzyıla kadar uzanır. Peygamber davetinden yeterince haberdar oldukları halde iman etmeyenlerin sorumlu tutulacakları hususunda ittifak eden İslâm âlimleri fetret ehlini çeşitli gruplara ayırmışlardır. Bu grupları üç ana bölümde toplamak mümkündür, a) Ağırlıklı görüşe göre, hiçbir peygamberin davetinden haberdar olmayan kimselerden Hz. Îsâ ile Hz. Muhammed arasındaki dönemde yaşayan, akıl yürüterek veya geçmiş semavî dinlerin tesiriyle tevhide inananlar âhirette kurtuluşa erecek, tevhid akidesinden saparak Allah'a ortak koşanlar sorumlu tutulacaklardır. Metafizik düşüncelerden ve dinî inançlardan tamamen mahrum bulunan kimseler ise gerçek anlamda fetret ehlini teşkil ederler. Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce tevhid akîdesini benimseyen Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Varaka b. Nevfel, Kus b. Sâide gibi muvahhidler (Hanîfler) ilk kısma örnek oluşturur; puta tapan bütün Arap müşrikleri ise ikinci kısma girenleri temsil ederler. İslâmiyet'in ortaya çıktığı tarihten sonra yaşamakla birlikte bu dinin varlığından haberdar olmayanlar da fetret ehlinden kabul edilir. Bu grubu, genellikle kültür ve medeniyetten uzak bazı coğrafî bölgelerde yaşayan ve bugün bile örneklerine rastlanan ilkel topluluklar oluşturur, b) Hz. Peygamber'in anne ve babası İslâm öncesi dönemde yaşayan fetret ehline dahil bulunduğu halde onun birinci derecede yakını olduklarından âlimlerce müstakil olarak ele alınmışlardır. c) Ergenlik çağına ulaşmadan ölen müslüman ve kâfir çocukları da fetret ehli içinde mütalaa edilmiştir.

İster İslâm öncesi dönemde ister İslâmî devirde yaşamış olsun, peygamber davetinden hiçbir şekilde haberdar olmayanların dinî sorumluluğu hususunda ileri sürülen görüşleri dört noktada toplamak mümkündür.

1. Fetret ehli putperest, müşrik, hatta tanrıtanımaz bile olsa dinî bir yükümlülük altında bulunmadığından âhirette kurtuluşa erecek ve cennete girecektir. Bu kanaat insanların dinî bakımdan sorumlu tutulmasını

peygamber davetinden haberdar olma şartına bağlayan temel görüşün bir sonucudur. Buna göre peygamber davetine muhatap bulunmayan insanlar akıl yürüterek dinî mükellefiyetlerin nelerden ibaret olduğunu bilemezler. Çünkü akıl tek başına iyi ile kötü hakkında hüküm vermekten âcizdir. Nitekim Kur'an'da, peygamber gönderilmedikçe insanların helâk edilmeyeceği ve azaba uğratılmayacağı bildirilmiş (el-İsrâ 17/15-16; eş-Şuarâ 26/208-209; el-Kasas 28/59), sorumlu tutulmaları için insanlara peygamber gönderilmesinin

gerekli olduğu ifade edilmiştir (Tâhâ 20/134; el-Kasas 28/47; Bâkıllânî, s. 41-42; Bağdâdî, s. 327-328). Eş'ariyye'nin çoğunluğu başta olmak üzere Hâricîler ve Şîa bu görüştedir. Serahsî, Kādîhan ve İbnü'l-Hümâm'ın yanı sıra Buharalı diğer bazı Mâtürîdî âlimleriyle İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Muhammed Abduh gibi âlimler de bu kanaattedir (Eş'arî, Maḳālât, s. 127; İbn Hazm, el-Uṣûl ve'l-fürûʿ, s. 131-132; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, s. 79; Reşîd Rızâ, I, 337-338). Bu âlimlerin bir kısmı söz konusu zümre için "kurtuluşa erenler" ifadesini kullanırken bir kısmı onlan müslüman veya müslüman hükmünde kabul etmiş ve bununla âhirette sürdürecekleri hayatın standardını ifade etmek istemiştir (Diyarbekrî, I, 231).

2. Fetret ehli Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, ayrıca akıl yürütmek suretiyle bilinebilecek olan iyi fiilleri yapmak ve kötü fiillerden kaçınmakla yükümlüdür. Bu yükümlülükleri yerine getirenler kurtuluşa erecek, yerine getirmeyenler ise cehenneme girecektir. Zira ergenlik çağına ulaşan insanların, akıl yürüterek kendilerini ve kâinatı yaratan bir yüce varlığın mevcut ve bir olduğu sonucuna varmalarını ve O'na inanmalarını engelleyecek bir mazeret ileri sürülemez. Mutlak ve mükemmel bir bilgi kaynağı olmamakla birlikte akıl Allah'ın varlığını bilme ve temel konularda iyi ile kötüyü ayırt etme gücüne sahiptir. Peygamberler de aklın bilebileceği ilkeleri teyit ederler; âhiret halleri, ibadet şekilleri, bazı hukuk ve ahlâk kuralları gibi akıl tarafından bilinemeyecek konularda ise insanları bilgilendirirler. Nitekim Kur'an'da, akıl yürüterek Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşılabileceği Hz. İbrâhim'in diliyle anlatılmış (el-En'am 6/76-79), akıl yürütmenin kişiyi ebedî felâketten kurtaracağı ifade edilmiştir (el-Mülk 67/10). Ayrıca birçok âyette kâfirlerle müşriklerin affedilmeyip lânete uğrayacakları ve cehenneme atılacakları haber verilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "küfr", "şirk" md.leri). Peygamber gönderilmeden

azap edilmeyeceğini ifade eden âyetlerde yer alan azap kavramı âhiretle ilgili olmayıp dünyada yaşanan sıkıntı ve felâketler mânasındadır. Yükümlülüğün peygamber davetine bağlı kılınması da tebliğ edilen vahyin bütünüyle ilgilidir (Nesevfî, Tebşırâtü'l-edille, I, 453; İbnü'l-Hümâm, s. 165-166; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, s. 79-82). Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile bu mezhebe bağlı âlimlerin çoğunluğu ve Mu'tezile'nin tamamı bu görüştedir. Ebû Abdullah el-Halîmî (I, 176), Fahreddin er-Râzî (XIX, 173), M. Reşîd Rızâ (I, 69-70, 339) gibi bazı Selefiyye ve Eş'ariyye âlimleri de bu görüşü kısmen benimsemişlerdir.

3. Fetret ehlinin durumu âhirette yapılacak bir imtihandan sonra belli olacaktır. Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir hadise göre âhirette sağırlar, geri zekâlılar ve hak dinin davetine çok ileri bir yaşta muhatap olanların yanı sıra fetret döneminde yaşayıp ölenler Allah'a karşı mazeret beyan edeceklerdir. Bunun üzerine onlar cehenneme girmeleri emredilerek bir tür denemeden geçirilecek, bu emre itaat edenler kurtulacak, isyan edenler ise ebedî hüsrana uğrayacaktır (Müsned, IV, 24; Heysemî, VII, 215-217). Başta Beyhakī, İbn Teymiyye, İbn Kesîr, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Hacer olmak üzere Selefiyye'nin çoğunluğu bu görüştedir. Bu âlimlere göre, söz konusu zümrenin dinî sorumluluğunun sadece akla bağlı kılınması doğru olmadığı gibi onların herhangi bir imtihana tâbi tutulmadan kurtuluşa ereceğini kabul etmek de isabetli değildir. Zira aklın bazı gerçekleri bilmesi mümkün olmakla birlikte bu gerçekleri kavrayamama ihtimali de vardır; bu konuda herkes aynı seviyede tutulmamalıdır. Esasen dünyada peygamber davetiyle karşılaşmayanların imtihana çekilmeden kurtuluşa ermeleri ilâhî adalete aykırıdır. Her ne kadar âhiret imtihan yeri değilse de az sayıdaki bazı insanlar için hem imtihan hem de ceza ve mükâfat yeri olarak kabul edilebilir. Ayrıca bazı rivayetlerde a'râfta bekletilenler arasında fetret ehlinin de bulunduğu nakledilmiştir ki bu da bir imtihan olarak düşünülebilir (Muvaffak Ahmed Şükrî, s. 77-83).

4. Fetret ehli cennete veya cehenneme girmeyecek, dirilişin ardından hesaba çekilecek ve cezaları süresince mahşer yerinde azap gördükten sonra hayvanlarla birlikte yok edilecektir. Zira cennete ancak gayba iman edenler girebilir. İmanı ilgilendiren gaybî konular âhirette açıklığa kavuşacağından bunlara o sırada inanmanın bir kıymeti kalmayacaktır. Orada imtihana tâbi tutulmaları ise âhiretin ceza veya mükâfat yeri olmasına aykırıdır. Fetret

ehlinin cehenneme girmesi de ilâhî adalete uygun değildir; çünkü bunlar peygamber davetine muhatap olmamışlardır. Bu görüş İmâm-ı Rabbânî'ye aittir (el-Mektûbât, I, 238).

Hz. Peygamber'in İslâm'ın doğuşundan önce vefat eden ebeveyninin dinî sorumluluğu ve âhiret hayatının niteliği ayrı bir inceleme konusu oluşturmuştur. Bu nazik meselenin tartışma alanına çekilmesini doğru bulmayan bir grup âlim istisna edilirse konuyla ilgili olarak ileri sürülen görüşleri iki noktada toplamak mümkündür.

a) Hz. Peygamber'in ebeveyni ebedî kurtuluşa mazhar olmuştur. Müslüman âlimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenen bu telakkiye göre fetret döneminde doğup büyüyen ve genç yaşta vefat eden Resûl-i Ekrem'in ebeveyni herhangi bir ilâhî tebliğe muhatap olmamış, bu sebeple de sorumlu tutulacak bir konuma gelmemiştir. Ebû Hanîfe'ye göre Hz. Peygamber'in ebeveyni fıtrat* üzere ölmüştür. Her ne kadar bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye bu kanaatin aksini ifade eden bir görüş nisbet edilmişse de (Beyâzîzâde, el-Uṣûlü'l-münîfe, s. 116) bunun kendisine ait bazı risâlelerdeki istinsah hatasından kaynaklandığı tesbit edilmiştir (Muhammed Bâli Efendi, s. 102; Vehbî Süleyman Gāvecî, s. 257-258; DİA, X, 141). Ali el-Kārî, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen bu görüşü benimseyip Edilletü muʿteḳadi Ebî Ḥanîfe fî [ḥaḳḳı] ebeveyi'r-Resûl adıyla kaleme aldığı eserinde (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 298/4; diğer nüshaları ve baskısı için bk. Kutlay, s. 120) Hz. Peygamber'in anne ve babasının ehl-i necât olmadığını ileri sürmüş, bu yüzden de bazı tenkitlere uğramıştır (Kutlay, s. 106-112; Ali el-Kārî'nin farklı görüşü için bk. Şerḥu'ş-Şifâʾ, I, 648). Fahreddin er-Râzî gibi bazı âlimler de Resûl-i Ekrem'in ebeveyninin, o dönemde az da olsa taraftarı bulunan Hz. İbrâhim'in Hanîf inancına sahip olmasını ihtimal dahilinde görürler (Yûsuf en-Nebhânî, s. 413-414). Bazı müteahhir hadis kitaplarında yer alan rivayetlere göre Hz. Peygamber Allah'tan ebeveyninin diriltilmesini niyaz etmiş, bunun üzerine ebeveyni diriltilmiş ve kendisine iman ettikten sonra tekrar âhirete intikal ettirilmiştir (Süyûtî, Neşrü'l-ʿalemeyn, s. 201-221; Muhammed Bâlî Efendi, s. 48).

b) Beyhakī ve İbn Teymiyye gibi âlimler, müşrikler için af dilenmesini meneden âyetin (et-Tevbe 9/113) kapsamına Hz. Peygamber'in ebeveyninin

de dahil olduğunu ileri sürmüş ve buna göre onların mümin veya sorumsuz sayılamayacağı kanaatine varmışlardır (Delâʾilü'n-nübüvve, I, 189-193; Mecmûʿu fetâvâ, IV, 325-327). Bu âlimler ayrıca, Resûl-i Ekrem'in annesi için af dilemesi konusunda

Allah'tan izin istediği, fakat buna izin verilmediği, kabrini ziyaret etmesine ise müsaade edildiği yolunda rivayet edilen hadisi de (Müslim, "Cenâʾiz", 105-106) göz önünde bulundurmuşlardır.

Ergenlik çağına ulaşmadan ölen müslüman ve kâfir çocukları hakkında da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Müslüman çocuklarının cennete gireceği konusunda İslâm âlimleri arasında hemen hemen ittifak hâsıl olmuştur. Kâfir çocuklarının da cennete gireceğine ilişkin görüş nasların özüne daha uygun bulunmuştur (ayrıca bk. ÇOUK; FITRAT).

İslâm literatüründe fetret ilk bakışta, İslâm öncesi dönemle ve özellikle Hz. Îsâ tarafından tebliğ edilen dinin tahrife uğraması, dolayısıyla ilâhî vahyin etkisini ve bereketini kaybetmesinin ardından son peygamberin gelişine kadar geçen süreyle ilgili bir kavram niteliğinde görünür. İslâmiyet'in doğuşundan sonra bu dinin varlığından haberdar olmayan veya yeterince aydınlanamayan insanların aynı kavram içinde mütalaa edilip edilmeyeceği tartışılan bir konudur. "Hak geldi, bâtıl yıkılıp gitti" (el-İsrâ 17/81) meâlindeki âyete ve diğer bazı âyetlere dayanarak İslâmiyet'in yayılışından sonra hak din mevzuunda kimsenin mazeretinin kalmadığını ileri sürmek teoride mümkün olmakla birlikte dünyanın çeşitli yerlerinde insanların yaşadığı tabii çevre ve sosyal realitenin bu peşin hükmü daima haklı çıkarmayacağı açıktır. Din ve özellikle İslâmiyet insan hayatının her kademesinde etkilerini gösteren dinamik ve sürekli bir müessesedir. Kişinin, doğup büyüdüğü çevrenin değerlerine genellikle bağımlı olduğu da bilinen bir gerçektir. Bu sebeple dün olduğu gibi bugün de tabii engeller yüzünden İslâmiyet'ten haberdar olamayan topluluklar bulunabildiği gibi psikolojik ve sosyolojik engeller yüzünden onun hidayetinden mahrum kalanlar da mevcuttur. Şu halde fetret kavramının hem İslâmiyet'ten önce hem de İslâm asırlarında yaşayan belli grupları kapsamına aldığını kabul etmek gerekir.

Fetret ehlinin dinî sorumluluğu hakkında ileri sürülen görüşlerden son ikisi

fazla taraftar bulmamıştır. Kütüb-i Sitte'de yer almayan ve güvenilir olmayan bazı rivayetlere dayanarak bir grup insanla birlikte fetret ehlinin de kıyamet gününde imtihan edilmek üzere bir nevi mükellefiyete tâbi tutulacağı, fakat verilen emre itaat etmeyip cehenneme gireceği şeklindeki anlayış, "âhiretin mükellefiyet yeri değil ceza ve mükâfat yeri olduğu" ilkesine aykırı görülmüştür. Aksi iddialara rağmen sayılarının azımsanmayacak kadar çok olması imkân dahilinde bulunan bu grupların gayb perdesinin kalkmasından sonra imana ve itaate sevkedilmesi Allah'ın hikmet ve adalet sıfatlarıyla da bağdaştırılamaz. İmâm-ı Rabbânî'nin konuyla ilgili indî telakkisi de taraftar bulmamıştır. Çünkü fetret grubunun ebediyet âleminden uzaklaştırılıp yok edilmesi, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere İslâm literatüründe üzerinde önemle durulan "dünyanın fâni, âhiretin baki oluşu" ilkesine ters düşmektedir.

Fetret ehlini, İslâmiyet'in doğuşundan önce veya sonraki dönemlerde yaşayıp da hak dinden hiçbir şekilde haberdar olamayan ve mevcudiyetini duymuş olmakla birlikte bazı engeller sebebiyle hidayetinden yeterince nasibini alamamış olan gruplar şeklinde ikiye ayırmak gerekir. Çoğunluğu teşkil eden müslüman âlimlerinin Eş'ariyye ağırlıklı bir bölümü ilk grubu hiçbir şeyden sorumlu tutmazken Mâtürîdiyye ağırlıklı olan ikinci bölümü farklı düşünmektedir. Onlara göre, normal zihnî yeteneğe sahip bulunan insan vahiy ürünü bir tebliğe muhatap olmasa bile gözlemlerine bağlı aklî muhakemeleri sonucunda yaratıcının varlığı, hatta birliği gerçeğine ulaşabilir. Bundan başka fıtratında mevcut yetenekle evrensel nitelikli iyilik ve kötülükleri birbirinden ayırabilir. Bu konumdaki bir insanın bu seviyede mükellef tutulması hem ilâhî dinlerin temel ilke ve amaçlarına, hem de insanın fizik ve psikolojik yapısına uygundur.

Hak dinden haberdar olduğu halde onun hidayetinden yeterince nasip alamayan kimselere gelince, eski âlimlerden Câhiz ile Gazzâlî'nin, son dönemlerde Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın önem verdikleri bu grubun önündeki engeller, hak dinin veya tebliğcisinin sadece adını duyup getirilen hükümler konusunda sağlam bir bilgiye ulaşamamaktan ibaretse bunlar da bir önceki grup statüsünde düşünülmeli, sadece onların mükellef tutulduğu şeylerle yükümlü oldukları kabul edilmelidir. Bir başka engel de hak din konusunda yanlış bilgilendirilmektir. Gazzâlî bunların da bir önceki grupla birlikte mütalaa edilmesinin gerektiğini söylemektedir (Fayṣalü't-

tefriḳa, s. 106). Ancak Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın daha isabetli görünen telakkisine göre İslâm dini hakkında yeterince bilgi edinememiş olan bu gruplar da öncekiler gibi aklî muhakemeleri, ortak ahlâkî değerler ve yörelerinde bulunan nebevî öğretilerin gerekleriyle amel etmek mecburiyetindedir (Tefsîrü'l-menâr, I, 336-339).

Fetret ehlinin sorumluluğu, hatta genel olarak ebedî kurtuluş konusuna ışık tutan âyetlerin yorumu etrafında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Nisâ sûresinde (4/115-122), İslâm hidayeti bütün açıklığıyla ortaya çıktıktan sonra onun peygamberine muhalefet edip müminlerin yolundan başka bir yola girenlerin, Allah'a ortak koşanların, putlardan ve şeytandan medet umanların büyük bir hüsrana uğrayacakları ve cehenneme girecekleri, iman edip yararlı işler yapanların cennete girecekleri ve bunun mutlaka gerçekleşecek ilâhî bir vaad olduğu ifade edildikten sonra şöyle devam edilir: "-Allah'ın vaadi-ne sizin kuruntularınıza ne de Ehl-i kitabın kuruntularına bağlıdır. Kim bir kötülük işlerse onun cezasını görür ve kendisi için Allah'tan başka dost ve yardımcı bulamaz. Erkek olsun kadın olsun kim de mümin olarak iyi işler yaparsa işte böyleleri cennete girer, zerre kadar bile olsa haksızlığa uğratılmazlar" (4/123-124). Âyetlerin başlangıç kısmının kimlere hitap ettiği hususu tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Başta İbn Abbas olmak üzere ilk müfessirlerin büyük çoğunluğu hitabın müslümanlara yönelik olduğunu kabul ederken Mücâhid muhatapların müşrikler olabileceğini söylemiştir. Taberî Mücâhid'in (Câmiʿu'l-beyân, V, 184-187), Zemahşerî ise ilk müfessirlerin çoğunluğunun (el-Keşşâf, I, 565) görüşünü benimsemiş, diğer müfessirler ise genellikle İbn Abbas'ın görüşünü tercih etmişlerdir. Bu anlayışa göre Allah'ın ebedî kurtuluş vaadi ilâhî bir dine mensup olmanın, başka bir deyişle yahudi, hıristiyan veya müslüman adı taşımanın sağladığı bir hak değildir. Kurtuluş, kalpte yerleşen imanın davranışlara yansıması ve kişinin elinden geleni samimiyetle yapmasıyla mümkündür.

İlgili âyetlerin bu doğrultudaki yorumu, meselâ bugün dünya nüfusunun çoğunluğunu oluşturan İslâm dışı grupları kapsamına alır mı? Şunu belirtmek gerekir ki bu âyetlerle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan birçok âyet, şuurlu ve iradeli bir canlı olarak yaratılan insanın elinden geleni sarfedip ebedî mutluluk yolunda kendini geliştirmedikçe bu mutluluğa

kavuşturulmayacağını kesin bir şekilde ifade etmektedir. Bu konuda iki temel noktanın önem kazandığı görülür: Hak dini benimsememiş olanların

sorumluluğu, onu temsil etme durumunda bulunanların bu sorumluluk karşısındaki konumu.

Probleme III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında dikkat çeken Câhiz, telakkilerinde bağnazlık gösteren ateist, yahudi ve hıristiyanların suçlu olduklarını belirtmiş, gerçeği bulmak için elinden gelen gayreti sarfettiği halde ona ulaşamayan veya böyle bir gayret sarfetmenin gerekliliği şuuruna erişemeyen kimselerin ise sorumlu tutulmayacağını söylemiştir; çünkü Allah herkesi sadece gücünün yettiğiyle yükümlü tutmuştur. Câhiz'in görüşünü aktaran Gazzâlî, bu yorumu aklen mümkün görmekle birlikte onun naklî delillerle çeliştiğini söylemekte ve Hz. Peygamber'in söz konusu gruplara müsamaha göstermediğini belirtmektedir (el-Müstaṣfâ, II, 359). Birbirinin karşıtı gibi görünen bu iki görüşün aslında aynı önemli noktayı vurguladığını söylemek mümkündür. Bu nokta, insanın düşünce ve duygu alanındaki psikolojik kapasitesini gerçeği araştırmaya yöneltmemesi, bayağı arzularına ve geçici menfaatlerine aykırı gördüğü için hakkı Örtbas etmesidir. Çağımız insanının din alanındaki en önemli problemi de bu olmalıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de önemle vurgulandığı gibi her insanın psikolojik yapısında dine ve ilâhî âleme yönelik güçlü bir temayül vardır. Ayrıca insan, zihnî yetenekleriyle eşya ve olaylar arasında bağlantılar kurarak başta kendisi olmak üzere insanların geçmişi ve geleceği hakkında düşünme imkânına sahiptir. Ancak kibir, gurur, inat, keyfine düşkünlük ve tembellik gibi sebepler yüzünden dünyada haktan ve hakikatten, inançlı ve erdemli hayatın sağlayacağı yetkinlik ve erginlikten uzak duranlar âhiretin ebedî mutluluğundan faydalanamayacaklardır.

Fetret ehlinin sorumluluğuyla ilgili olarak İslâm âlimleri arasında ortaya çıkan fikir ayrılığı, bu kişilerin hak dinden yeterince haberdar olup olmadıkları noktasında düğümlenir. Câhiz ile Gazzâlî'nin görüşleri arasındaki farklılık da bu değişik bakış açılarından doğmaktadır. Problemin bu noktasında hak din mensuplarına büyük bir sorumluluğun düştüğünü belirtmek gerekir. İslâmiyet'in, ortaya çıkışı sırasında gönüllere iyice yerleştiği, siyasî ve içtimaî varlığını kabul ettirdiği Medine döneminde nâzil olan Âl-i İmrân sûresindeki âyetler, semavî din mensuplarının hakkı tebliğ

ve temsil etme, dolayısıyla ona ulaşamayanlara yardımcı olma görevini açıkça belirtmektedir. Burada, gerçeği bildikleri halde onu inkâr eden, bununla da kalmayarak gerçeği benimsemek isteyenleri caydırmaya çalışan Ehl-i kitap sert bir dille uyarıldıktan sonra (3/98-99) müslümanlara hitap edilmekte, onların dışarıdan, özellikle yahudi ve hıristiyanlardan gelecek saptırıcı tesirlere kapılmamaları, içte de birlik ve beraberliği bozucu davranışlardan kaçınmaları gerektiği üzerinde durulmaktadır (3/100-109). Sûrenin daha sonraki âyetinde ise müslümanlarla Ehl-i kitabın hak dini temsil ve tebliğ görevine (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) temas edilmektedir: "Siz bütün insanların hayrı için oluşturulmuş en seçkin ümmetsiniz. İyiliği yaptırmaya, kötülükten vazgeçirmeye çalışır ve Allah'a olan samimi bağlılığınızla hakkı temsil edersiniz. Ehl-i kitap da iman edip hakkı temsil etseydi kendisi için çok iyi olurdu. İçlerinden iman edenler varsa da çoğu yoldan çıkmıştır" (3/110). Bu âyetlerle, aynı konuyu işleyen diğer birçok âyet, ilâhî mesaja muhatap olarak yeterince aydınlanan kimselerin hak dini kabul ettikten başka onu başkalarına benimsetmekle görevli olduklarını ifade etmektedir. İlâhî dinlerin son halkasını oluşturan İslâmiyet'in mensupları bu yükümlülüğün altında bulunduğu gibi Ehl-i kitap grupları da yükümlüdür. Yukarıdaki âyette "hakkı temsil ediş" müslümanların devam eden bir niteliği olarak belirtilirken yahudi ve hıristiyanlar için şart ve temenni üslûbu kullanılmıştır. Bu sebeple onların ancak İslâm gerçeğini benimseyerek iman ettikten sonra hakkın temsilci ve tebliğcileri niteliği taşımaları söz konusu olabilir.

Sonuç olarak İslâmiyet'ten hiçbir şekilde haberdar olamayanlarla fizikî imkânsızlıklar, güçlü psikolojik ve sosyal engeller yüzünden bu dinin hidayetiyle yeterince aydınlanamayanların sorumlu tutulamayacağını söylemek lâzımdır. Ancak her iki grubun aklî yeteneğini kullanmak ve fıtratında bulunan inanç temayülünü geliştirmek suretiyle kâinatın yaratıcısının mevcudiyetini (Mâtürîdîler'e göre varlığı yanında birliğini de) benimsemesi, ayrıca yeteneklerinden ve çevresinde yaygın olan vahye dayalı kültürlerden de faydalanarak erdemli davranışlarda bulunması gerekir. Aklî melekesi yerinde olduğu halde dinî konulara ilgi göstermeyip inkâra saplanan veya çevresinde yaygınlaşmış inanışlarla yetinen insanların ise herhangi bir mazeretinin olamayacağı ve ebedî hüsranda kalacağı kabul edilmelidir.

Hz. Peygamber'in ebeveyni hakkında verilebilecek en isabetli hüküm onların fetret ehlinden olduğu şeklindedir. Kendilerinin Hanîf dininden kalma bazı hidayet unsurlarından faydalanıp faydalanmadıkları bilinmemektedir. Ancak çok genç yaşta evlenmelerinin ardından Abdullah'ın henüz oğlunu göremeden vefat etmesi, Âmine'nin de genç yaşta ölmesi sebebiyle her ikisinin de çevrelerindeki din telakkileriyle meşgul olmaya vakit bulamayıp selim yaratılışlarını koruduklarını söylemek mümkündür. Hemen bütün müslümanlar, Hz. Peygamber'in ebeveyninin ilâhî bir inayetle korunduğu ve ebedî mutluluğa eriştirildiği inancını taşımaktadır.

Resûl-i Ekrem'in ebeveyni hakkında ileri sürülen görüşler içinde iki aşırı ucun bulunduğu görülmektedir. Hak ile bâtılı kesin çizgilerle birbirinden ayırma ve İslâm'ı yozlaştırmaktan koruma endişesiyle hareket ettiklerini zanneden bazı âlimler Hz. Peygamber'in ebeveyninin müşrik olarak öldüğüne hükmetmişlerdir. Bu kanaatin temelinde, hangi şartlar içinde olurlarsa olsunlar İslâmiyet'i benimsemeyen gruplara müsamaha ile bakmama anlayışının bulunduğu söylenebilir. Bu hükme varanlar, Tevbe sûresinde yer alan iki âyetle bunların nüzûl sebebi hakkındaki rivayetleri delil olarak gösterirler. Bu âyetlerin ilkinde, "Cehennemlik oldukları belirli hale geldikten sonra akraba dahi olsa müşrikler için af dilemek ne Peygamber ne de inananlar için uygundur" (et-Tevbe 9/113) dendikten sonra son derece şefkatli olan Hz. İbrîhim'in, babasına verdiği af sözünü yerine getirme amacıyla giriştiği teşebbüsten onun hidayet kabul etmez durumunu anlayınca vazgeçtiği ifade edilir (9/114). Bu âyetin nüzûl sebebi hakkındaki rivayetleri üç grupta mütalaa etmek mümkündür. Bir rivayete göre âyet, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in, vefatı sırasında Resûl-i Ekrem'in telkinlerine olumlu cevap vermemesi ve Resûlullah'ın onun için af dilemeye teşebbüs etmesi üzerine nâzil olmuştur. Bu haber Buhârî ("Tefsîr", 9/16) ve Müslim'de ("îmân", 39-42) yer almakla birlikte Şevkānî'nin belirttiği üzere rivayet yollarının çoğu mürseldir (Fetḥu'l-ḳadîr, II, 392). Ayrıca Ebû Talib'in ölümü hicretten üç yıl kadar önce vuku bulmuştur; halbuki söz konusu âyetin yer aldığı Tevbe sûresi Medine'de nâzil olan son sûrelerden biridir. Tarih açısından ortaya çıkan bu tutarsızlığı gidermek amacıyla Fahreddin er-Râzî'nin yaptığı

yorum da tatminkâr değildir (Mefâtîḥu’l-ġayb, XVI, 208-209). İkinci bir rivayete göre Hz. Peygamber annesinin kabrini ziyaret etmiş ve bu sırada gözlerinin yaşardığı görülmüş, sebebi sorulunca da annesi için Allah’tan af dileme konusunda izin istediğini, fakat buna müsaade edilmediğini ifade etmiştir (Müsned, V, 355; krş. DİA, X, 379). İbn Kesîr bu tür rivayetlerin garîb, üslûplarının ise şaşırtıcı olduğunu kaydederken (Tefsîrü’l-Ḳurʾân, IV, 159) Şevkânî bunun için “zayıf” terimini kullanmıştır (Fetḥu’l-ḳadîr, II, 392). Bu rivayetin, Hz. Peygamber’in sadece annesini söz konusu edip babasına temas etmemesi de dikkat çekicidir.

Hz. Ali ile İbn Abbas’tan gelen iki rivayetten birine, ayrıca Mücâhid ve Katâde’ye göre âyetin nüzûl sebebi, bazı müslümanların iman etmeden ölen yakın akrabaları için af dilemeleri veya bunun dinen doğru olup olmadığını Hz. Peygamber’e sormalarıdır (meselâ bk. Müsned, I, 99; Taberî, XI, 31-32; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, IV, 158). Bu âyetin yer aldığı Tevbe sûresi, İslâm dini ile ona mensup bulunanların maddî ve manevî gücünü dile getiren, müslümanların müşrik ve münafık zümrelerin baskısından kurtularak kendilerine has varlık ve şahsiyetlerine kavuştuklarını ilân eden âyetlerden oluşmaktadır. Yirmi yıldan beri devam eden mücadele sonunda hak bâtıla karşı tam bir üstünlük kazanmış, iman ile küfür ve bunların mensupları kesin çizgilerle birbirinden ayrılmıştı. Bu dönemde, yakın akrabalarından İslâmiyet’e eriştikleri halde onun hidayetinden faydalanmadan ölenlerin ebedî kurtuluşa ermelerini temenni eden müslümanlar olmuş, söz konusu âyetler ise bunun mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Nitekim kavmine hak dini benimsetmek için uzun mücadeleler veren Hz. İbrâhim, Resûl-i Ekrem’in amcası Ebû Tâlib’e gösterdiği gibi babasına özel ilgi göstermiş, fakat başarılı olamayınca yine de onun için istiğfar edeceğini vaad etmiş, hayatında veya ölümünden sonra kendisi için Allah’tan af dilemiştir (Meryem 19/47; eş-Şuarâ 26/86; el-Mümtehine 60/4). Tevbe sûresinin 114. âyetinde ise Hz. İbrâhim’in esasen kabule mazhar olmayan bu teşebbüsünün örnek teşkil etmeyeceği bildirilmiştir. Sonuç olarak Tevbe sûresindeki âyetlerden hareketle Hz. Peyamber’in ebeveyninin müşrik olarak öldüğünü söylemek isabetli değildir.

Hz. Peygamber’in, Vedâ haccı sırasında Mekke civarındaki Hacûn mevkiinde bulunan annesine ait kabri ziyaret ettiği, ısrarlı duaları

sonucunda annesinin diriltildiği ve kendisine iman ettiği, ardından da ruhunun kabzedilerek kabrine iade edildiği şeklindeki rivayetle, ayrıntıya girilmeden anne ve babasının diriltilerek iman ettikten sonra kabirlerine iade edildikleri yolundaki rivayetin bazı müteahhir kaynaklarda yer aldığı görülmektedir (bk. İbn Şâhin, s. 284-285; Hatîb el-Bağdâdî, s. 377-378; Süheylî, II, 187-188). Ancak İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi (Mecmûʿu fetâvâ, IV, 324) bu rivayetler güvenilir hiçbir hadis kitabında, siyer ve megāzî eserlerinde -zayıf hadislere yer verenler de dahil olmak üzere- mevcut değildir. Aslında bu rivayeti eserlerine alanlar, ihtiyatlı davranmaya özen göstererek sıhhati konusuna ya hiç temas etmemiş veya "münker, isnadı meçhullerle dolu" gibi ifadeler kullanmışlardır. İbn Kesîr, "garîb ve münker olmanın son noktasında" diye nitelendirdiği bu rivayet için muhaddis İbn Dihye el-Kelbî'nin "Kur'an'ın ve icmâ-ı ümmetin reddettiği uydurma bir hadis" dediğini nakleder (Tefsîrü'l-Ḳurʾân, IV, 160). Konuyla ilgili olarak müstakil bir risâle yazan ve meselenin çok nazik olduğuna dikkat çekerek Hz. Peygamber'in ebeveyninin necata ulaştığı yönündeki görüşü benimsemenin daha uygun olduğunu kaydeden Süyûtî, diriltilme rivayetinin mevzû değil zayıf olduğuna hükmetmeyi önermiştir (Neşrü'l-ʿalemeyn, s. 201-204). Resûl-i Ekrem'in anne ve babasının diriltildiği yolundaki telakkinin sağlam bir mesnede dayanmamasının yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan beyanlara da aykırı olduğu belirtilmelidir. Şöyle ki, birçok âyette kaydedildiği üzere iman gayba yönelik olacaktır. Nisâ sûresinde, Allah'ın kabul edeceği tövbenin bilmeden kötülük yapıldıktan sonra hemen gerçekleştirilecek bir dönüş olduğu ifade edilmiş, gayb perdesinin ortadan kalktığı ölüm ânındaki tövbenin ise muteber sayılmayacağı, ayrıca kâfir olarak öldükten sonra affın mümkün olmadığı bildirilmiştir (4/17-18).

Hz. Peygamber'in anne ve babasının diriltildiği yolundaki rivayetin maddî bazı tutarsızlıklarına da işaret etmek gerekir. Resûl-i Ekrem'in babası Medine'de ölmüş ve şehir içinde defnedilmiştir. Annesi de Medine'ye yaklaşık 190 km. uzaklıkta bulunan Ebvâ'da vefat ederek oraya gömülmüştür. Halbuki kaynaklar, söz konusu kabir ziyaretinin ve diriltme olayının bugün Cennetü'l-muallâ diye anılan Harem-i şerîf'e yaklaşık 2 km. uzaklıktaki Hacûn mevkiinde vuku bulduğunu kaydeder (krş.ÂMİNE).

Fetret konusu, ilgili âyet ve hadislerin yorumu münasebetiyle tefsir ve hadis

kitaplarında, kelâm ilmine dair eserlerde, ayrıca tekfir meselesiyle ilgili risalelerde ele alınıp işlendiği gibi müstakil eserlere de konu teşkil etmiştir. İbn Azzûz'un Fetḥu's-Seâlam fî necâti men lem teblüġhü daʿvetü'l-İslâm, İbnü'l-Hâim'in Taḥḳîḳu'l-maʿḳūl ve'l-menḳūl fî nefyi'l-ḥükmi'ş-şerʿî ʿani'l-efʿâl ḳable biʿseti'r-Resûl (Îżâḥu'l-meknûn, I, 268; II, 166), Muvaffak Ahmed Şükrî'nin Ehlü'l-fetre ve men fî ḥükmihim (Beyrut 1409/1988) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

Hz. Peygamber'in ebeveyninin âhiret hayatında kurtuluşa ereceklerini ispat etmek üzere çeşitli İslâm âlimleri tarafından pek çok müstakil eser kaleme alınmıştır. Süyûtî'nin yazdığı ve Mesâlikü'l-ḥunefâʾ fî vâlideyi'l-Muṣṭafâ, ed-Dürûcü'l-münîfe fi'l-âbâʾi'ş-şerîfe, el-Maḳāmetü's-sündüsiyye fi'n-nisbeti'l-Muṣṭafaviyye, et-Taʿẓîm ve'l-minne fî enne ebevey Resûlillâh ṣalla'llâhü ʿaleyhi ve âlihi ve sellem fi'l-cenne, Neşrü'l-ʿalemeyni'l-münîfeyn fî ihyâʾi'l-ebeveyni'ş-şerîfeyn, es-Sübülü'l-celîle fi'l-âbâʾi'l-ʿaliyye adlarını taşıyan altı risâle daha sonra yazılmış pek çok esere kaynaklık etmiştir (Süyûtî'nin bu risâleleri birkaç defa bir arada yayımlanmıştır: Haydarâbâd 1316; Beyrut 1405/1985, er-Resâʾilü't-tisʿ içinde, s. 11-243). Zeynî Çelebî el-Fenârî'nin Risâle fî ebeveyi'n-nebî (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5401/4; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 494/1; ayrıca bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 841-842); Kemalpaşazâde'nin Risâle fî ḥaḳḳı ebeveyi'n-nebî ʿaleyhi'ṣ-ṣalâtü ve's-selâm (Resâʾil-i İbn Kemâl içinde, İstanbul 1316, s. 87-91); Abdullah Bosnevî'nin Meṭâliʿu'n-nûri's-senî el-münbiʾü ʿan ṭahâreti nesebi'n-nebiyyi'l-ʿArabî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1718; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 477); Berzencî'nin Sedûdü'l-ʿilm ve sidâdü'd-dîn fî is̱bâti'n-necât ve'd-derecât li'l-vâlidîn (DİA, V, 526); Saçaklızâde Mehmed'in Risâletü's-sürûr ve'l-ferah (Risâle fî ḥaḳḳı vâlideyi'n-nebî) ([Baskı yeri ve yılı yok], İSAM Ktp., nr. 22464); Deyrebî'nin Tuḥfetü'ṣ-ṣafâʾ fîmâ yeteʿallaḳ bi-ebeveyi'l-Muṣṭafâ (el-Kavlü'l-muḫtâr fîmâ yeteʿallaḳ bi-ebeveyi'n-nebiyyi'l-muḫtâr) (bk. Cebertî, I, 240; Îżâḥu'l-meknûn, I, 252; II, 253); Ahmed el-Menînî'nin Maṭlaʿu'n-neyyireyn fî is̱bâti'n-necât ve'd-derecât li-vâlidi (vâlidey) seyyidi'l-kevneyn

(Îżâḥu'l-meknûn, II, 500); Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kūb el-İsbîrî'nin Zührü'l-ʿâbidîn ve irġāmü'l-muʿânidîn fî necâti vâlideyi'l-mükerremîn li-seyyidi'l-mürselîn (Îżâḥu'l-meknûn, I, 540); Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin Risâle fî ḥaḳḳı îmâni ebeveyni'r-Resûl (Süleymaniye

Ktp., Fâtih, nr. 5451/1; bu eser ve diğer nüshaları hakkında bk. Tuhfe, nâşirin mukaddimesi, s. 36); Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin el-İntiṣâr li-vâlideyi'n-nebiyyi'l-muḥtar (Îżâḥu'l-meknûn, I, 130); Muhammed b. Ömer el-Bâlî'nin Sübülü's-selâm fî ḥükmi âbâʾi seyyidi'l-enâm (İstanbul 1287) adlı eserleri bu literatürün önemli örnekleri arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ftr" md.; a.mlf., el-İʿtiḳādât (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 34-37; a.mlf., Tafṣîlü'n-neşʾeteyn ve taḥṣîlü's-saʿâdeteyn (nşr. Abdülmecîd en-Neccâr), Beyrut 1988, s. 104-108; Lisânü'l-ʿArab, "ftr" md.; M. F. Abdülbâkī, et-Muʿcem, "küfr", "şirk" md.leri; Müsned, I, 99; 11, 169; III, 56; IV, 24; V, 355; Buhârî, "Tefsîr", 9/16; "Teheccüd", 18; Müslim, "îmân", 39-42, "Cenâʾiz", 105-106, "Zühd", 41; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 81; İbn İshak, es-Sîre, s. 95-99; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 117; Yahyâ b. Hüseyin el-Hâdî- ilelhak, er-Red ve'l-iḥticâc (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, II, 310; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), V, 184-187, XI, 31-32; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 127; a.mlf., el-İbâne (Fevkıyye), s. 193-195; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 65-73; İbn Bâbeveyh, Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, II, 665-666; İbn Şâhîn, en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-ḥadîs̱ (nşr. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1412/1992, s. 284-285; İbn Atıyye, el-Muḥarrerü'l-vecîz (nşr. el-Meclisü'l-ilmî bifâs), Mağrib 1397/1977, IV, 262-263; Bâkıllânî, el-Beyân (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1958, s. 40-43; Halîmî, el-Minhâc, I, 175-176; Şeyh Müfîd, Evâʾilül-maḳālât (nşr. Abbas Kulî Çerendâbî), Tebriz 1363-64, s. 44, 221-223; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 378; Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 24-25, 202-203, 327-328; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Delaʾilü'n-nübüvve, Haleb 1397/1977, s. 91, 120; İbn Hazm, el-uṣûl ve'l-fürûʿ, Beyrut 1404/1984, s. 131-132; a.mlf., el-Faṣl, IV, 60-61; Beyhâkī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, I, 189-193; a.mlf., el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât (İmâdüddin), I, 417-418; a.mlf., el-İʿtiḳād ʿalâ meẕhebi ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, Beyrut 1404/1984, s. 92; Hatîb el-Bağdâdî, es-Sâbıḳ ve'l-lâḥiḳ (nşr. Muhammed b.

Matâr ez-Zehrânî), Riyad 1402/1982, s. 377-378; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, II, 359; a.mlf., Fayṣalü't-tefriḳa (nşr. Riyâz Mustafa), Beyrut 1407/1986, s. 105-110; Nesefî, Baḥrü'l-kelâm, Konya 1329, s. 8; a.mlf., Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 453; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 565; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, II, 187-188; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XI, 194-195; XVI, 208-209; XIX, 173; İbnü'l-Arabî, el-Fütüḥât, II, 305-307; Kurtubî, et-Teẕkire, Beyrut 1405/1985, s. 15-17, 591-598; İbn Teymiyye, Mecmüʿu fetâvâ, IV, 324-327; XXIV, 372-373; a.mlf., Derʾü teʿârużi'l-ʿakl ve'n-naḳl (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1403/1983, VIII, 491-500; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Müfîdü'l-ʿulûm ve mübîdü'l-hümûm (nşr. Muhammed Abdülkādir Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 33; İbn Kesîr, Tefsîru'l-Ḳurʾân, III, 65; IV, 151-161; a.mlf., el-Bidâye, II, 381; a.mlf., es-Sîre, I, 235-239; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, VII, 215-219; İbnü'l-Vezîr, Îṣârü'l-ḥaḳ ʿale'l-ḥalḳ, Beyrut 1973, s. 76-77; İbnü'l-Hümâm, el-Müsâyere, Bulak 1317 → İstanbul 1400/1979, s. 165-166; Tecrid Tercemesi, IV, 35-38, 314-315, 528-551; Süyûtî, el-Ḫaṣâʾiṣü'l-kübrâ (nşr. Muhammed Halîl Herrâs), I, 201-204; a.mlf., Neşrü'l-ʿalemeyni'l-münîfeyn fî ihyâ ʾi'l-ebeveyni'ş-şerîfeyn (er-Resâʾilü't-tisʿli's-Süyûtî içinde), Beyrut 1405/1985, s. 201-221; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1378/1959, II, 58-59; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, I, 230-234; Ali el-Kārî, Edilletü Muʿteḳadi Ebî Ḥanîfe fî ḥaḳḳı ebeveyi'r-Resûl, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim, nr. 298/4, tür.yer.; a.mlf., Şerḥu'ş-Şifâʾ, İstanbul 1309, I, 648-649; Münâvî, et-Tevḳif ʿalâ mühimmâti't-teʿârîf (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1410/1990, s. 549; İmâm-ı Rabbânî, el-Mektûbât, Mekke 1316, I, 238-239; Lekānî, Şerḥu Cevhereti't-tevḥîd, Kahire 1375/1955, s. 31-33; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyari'l-ehak (trc. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 54-59; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 841-842; II, 1718; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, s. 79-82; a.mlf., el-Uṣûlü'l-münîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1995, s. 116; Berzencî, el-İşâʿa li-eşrâṭi's-sâ'ʿa, Kahire 1393, s. 194; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'-hadîse), I, 53-58, 126; Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî, Ḥâşiyetü'l-ʿAllâme el-Bennânî ʿalâ Şerhi'l-Celâl el-Maḥallî ʿalâ metni Cemʿi'l-cevâmiʿ, Kahire 1356/1937, I, 62-63; Müstakimzâde, Tuhfe, nâşirin mukaddimesi, s. 36; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âṣâr, I, 240; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Kahire 1349-51, II, 392; Alûsî, Rûhü'l-meʿânî, V, 151-152; Muhammed Bâlî Efendi, Sübûlü's-selâm fî ḥükmi âbâʿi seyyidi'l-enâm, İstanbul 1287, tür.yer.; İdrîs b. Ahmed el-Vezzânî, en-Neşrü'ṭ-ṭayyib ʿalâ

Şerḥi'ş-şeyḥi'ṭ-ṭayyib, Kahire 1348, I, 389-390; Yûsuf en-Nebhânî, Ḥüccetullāh ʿale'l-ʿâlemîn, Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), s. 413-414, 420; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 69-70, 336-339; VI, 75; Brockelmann, GAL Suppl., II, 530; îżâḥu meknûn, I, 130, 252, 268, 540; II, 166, 253, 500; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 477; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 449; Halil İbrahim Kutlay, el-İmâm ʿAlî et-Ḳārî ve eṣ̱eruhû fi ʿilmi'l-ḥadîṣ̱, Beyrut 1408/1987, s. 106-112, 120; Vehbî Süleyman Gâvecî, Ebû Ḥanîfe en-Nuʿmân, Dımaşk 1407/1987, s. 257-258; Muvaffak Ahmed Şükrî, Ehlü'l-fetre ve men fî ḥükmihim, Beyrut 1409/1988, tür.yer.; Ali Abdülhalîm Mahmûd, ʿÂlemiyyetü'd-daʿveti'l-İslâmiyye, Mansûre 1412/1992, s. 575-588; Abdurrahman el-Cezîrî, "ed-Daʿvetü ilallāhi teʿâlâ ve ehlü'l-fetre", ME, VIII/9 (1937), s. 606-611; İzmirli İsmâil Hakkı, "Abdullah", İTA, I, 243-245; A. S. Fulton, "Fetret", İA, IV, 582; Ch. Pellat, "Fatra", El2 (İng.), II, 865; Yusuf Şevki Yavuz, "Çocuk", DİA, VIII, 359-360; a.mlf., "Ebû Hanîfe", a.e., X, 141; Mustafa Fayda, "Ebvâ", a.e., X, 379.

Metin Yurdagür

FETRET DEVRİ

Ankara Savaşı'ndan sonra Yıldırım Bayezid'in oğullarının birbirleriyle saltanat mücadelesi yaptıkları dönem (1402-1413).

Osmanlı Devleti'ni parçalanmanın eşiğine getiren Fetret devri Osmanlı tarihinin en önemli dönüm noktalarından birini teşkil eder. Yıldırım Bayezid tarafından büyük güçlüklerle kurulan merkezî devletin dağılıp ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya gelindiği bu iç mücadele ve karışıklık dönemi Rumeli topraklarındaki sağlam yerleşme sayesinde atlatılabilmiş, bu dönemde ortaya çıkan meseleler yarım yüzyıl kadar sürmüş, Osmanlı devlet teşkilâtı, saltanat anlayışı ve verâset usulüne tesir edecek önemli gelişmelerin başlıca dayanağını oluşturmuştur.

Yıldırım Bayezid'in Ankara Savaşı'nın ardından ölümü ile geride Süleyman, Îsâ, Mûsâ, Mehmed, Mustafa ve Kasım adlı oğulları kalmıştı. Osmanlı Devletini parçalamak isteyen Timur, Ankara Savaşı'nı kazandıktan sonra Anadolu beylerine ait toprakları Osmanlılar'dan alıp eski sahiplerine iade etmiş, geri kalan yerleri de Bayezid'in oğulları arasında paylaştırmıştı. Ankara Savaşı'nın kaybedildiğini gören büyük şehzade Emîr Süleyman, yanında bulunan Veziriâzam Çandarlı Ali Paşa, Subaşı Eyne Bey ve yeniçeri ağası Hasan Ağa ile beraber önce Bursa'ya geldi. Buradan devlet hazinesini, arşivleri, ailesini, küçük kardeşi Şehzade Kasım'ı ve kız kardeşi Fatma Sul-tan'ı alarak Gemlik'ten bir gemiyle Güzelcehisar'a (Anadoluhisarı) gitti. Bir müddet burada kaldıktan sonra Bizans İmparatoru Manuel ile anlaşarak Gelibolu'ya geçti ve orada imparatorla Gelibolu Antlaşması'nı imzaladı (Şubat 1403). Buna göre Süleyman Çelebi Kartal, Pendik ve Gebze ile bazı adaları ve Misivri'ye kadar Karadeniz sahillerini, Rumeli'de Selanik ve Tesalya'yı Bizanslılar'a terkediyordu. Bunun yanında Bizans'ın o zamana kadar Osmanlılar'a vermekte olduğu vergi de kaldırıldı. Antlaşmadan sonra küçük kardeşi Kasım (bazı kaynaklarda Orhan) Çelebi ile kız kardeşi Fatma Sultan'ı İstanbul'da bırakan Süleyman Çelebi Gelibolu'dan Edirne'ye geçerek hükümdarlığını ilân etti. Durumunu güçlendirmek isteyen Emîr Süleyman bazı ticarî imtiyazlar vermek suretiyle Venedik ve Cenevizliler'le de anlaştı

(Haziran 1403). Anlaşmaya göre bu İtalyan cumhuriyetleri Timur'un Rumeli'ye geçmesine engel olacaklardı.

Süleyman Çelebi'nin Edirne'de hükümdarlığını ilân ettiği esnada Anadolu'da Îsâ Çelebi ile Mûsâ Çelebi Bursa'ya hâkim olmak için mücadeleye girişmişlerdi. Ankara Savaşı'ndan sonra Balıkesir taraflarına giden Îsâ Çelebi Timur'un İzmir'de bulunduğu bir sırada Bursa'yı ele geçirdi. Anadolu'da bir süre dolaşan Timur Semerkant'a dönerken Mûsâ Çelebi'yi serbest bırakarak Bursa'ya gönderdi. Böylece kardeşler arasındaki ilk anlaşmazlık Bursa'nın ele geçirilmesi yüzünden başladı. Mûsâ Çelebi Îsâ'yı mağlûp ederek Bursa'ya hâkim oldu. Ancak Timur'un Anadolu'yu terketmesinden sonra güçlenen Îsâ Çelebi tekrar Bursa üzerine gelerek Müsâ Çelebi'yi yendi ve şehri ele geçirdi. Mûsâ Çelebi de önce Kütahya'ya, daha sonra Karamanoğlu Mehmed Bey'in yanına gitti.

Mehmed Çelebi ise savaştan sonra Amasya ve Sivas yöresine giderek buralara hâkim olmuştu. Böylece Ankara Savaşı'nın ardından Süleyman Çelebi Edirne'de, Îsâ Çelebi Balıkesir ve Bursa'da, Mûsâ Çelebi Îsâ'yı mağlûp ettikten sonra kısa bir süre Bursa'da, Mehmed Çelebi de Amasya'da Timur'a tâbi olarak hükümdar oldular. Bütün şehzadelerin amacı ilk pâyitaht olan Bursa'yı ele geçirmekti. Amasya ve Sivas bölgesine hâkim olan Mehmed Çelebi bir müddet burada sessizce oturduktan sonra kardeşi Îsâ Çelebi'ye başvurarak Anadolu'yu kendi aralarında paylaşmayı teklif etti. Îsâ Çelebi bu teklifi kabul etmeyince iki kardeş Ulubat'ta karşı karşıya geldi. Yapılan savaşta Mehmed Çelebi ağabeyi Îsâ'yı yenilgiye uğrattı. Îsâ Çelebi önce Yalova'ya, oradan da İstanbul'a kaçtı. Savaşın ardından Bursa'ya giren Mehmed Çelebi burada hükümdarlığını ilân etti (1404).

Bu arada Bizans İmparatoru Manuel'in yanına giden Îsâ Çelebi Süleyman Çelebi'nin isteği üzerine Edirne'ye gönderildi. Emîr Süleyman, kendisine rakip gördüğü Mehmed Çelebi'ye karşı Îsâ Bey'i destekleyerek onu Bursa'yı almak üzere kuvvetli bir ordunun başında tekrar Anadolu'ya gönderdi. Ancak Mehmed Çelebi'ye sadık kalan Bursa halkının karşı koyması üzerine başarılı olamayan Îsâ Çelebi Kastamonu'da bulunan İsfendiyar Bey'in yanına giderek Aydınoğlu Cüneyd, Saruhanoğlu ve Menteşeoğlu ile birleşip Mehmed Çelebi'ye karşı tekrar savaşmak istedi.

Bu son teşebbüsünde de başarıya ulaşamayarak Karaman-iline çekilen Îsâ Çelebi bir ara tekrar Osmanlı topraklarına girdiyse de Eskişehir'de Çelebi Mehmed'in adamları tarafından yakalanarak boğuldu (1405-1406). Cesedi Bursa'ya getirilip babasının türbesinin yanına defnedildi. Bundan sonra, Îsâ Bey ile iş birliği yapmış olan Aydınoğlu, Menteşeoğlu ve Germiyanoğlu beyleri Mehmed Çelebi'nin hâkimiyetini tanımak zorunda kaldılar.

Böylece Anadolu'nun büyük bir kısmına hâkim olan Mehmed Çelebi Emîr Süleyman ile mücadeleye hazırlanmaya başladı. Edirne'de bulunan Emîr Süleyman da Mehmed Çelebi'nin Anadolu'daki faaliyetlerini yakından takip ediyordu. Îsâ Çelebi'nin yenilgisini duyunca Çandarlı Ali Paşa ile birlikte kuvvetli bir ordunun başında Anadolu'ya geçti ve Bursa'yı aldı. Çelebi Mehmed karşı koyamayarak Amasya'ya çekildi. Süleyman Çelebi Ankara'ya ilerledi ve burasını da ele geçirdi. Bununla beraber Mehmed Çelebi mücadeleden vazgeçmedi. Nitekim ertesi yıl Yenişehir ovasında Emîr Süleyman ile karşılaşıp mağlûp olarak yine Amasya'ya dönmüşse de onu Rumeli'ye çekilmeye zorlamak için çareler aramaya başlamıştır. Bu düşünce ile, Karamanoğlu Mehmed Bey'in yanında bulunan Mûsâ Çelebi'yi kendisine tâbi kalması şartıyla Rumeli'ye göndermeye karar verdi. Ona bir miktar kuvvet vererek Eflak üzerinden Rumeli'ye geçmesini sağladı (1409).

Emîr Süleyman'ın Anadolu'da bulunduğu sırada Eflak'a geçen Mûsâ Çelebi buradan Tuna'ya doğru ilerlemeye başladı. Rumeli beyleri ve tımarlı sipahilerinin kendisine katılmasıyla güçlenen Mûsâ Çelebi Eflak ve Sırp kuvvetleri tarafından da destekleniyordu. Mûsâ Çelebi'nin Rumeli'ye geçtiğini haber alan Süleyman Çelebi telâşa düşerek Gelibolu üzerinden Edirne'ye gitti. Bu suretle Anadolu'da serbest kalan Mehmed Çelebi Ankara, Bursa ve çevresini tekrar ele geçirdi.

Emîr Süleyman, Eflak ve Sırp kuvvetleri tarafından desteklenen Mûsâ Çelebi'ye karşı Bizans imparatorundan da yardım alarak onunla karşılaştı (15 Haziran 1410). İki taraf arasında İstanbul yakınlarında meydana gelen savaşta Sırp kuvvetlerinin son anda Emîr Süleyman tarafına geçmesi üzerine Mûsâ Çelebi mağlûp oldu ve Eflak'a kaçtı. Daha sonra da kendisine ihanet eden Sırp kuvvetlerini 11 Temmuz 1410'da mağlûp etti ve oradan Edirne civarına gelerek Emîr Süleyman ile yeniden savaşa girdi. Bu savaşta

başarılı olamadıysa da ertesi yıl Edirne'ye girmeye muvaffak oldu. Emîr Süleyman ise İstanbul'a kaçmak üzere yola çıktı. Düğüncü köyüne geldiği sırada kendisini takip eden Mûsâ Çelebi'nin adamları tarafından yakalanarak boğuldu (18 Mayıs 1410). Cenazesi Bursa'ya gönderilerek büyük babası I. Murad'ın yanına defnedildi. Bunun üzerine Edirne'ye giren Mûsâ Çelebi, kardeşi Mehmed'le olan anlaşmasına uymayarak burada adına para bastırdı ve hükümdarlığını ilân etti (17 Şubat 1411).

Anadolu'da Îsâ Çelebi'nin ve Rumeli'de Süleyman Çelebi'nin ortadan kalkması ile mücadele sahnesinde sadece Mehmed Çelebi ile Mûsâ Çelebi kaldı. Mûsâ Çelebi kardeşinin Anadolu'da güçlü bir durumda olduğunu bildiği için onunla mücadeleye girişmedi ve ilk iş olarak Süleyman Çelebi'nin adamlarını görevden aldı. Emîr Kör Şah Melik'i vezirliğe, Mihaloğlu Mehmed Bey'i beylerbeyiliğe, ünlü fakih Şeyh Bedreddin Mahmud'u da kazaskerliğe getirdi. Öte yandan Mûsâ Çelebi, kendisine karşı Emîr Süleyman'a yardım etmiş olan Sırp Krallığı üzerine yürüyerek Novoberda'yı aldığı gibi Vidin'de isyan eden Bulgar prensini de etkisiz hale getirdi. Daha sonra Emîr Süleyman'ı destekleyen Bizans imparatoruyla mücadeleye girişti. Ayrıca Timur olayına da Bizans imparatorunun sebep olduğunu düşünüyordu. Kardeşi Süleyman'ın Bizanslılar'a bırakmış olduğu Karadeniz kıyısındaki şehirleri ve Tesalya'yı geri aldıktan sonra İstanbul'u dahi abluka altına almaya başladı (1411). Bu arada Çandarlı İbrâhim Paşa'yı, Manuel'in Bayezid zamanında vermeyi kabul ettiği, fakat Ankara Savaşı'ndan sonra göndermediği vergileri istemek üzere İstanbul'a gönderdi. Ancak Mehmed Çelebi tarafına geçmek isteyen İbrâhim Paşa İstanbul'da kalarak Manuel ile iş birliği yaptı. Manuel İbrâhim Paşa'nın da teşvikiyle Çelebi Mehmed'le temasa geçmiş, Emîr Süleyman'ın rehine olarak yanına bırakmış olduğu Orhan Çelebi'yi de Rumeli'ye göndererek Mûsâ Çelebi'nin İstanbul kuşatmasını kaldırmasını sağlamıştır. Şehzade Orhan'ın Selanik ve Tesalya'da saltanat mücadelesine başlaması üzerine Mûsâ Çelebi İstanbul kuşatmasını kısmen kaldırıp Selânik'e gitti ve yapılan savaşta yeğenini bozguna uğrattı. Bunun üzerine Orhan Çelebi

Selânik Kalesi'ne kaçtı, Mûsâ Çelebi de kaleyi kuşatma harekâtına başladı. Bundan sonra da İstanbul üzerindeki baskısını daha da arttırdı.

Osmanlı şehzadeleri arasındaki saltanat mücadelelerinden daima

faydalanmayı düşünen İmparator Manuel, şehirde çok az kuvvet olduğu için Mûsâ Çelebi'nin İstanbul'u ele geçirmesinden korkuyordu. Bu amaçla, Bursa'da bulunan Mehmed Çelebi'yi Rumeli'ye geçirmek üzere şehre davet etti. Çelebi Mehmed, Gebze Kadısı Fazlullah'ın İstanbul'a giderek imparatorla anlaşmasından sonra İstanbul üzerinden Rumeli'ye geçti ve Çatalca civarında bulunan İnceğiz'de Mûsâ Çelebi ile savaşa girişti (Ekim 1412). Ancak Mûsâ Çelebi emrindeki 7000 yeniçeriyle Mehmed Çelebi kuvvetlerini mağlûp etti. Mehmed Çelebi çok az bir kuvvetle İstanbul'a kaçıp Bizans gemileriyle Anadolu'ya geçti.

Mûsâ Çelebi bu başarılarına rağmen çevresine ve devlet adamlarına çok sert davranıyordu. Bu sebeple Rumeli beyleri kendisinden yüz çevirmişlerdi. Mûsâ Çelebi'nin başarısında büyük katkıları olan bu beyler kendilerini emniyette görmeyerek Sırplarla Mûsâ Çelebi aleyhinde anlaştılar, öte yandan Çelebi Mehmed, Mûsâ'nın başka taraftaki meşguliyetinden faydalanarak tekrar Rumeli'ye geçip onunla savaştıysa da yine başarılı olamadı. Bu ikinci yenilgiden sonra Rumeli beylerinin Mûsâ aleyhine faaliyete geçtiğini öğrenince bu beylere gizlice haber gönderip onları kendi tarafına çekmeye çalıştı. Bir süre sonra akıncı kuvvetleri kumandanı Gazi Evrenos Bey'le birlikte hazırlıklarını tamamladı ve Dulkadiroğlu Nâsırüddin Bey'den de yardımcı kuvvetler alarak yine Bizans gemileriyle Rumeli'ye geçti. Beraberinde bir miktar Rum askeri de vardı. Evrenos Bey ise Sırplar'ı Çelebi Mehmed'in saflarına çekmeyi başardı. Mûsâ Çelebi'nin yanında Beylerbeyi Mihaloğlu Mehmed Bey ile Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey'den başka büyük emîrlerden hiç kimse kalmamıştı. Evrenos Bey'in tavsiyeleriyle hareket eden Mehmed Çelebi önce Kara Halil kumandasındaki öncü kuvvetlerini bozguna uğrattı, daha sonra da Edirne'ye geldi.

Emrindeki beylerin kendisini terketmekte olduğunu gören Mûsâ Çelebi önce Zağra'ya, oradan da Filibe civarındaki Değirmendere'ye çekildi. Nihayet Çelebi Mehmed ile Mûsâ Çelebi kuvvetleri Sofya'nın güneyinde, Samakov kasabası yakınlarındaki Çamurlu sahrasında karşı karşıya geldiler. Yanında bulunan az sayıdaki yeniçerilerle savaşa giren Mûsâ Çelebi büyük bir cesaretle çarpışmasına rağmen kuvvetleri dağıldı ve kendisi de yaralı olarak Eflak'a doğru kaçmak istedi. Ancak onu takip eden Bayezid Paşa, Mihaloğlu Yahşi Bey ve Burak Bey gibi emirler tarafından yakalanarak

Mehmed Çelebi'nin yanına götürüldü ve boğduruldu (5 Temmuz 1413). Naaşı Bursa'ya getirilip babasının türbesine defnedildi. Çelebi Mehmed, hayatta kalan son kardeşi Mûsâ Çelebi'nin de ortadan kalkmasından sonra Edirne'de kendisini Osmanlı Devleti'nin yegâne hükümdarı olarak ilân etti.

BİBLİYOGRAFYA

Ducas, Bizans Tarihi (trc. VI. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 47-48, 56-58, 95; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 80-86; Şükrullah Çelebi, Behcetü't-tevârîẖ (Osmanlı Tarihleri içinde, Osmanlılar'la ilgili kısım, nşr. Nihal Atsız), İstanbul 1949, s. 58-59; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 37-41; Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi, Tevârîh-i Âl-i Osmân, Londra British Museum, Add., Gr., Mr., 7869'dan çekilmiş olan ve İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Seminer Kitaplığı, nr. K.A. 281'de bulunan fotokopi, vr. 50a, 51a, 55a, 66a, 68b, 69b, 71a, 71b, 73a, 77b; Neşrî, Cihannümâ (Unat), Ankara 1987, II, 426-427, 430-433, 444, 462, 470, 482-485, 487-489, 491-495, 500, 505-507, 514; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 169, 218, 220-224, 226, 228-229, 235, 245-248, 253-255, 257-258, 273, 276; Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese), Breslau 1922, s. 47, 51; Enverî, Düstûrnâme, s. 91; Lebeau, Histoire du Bas-Empire (Fransızca trc. M. De Saint-Martin-M. Broscet), Paris 1836, XXI, 55, 66-73; N. lorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1908, I, 325, 360; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 328 vd.; a.mlf., "Mehmed I", İA, VII, 496-500; Âlî, "Emir Süleyman Han Sikkeleri", TOEM, XIV/6 (83), s. 353-357; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 27 vd.; a.mlf., "Süleyman Çelebî", İA, XI, 179-182; P. Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına" (trc. Halil İnalcık), TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 571-585; G. T. Dennis, "1403 Tarihli Bizans-Türk Antlaşması" (trc. Melek Delilbaşı), DTCFD, XXIX/1-4 (1971-78), s. 157-161; Mükrimin Halil Yinanç, "Bâyezid I", İA, II, 385-386; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Mûsâ Çelebî", a.e., VIII, 661-666; Halil İnalcık, "Türkler (Osmanlılar)", a.e., XII/2, s. 294.

Fahamettin Başar

FETTÂH

الفتّاح

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

“Bir şeyi açmak, taraflar arasında hüküm vermek, birine yardım edip zafere ulaştırmak” anlamındaki feth kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup “iyilik kapılarını açan, bütün anlaşmazlıkların nihaî hakemliğini yapmak suretiyle mutlak adaleti gerçekleştiren, hak İle bâtılı birbirinden ayırıp durumu açıklığa kavuşturan, mazlumlara yardım edip mümin kullarına zafer veren” mânalarına gelir. Fethin asıl anlamı olan “açma” eyleminin sonuçları dış duyularla algılandığı gibi kalp gözüyle de (bâtınî hisler) idrak edilebilir. Râgıb el-İsfahânî, “Onlara gökten bir kapı açsak da oradan yukarı çıksalar yine de gözlerimiz boyandı, daha doğrusu biz büyülenmişler zümresiyiz diyeceklerdir” (el-Hicr 15/14-15) meâlindeki âyetleri, Allah’a nisbet edilen birinci grup açma eylemine örnek olarak göstermiştir. Sonuçları kalp gözüyle algılanan açma fiili bazan fakru zarureti ortadan kaldırmak gibi dünyevî, bazan da bilinmezliği kaldırmak türünden mânevî olabilir (bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ftḥ” md.; Kāmus Tercümesi, I, 936). Fethin “hakemlik veya hâkimlik yapmak, nusret ve zafer vermek” mânaları da “açmak” şeklindeki temel mâna ile bağlantılıdır. Çünkü hâkim iki hasım arasında kapalı kalan hak ve adalet kapısını açarak karar vermektedir. Zafere ulaştırmak da haklılık ve ganimet kapısını açmak demektir.

Kur’ân-ı Kerîm’de fetih kavramı fiil veya isim kalıplarıyla otuz sekiz yerde geçmektedir. Bunların on birinde muhtelif fiil sigalarıyla, dört yerde ise fetih şeklinde Allah’a izafe edilmekte (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ftḥ” md.), bir yerde de gayb anahtarlarının (mefâtih) O’nun nezdinde bulunduğu belirtilmektedir (el-En’âm 6/59). Dua üslûbu taşıyan bir âyette Allah “hükmedenlerin en hayırlısı” (hayrü’l-fâtihîn) diye anılmakta (el-A’râf 7/80), bir âyette de “adaletle hüküm veren ve her şeyi hakkıyla bilen” (el-fettâhü’l-alîm) şeklinde tavsif edilmektedir (Sebe’ 34/26).

Hadislerde de fetih kavramı mâzi ve muzâri sigaları ve Kur'an'daki mânaları ile Allah'a nisbet edilmiştir (bk. Wensinck: el-Muʿcem, "ftḥ" md.). Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği bir hadiste (Müsned, VI, 24), "fâtih" ismi, esmâ-i hüsnâ listesine yer veren Tirmizî'nin es-Sünen'inde de ("Daʿavât", 82) "fettâh" ismi Allah'a izâfe edilmiştir. İbn Mâce'nin listesinde ise fettâh ismine rastlanmamaktadır. Fetih kavramının hakiki veya mecazi mânadaki "kapı" kelimesiyle yakın ilgisi olduğu şüphesizdir. Nitekim kelimenin Kur'an ve hadislerdeki

kullanımında bu husus açıkça görülmektedir. Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣahîh'inde yer alan bir hadise göre Hz. Peygamber camiye girerken, "Allahım, bana rahmet kapılarını aç!" ("Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 68) şeklinde dua edilmesini öğütlemiştir.

Kelâm âlimleri, kelimenin sözlük anlamını ve Allah'a nisbet edilen bir isim olarak Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanılışını göz önünde bulundurarak fettâh ismine öncelikle "hâkim" (kadı) mânasını vermeyi tercih etmişlerdir. Sebe' sûresinde bu ismin yer aldığı âyetten önceki âyetlerde müşriklere hitap edilmekte, hidayet ve dalâletin müslümanlarla müşriklerden hangisinde bulunduğu hususu tartışılmakta (34/24-25) ve devamında şöyle denilmektedir: "De ki: Rabbimiz hepimizi bir araya toplayacak, sonra da aramızda adaletle hüküm verecektir. O âdil bir hâkimdir (fettâh), her şeyi bilendir" (34/26). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, buradaki hâkimliğin hidayet ve dalâletin hangi tarafa ait olduğunun belirlenmesi mânasına geldiğini söylemiş ve fettâh isminin "bilinmezlik perdesini kaldırıp gerçeği ortaya koyan" anlamına gelebileceğini ifade etmiştir (Teʾvilâtü'l-Kurʾân, vr. 596a).

Kâinatta vuku bulan her şey ilâhî kudretin ürünü olmakla birlikte Allah madde dünyasında meydana gelen her şey için bir maddî sebep yaratmıştır. Buna bağlı olarak O'nun fettâh ismiyle açtığı her kapının duyularla algılanabilen bir açıcısı ve yakın sebebi mevcuttur. Bunu göz önünde bulunduran esmâ-i hüsnâ müellifleri fettâh isminin tecellî örneklerini mâna âleminden vermeye özen göstermişlerdir. Ebû Süleyman el-Hattâbî, fettâhı "kullarına rızık ve rahmet kapılarını açan, işlerinin ve teşebbüslerinin önündeki tıkanıklığı gideren, gerçeği görebilmeleri için kalpleri ve basiretlerinin üzerindeki perdeleri kaldıran" diye tefsir etmiştir (TefsÎrü'l-

esmâʾ ve'd-daʿavât, vr. 12b). Gazzâlî, fettâha, "yardımıyla her kapalı şeyin açıldığı ve hidayetiyle her müşkülün çözüldüğü isim" şeklinde mâna verdikten sonra şöyle demektedir: "Bazan ülkeleri düşmanlarının ellerinden çıkarıp peygamberleri için fetheder ve, 'Biz sana apaçık bir fetih ihsan ettik' (el-Feth 48/1) der. Bazan da velîlerinin kalplerinden perdeyi kaldırıp yüceliğinin iklimine ve azametinin güzelliğine giden kapıları onlar için açar ve, 'Allah'ın insanlara açacağı rahmeti kimse tutamaz, O'nun tuttuğu rahmeti de kimse salıveremez (Fâtır 35/2) der. Gayb ve rızık anahtarlarını elinde bulunduran Allah elbette fettâh olmaya lâyıktır" (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 91-92). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise fettânın üç ilgi alanı olduğunu söyler. a) Yokluk kilidini açıp nesne ve olaylara varlık kazandırmak; b) Bilinmeyeni kelâmı ile açıklamak ve her müşkülü çözmek; c) Rızık ve nasip kilitlerini açmak. Bu sonuncu tecellî kıtlıktan sonra yağmur, fakirlikten sonra zenginlik vermek suretiyle maddî alanda olabileceği gibi üzüntüyü sevince, sapıklığı hidayete, mâsiyeti taate, günahkârlığı tövbeye, mağlûbiyeti zafere ve cehaleti ilme çevirmek suretiyle manevî alanda da gerçekleşebilir (el-Emedü'l-aḳṣâ, vr. 99b). İmam Kuşeyrî'ye göre Allah'ın fettâh olduğunu bilen bir insana yakışan, O'nun lütuf ve kereminin mutlaka geleceğini ummak, acele etmeyip ilâhî hükmün yerini bulmasına hazır olarak beklemek ve O'nun hükmünde zaman açısından her hangi bir değişikliğin olmayacağını bilmektir (et-Taḥbîr fi't-tekîr, s. 42).

Esmâ-i hüsnâyı kendine özgü bir yöntemle tasnife tâbi tutan Ebû Abdullah el-Halîmî (bk. ESMÂ-i HÜSNÂ), fettâhı Allah'ın kâinatı yönetmesini ifade eden isimler grubu içinde mütalaa etmiştir (el-Minhâc, I, 202). Bu tesbit isabetli olmakla birlikte yukarıda söz konusu edilen mânaları göz önünde bulundurarak fettâha ait tecellilerin insana yönelik olduğunu söylemek gerekir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre fettâh, "anlaşmazlıkları çözen (hâkim), hak ile bâtılı birbirinden ayıran" mânasına alındığı zaman kelâm sıfatı yoluyla tecelli edeceğinden zatî sıfat niteliği taşır. "Zafer veren, rızıklandıran, kalp gözünü açıp hidayet lütfeden" anlamına geldiği yerlerde ise fiilî sıfatlar grubuna girer (el-Emedü'l-Aḳṣâ, vr. 99b). Ayrıca fettâh "hâkim" mânasıyla, doksan dokuz isimden olan hakem ve muksıt isimleri ve Kur'an'da Allah'a nisbet edilen "kazâ" ve "fasl" kavramlarıyla (bk. M. F. Abdülbâkī, et-Muʿcem, "ḳży, fṣl" md.leri) belli bir ilgi içinde bulunduğu gibi "rızık ve rahmet kapılarını açan" mânası yönünden basit, muğnî, mukīt, rezzâk, rahmân ve rahîm isimleri ve "zafer veren" anlamıyla da mevlâ ve

nasîr isimleriyle mâna yakınlığına sahip bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ftḥ” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ftḥ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ftḥ” md.; Kāmus Tercümesi, I, 936; Wensinck, el-Muʿcem, “ftḥ” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Mu’ʿcem, “ftḥ”, “ḳży”, “fṣl” md.leri; Müsned, VI, 24; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 68; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Maʿâni’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1980, I, 385; Zeccâc, Tefsîru esmaʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1399/1979, s. 39; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 596a; Ebû Süleyman el-Hattâbî, Tefsîrü’l-esmâʾ ve’d-daʿavât, Rabat, el-Hizânetü’l-âmme, nr. 1142, vr. 12b; Halîmî, e-Minhâc, I, 202; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 49; Bağdâdî, el-Esmaʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 154b-155a; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (İmâdüddin), I, 113-114; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 42; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 91-92; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 99a-101a; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 461-463; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 236-237.

Bekir Topaloğlu

FETTAH EFENDİ

(ö.1910-1963)

Üsküplü şair ve müderris.

Makedonya'nın başşehri Üsküp'te doğdu. Asıl adı Abdülfettah Raûf'tur. Halk arasında daha çok Fettâh Efendi adıyla tanınmış, bazı makaleleriyle şahsî evrakında ise Fetah İshak veya Fetah İshakoviç imzasını kullanmıştır. Üsküplü Hacı İshak ailesine mensup, memleketin tanınmış şahsiyetlerinden biri olan babası Raûf Efendi onun iyi bir eğitim görmesi için elinden gelen gayreti sarfetti. İlk öğrenimini Üsküp'te muhtemelen Sırpça olarak yapan Abdülfettah, daha sonra burada Atâullah Kurtiş (Ata Efendi) tarafından kurulan Meddah Medresesi'ne girdi. 1933 yılında düzenlenen ilk icâzet töreninde, her biri daha sonra Makedonya ve Kosova'da çeşitli hizmetler yapan arkadaşları Hâfız Necâti, Hâfız Şâban,

Hâfız Sâdullah, İdris ve Mehmed efendilerle birlikte icâzet aldı.

Fettah Efendi, 1933-1938 yılları arasında Meddah Medresesi'nde kelâm ve akaid müderrisliği görevinde bulunduğu gibi Üsküp'teki çeşitli camilerde de fahrî vaizlik yaptı. Ramazan aylarında, hocası Atâ Efendi'nin doğum yeri olan Üsküp'ün Studeniçan köyünde vaaz ve irşad hizmetinde bulundu. 1938'de hocasının Ulemâ Meclisi (Ulema Medzlis u Skoplju) üyeliğine tayin edilmesi üzerine Meddah Medresesi'nin başmüderrisliğine getirildi; medrese kapatılıncaya kadar bu görevini sürdürdü ve burada birçok talebe yetiştirdi. 1944 yılında yapılan törende icâzet alan öğrencileri arasında Kemal Aruçi ve Türkiye'ye giderek İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü ile Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde uzun yıllar hocalık yapan Bekir Sadak da vardı.

Hakkındaki bazı yazılarda zikredilen, 1944-1945 yıllarında Üsküp'teki şer'î mahkemede hâkimlik yaptığı ve Ulemâ Meclisi üyeliği görevini üstlendiği hususunda kesin bilgiye rastlanmamıştır. 1945'te Yugoslavya'ya komünist iktidarı hâkim olunca şer'î mahkemeler, çeşitli dinî müesseseler ve

medreselerle birlikte Meddah Medresesi de kapatıldı. Fettah Efendi ve arkadaşları tutuklanıp mahkemelerde yargılandılar. Bu arada kendisi rejim aleyhtârı, devlet haini ve savaş dönemi zengini olduğu iddiasıyla yedi yıl ağır hapis ve cebrî iş, üç yıl da siyaset yasağına mahkûm edildi (Birlik, s. 4). Fettah Efendi'nin, Ezher Üniversitesi mezunu ve illegal Yücel teşkilâtının kurucusu olan teyzesinin oğlu Şuayb Aziz'in bu teşkilâtı ile fiilî bir bağı olup olmadığı hakkında kesin bilgi edinilememiştir. Cezaevinde iken taş kırmak üzere bir yıl Bosna-Hersek'teki Doboy (Doboj) kasabasına gönderildi. Cezaevinden çıktıktan sonra uzun süre devlet tarafından takip altına alındı, işsiz bırakıldı ve meşhur bir müderris olmasına rağmen müezzinlik yapmasına bile izin verilmedi (krş. Engüllü, Yedi İklim, IX/64, s. 22; Ardıcı, s. 151). Hayatının son yıllarında Makedonya Arşivi'nde Makedonya'ya ait Osmanlı belgelerini tercüme etmek üzere uzman olarak görevlendirildi. 24 Nisan 1963'te Üsküp'te vefat etti.

Fettah Efendi hece ve aruz vezniyle şiirler yazmıştır. Eldeki şiirlerinden onun Osmanlı Türkçesi yanında Farsça ve Arapça'ya da vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. İlk şiirleri Üsküp'te çıkan Sadâ-yı Millet (1925) gazetesinde yayımlanmıştır. Şiirlerinin muhtevasını daha çok dinî, vatanî ve içtimaî konular oluşturmaktadır. Hayatı boyunca bir Osmanlı aydını olmanın gururunu taşıyan ve bunu şiirlerine de aksettiren Fettah Efendi, saltanatın sona ermesine ve vatanında gurbet hayatı yaşamasına rağmen hiçbir zaman mağlûbiyet duygusuna kapılmamıştır. Şiirlerinin büyük bir kısmında, mâziye karışmış tarihî mefahirle kaybolup giden Osmanlı medeniyetinin mirasına karşı duyduğu hasret ve üzüntüyü dile getirmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında Yugoslavya'dan Türkiye'ye başlatılan göçe karşı çıkmış, bu göçün dinî açıdan caiz olmadığını söylemiş ve bu görüşünü şiirleriyle de ifade etmiştir. Fettah Efendi'yi Balkanlar'da Osmanlı Türkçesi ile yazan ve aruz veznini kullanan son nesil şairlerinden biri olarak kabul etmek mümkündür. Birkaç defter hacmindeki şiirleri Muhammed Aruçi'nin özel kitaplığında bulunmaktadır. Bu şiirlerin büyük bir kısmı talebesi Kemal Aruçi tarafından konularına göre tasnif edilmiş, bir kısmı da yayımlanmak üzere Bekir Sadak tarafından bir araya getirilmiştir. Bazı şiirlerinin ise uzun müddet Fettah Efendi'nin yanında bulunan ve bugün İstanbul'da yaşayan Cavit Saraçoğlu'nun özel kitaplığında olduğu söylenmektedir.

Bazı gazetelerde makaleleri de çıkan Fettah Efendi'nin Mehmed Âkif'in ölümü üzerine kaleme aldığı bir yazısı ile mersiyesi Sofya'da neşredilen Medeniyet gazetesinde (6 Şubat 1937); yine aynı yazı ile ikinci bir mersiyesi ve "Tanrı", "Allah'ım ile Birkaç Söz", "Vasiyetim", "Şanlı Peygamber Mesih" adlı şiirleri de Üsküp'te çıkan el-Hilâl dergisinde (III/15 [1 Eylül 1989], s. 14) yayımlanmıştır (bu dergide yayımlanan şiirleri için bk. bibl.). Fettah Efendi'nin Vančo Boškov ile birlikte kaleme aldığı iki önemli makalesi "Rifaiskoto Teke vo Skopje" ([Üsküp'teki Rifâî Tekkesi], Glasnik na İnstitutot za Nacionalna Istorija, II/2, Skopje [Üsküp] 1958, özel fasikül) ve "Edno Skopsko Vakafname od XVI Vek" ([XVI. Yüzyıla Ait Bir Üsküp Vakıfnâmesi], a.e., V/1, Skopje 1961) adlarını taşımaktadır. Ayrıca Turski Dokumenti za Istorijata na Makedonskiot Narod (Makedon halkının tarihine dair Türkçe belgeler [I, Skopje 1963, Drzavna Arhiva na SR Makedonija, Serija Prva: 1607-1699]) adı altında çıkan Makedonca neşriyat serisinde Metodija Sokolovski, Arif Starova, Vančo Boškov gibi müellifler arasında Fettah Efendi'nin adı Fetah Ishak olarak geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kemal Aruçi, "Fettah Efendi'nin Ölümü Hakkında" (henüz yayımlanmamış olan bu makalenin İSAM Dokümantasyon Servisi'ndeki fotokopisinden faydalanılmıştır); Mehmed Ardıcı, Yücelciler 1947, İstanbul 1991, s. 151; "Fettah Rauf ve Onun Grupuna Dahil Balistlerin Yargılanması", Birlik, Üsküp 1 Ekim 1947, s. 4; "Makedonya İslâm Dini Camiası'nın Evkaf Meclisi Yönetmenleri ve Ulema Meclisi Üyelerinin Müşterek Oturumları Yapıldı", a.e., 20 Şubat 1948, s. 4, 5; el-Hilâl (nşr. Makedonya Diyanet İşleri Başkanlığı-Starešinstvo na islamska Zaednica na Makedonija), I/2, Üsküp 1987, s. 16; I/4, s. 3, 4; II/5 (1988), s. 3; II/6, s. 15; II/8, s. 7, 16; II/9, s. 4, 11; III/11 (1989), s. 1, 14; III/12, s. 7; III/13, s. 7;III/14, s. 7; III/15, s. 14; III/16, s. 16; IV/20 (1990), s. 18; Suat Engüllü, "Anamadıklarımızdan: Abdül Fettah Rauf Efendi", a.e., VIII/65-66 (1994), s. 7; a.mlf., "Üsküp'te Abdülfettah Rauf da Yaşadı", Yedi iklim, IX/64, İstanbul 1995, s. 21-25; Bekir Sadak, "Rumelide Bir Şair: Fettah Efendi", İslâmî Kültür, Sanat ve Edebiyat, sy. 4, İstanbul 1989, s. 27-29.

Muhammed Aruçi

FETTÂHÎ

فتّاحی

Muhammed b. Yahyâ Sîbek (ö.852/1448 [?])

Ḥüsn ü Dil adlı eseriyle tanınan İranlı şair.

Nîşâbur'da doğdu. Hayatı hakkında bilgi yoktur. Kaynaklarda Fettâhî mahlasının, lakabı olan ve Farsça'da "elma" anlamına gelen sîbekin Arapça karşılığı tüffâh kelimesindeki harflerin (ت، ف، ا، ح) yer değiştirmesinden meydana geldiği söylenir. Bazan mahlas olarak Tüffâhî'yi de kullanan Muhammed b. Yahyâ'nın engin bilgisi ve güzel yazısıyla tanındığına bakarak iyi bir öğrenim gördüğü söylenebilir. Fettâhî'nin 852 (1448) veya 853 (1449) yılında vefat ettiği rivayet edilmektedir.

Eserleri. Güçlü bir şair olan Fettâhî'nin eserleri hakkında yeterli derecede araştırma yapılmadığından bunların tam bir listesi yoktur. Ayrıca bazı eserlerinin adları birbirine karıştırılmıştır. Birkaçı dışında eserlerinin hemen hepsi sembolik (alegorik) bir nitelik taşır. İbn Sînâ, Hâce Abdullah-ı Herevî, Sühreverdî el-Maktûl gibi bu mahiyette eser yazanların başında yer alan Fettâhî'yi en çok Sühreverdî el-Maktûl'ün Mûnisü'l-ʿuşşâk adlı eseri etkilemiş olmalıdır.

1. Ḥüsn ü Dil. Fettâhî şöhretini daha çok aşkla ilgili bu eserine borçludur. Manzum ve mensur olmak üzere iki şekli bulunan Ḥüsn ü Di'in manzum biçimine bazı kaynaklarda Destûr-i ʿUşşâk adı verilmiştir (meselâ bk. Safâ, IV, 459-460). Ancak hezec bahrinde 5000 beyitten oluşan manzum şeklinin kütüphanelerdeki bütün nüshaları Ḥüsn ü Dil adını taşımaktadır. Müellifin Şebistân-ı Ḫayâl (Ḫiyâl) adlı eserinde ismi geçen Destûr-i ʿUşşâk başka bir eserinin adı olmalıdır. Hüsn ü Dil'in konusunu, Yunanistan'da dünyayı hâkimiyeti altında tutan Akl'ın beden kalesine hükümdar olarak tayin ettiği, beden kalesinin dimağ kubbesinde oturan oğlu Dil (gönül) ile Aşk'ın kızı Hüsn (güzellik) arasındaki sevgi ve birbirine kavuşuncaya kadar vücudun başka organlarında geçen olaylar teşkil eder. Ḥüsn ü Dil'de özellikle Hüsn

ile Dil'in birbirlerine yazdıkları manzum mektuplar edebî sanatlar bakımından ilgi çekicidir. Eserin her beytinde bir edebî sanata yer verilmiştir. Hüsn ü Dil'in son derece güzel bir nesta'likle 886'da (1481) istinsah edilmiş beş minyatürü ihtiva eden bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 1708), bundan bir yıl sonra istinsah edilen minyatürlü başka bir nüshası da British Museum'da (Or., nr. 11349) bulunmaktadır (Meredith-Owens, s. 73). Eser Greenshield tarafından Dastūr-ı ʿUshshāḳ: The Book of Lowers adıyla yayımlanmıştır (Berlin 1926). Manzum metnin kısaltılmış şekli olan mensur Ḥüsn ü Dil'in güzel bir nüshası da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (FY, nr. 421, vr. 55b-85b). Manzum Ḥüsn ü Dil A. Browne ve W. Price tarafından İngilizce çevirileriyle birlikte iki defa İngiltere'de (Dublin 1801, 1828), R. Dvorak tarafından da bir önsöz ve Almanca tercümesiyle birlikte Husn u Dil: Schönheit und Herz adıyla Avusturya'da yayımlanmıştır (Wien 1889). Eserin ilmî neşri Gulâm Rızâ Ferzânpûr tarafından gerçekleştirilmiştir (Tahran 1351 hş.). Ḥüsn ü Dil Anadolu'da çok tutulmuş, esere nazîreler yazılmış ve tercümeleri yapılmıştır. Muhyî-i Gülşenî'nin belirttiğine göre manzum Ḥüsn ü Dil'i önce Lâmiî Çelebi Türkçe'ye çevirmiş, Âhî bu çeviriyi uzun bularak kısaltmak amacıyla eseri yeniden tercüme etmeye başlamış, ancak yaptığı tercüme Lâmiî'ninkinden daha uzun olmuş ve onu bitiremeden ölmüştür. Şahıslar ve olayların seyri aynı olmakla birlikte bu iki çeviri anlatım tarzı bakımından aslından tamamen ayrı bir özellik taşımaktadır. Genellikle mensur olmakla birlikte bol miktarda manzum parçalara da yer verilen bu tercümelerde Fettâhî'nin adı geçmemektedir. Âhî'nin Ḥüsn ü Dil tercümesi Çaylak Tevfik tarafından önce Asır gazetesinde tefrika edilmiş, ardından kitap halinde basılmıştır (İstanbul 1287). Fettâhî'nin manzum Ḥüsn ü Dil'ine dayanan Vâlî'nin Ḥüsn ü Dil'i manzumdur (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2560). Fuzûlî, Ḥüsn ü Dil'in konusunu tıp alanına uygulayıp Ṣıḥḥat u Maraz adlı eserini yazmıştır (trc. A. Gölpınarlı, İstanbul 1940). Bu eserde Fettâhî'nin Ḥüsn ü Dil'inin etkisi görülmekle birlikte az da olsa konu bakımından ondan ayrılmaktadır. Şeyh Galib Ḥüsn ü Aşk'ında ya doğrudan veya Fuzûlî'nin eseri vasıtasıyla Fettâhî'den ilham almakla birlikte Nizamî veya Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn'undan da faydalanmıştır. Ḥüsn ü Dil'in mensur şekli küçük bazı ilâvelerle birlikte Muhyî-i Gülşenî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu çevirinin tek nüshası Mısır'da Hidiviyye Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içinde bulunmaktadır (nr. 23, vr. 253-277). Bütün bu eserlerde Muhyî-i

Gülşenî’nin tercümesi dışında Fettâhî ve eserinin adı geçmemektedir. Ḥüsn ü Dil Hindistan’da da çok tutulmuş, esere manzum ve mensur birçok nazîre yazılmıştır. Bunlar arasında, Urduca mensur Seb Res’ten başka XVII. yüzyıl ediplerinden Hâce Muhammed Bîdil ve Dâvûd Elçi’nin Farsça; Zevkî, Mücrimî ve XVIII. yüzyıl ediplerinden Seyyid Muhammed Veliyyullah Kādirî’nin Urduca yazdıkları Ḥüsn ü Dil nazîreleri meşhurdur.

2. Şebistân-ı Nikât ve Gülistân-ı Luġāt. Adı yanlış olarak Şebistân-ı Ḫayâl veya Şebistân-ı Ḥayât şeklinde de kaydedilen bu eserin konusunu yine sembolik nitelikteki kavramlar oluşturur. Mukaddime mahiyetindeki bölümde Firdevsî, Evhadüddîn-i Enverî ve Senâî gibi ünlü şairleri öven beyitlerden sonra eserin birinci bölümü İslâm (إسلام) ve iman (إيمان) kelimelerindeki harflerin açıklanması ile başlar. Sekiz bölümden meydana gelen eserin son derece güzel bir nesta‘likle yazılmış nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Yazma Bağışlar, nr. 2241). H. Ethé tarafından birinci bölümü Almanca’ya çevrilen Şebistân-ı Ḫayâl de (Leipzig 1865, 1868) bu eser olmalıdır. 3. Şebistân-ı Ḫayâl (Şebistân-ı Ḫiyâl, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 3933). Çok defa Şebistân-ı Nikât ve Gülistân-ı Luġāt adlı eseriyle karıştırılan bu kitapta belirtildiğine göre müellif gençliğinde hayal âleminde Şebistânıhayâl adı verilen bir şehre uğrar, orada kalenderlerin pîri Cemâleddîn-i Sâvî’nin çocuklarından bir ihtiyara rastlar. İhtiyar kendisiyle ilgili bilgiler verdikten sonra ona Hâfız-ı Şîrâzî ve Hüsrev-i Dihlevî gibi meşhur şairleri

anmak amacıyla şiirlerini tazmin etmesini tavsiye eder. Fettâhî de bu tavsiyeye uyup bu şairlerin gazellerinin matla’ beyitlerini atarak onları tazmin eder. 4. Dîvân. Fettâhî’nin gazel, kıta ve rubâilerini ihtiva eden eserin iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Fâtih, nr. 5399, vr. lb-55a; Esad Efendi, nr. 3422, vr. 55a-88a kenarında). 5. Risâle fî ʿilmi’l-bedîʾ. Reşîdüddin Vatvât’ın Ḥadâʾiḳu’s-sihr’inden ve onda bulunmayan konularda başka kitabından faydalanılmak suretiyle kaleme alınan eser “mâna güzelliği” (1b-24a)ve “telaffuz güzelliği” (24a-56a) olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Ayasofya, nr. K. 4000). 6. Risâle fî ʿilmi’l-ʿarûż. Eser yukarıdaki yazmanın 58a-88a varakları arasında yer almaktadır. 7. Esrârî ve Ḫumârî. Bir esrarkeşle bir şarapçıyı konu edinen eser Fuzûlî’nin Beng ü Bâde adlı kitabına ilham kaynağı olmuştur (Rypka, HIL, s. 285). 8.

Taʿbîrnâme. Küçük bir manzumeden ibarettir. (a.e., a.y.).

BİBLİYOGRAFYA

Fettâhî, Ḥüsn ü Dil (nşr. Gulâm Rızâ Ferzânpûr), Tahran 1351 hş., nâşirin önsözü, s. 5-12; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâis (nşr. Tayyâr Ladçı), Taşkent 1961, s. 15; Devletşah, Teẕkire (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1338 hş., s. 470; Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb, Önsöz, s. XIII; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 417, 666; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 741; Osmanlı Müellifleri, II, 67; Abdülhüseyin Nevâî, Ḫandmîr Ricâl-i Kitâb-ı Ḥabîbü's-siyer, Tahran 1324 hş., s. 108; İhsan Yârşâtır, Şiʿr-i Fârsî der ʿAhd-i Şâhruh, Tahran 1334 hş., s. 180-184; Münzevî, Fihrist, IV, 2811; II/2, s. 1637-1639; V, 3570-3571, 3676-3677; Hânbâbâ, Fihrist, II, 1751, 2144; A. Bausani, Storia delle leterature del Pakistan, Milano 1958, s. 111-117; a.mlf., Fattāḥī, El2 (Fr.), II, 885-886; Safâ, Edebiyyât, IV, 459-460; FME, I, 352-353; J. von Hammer, Redekünste Persians, Viyana, ts., s. 290; Rypka, HIL, s. 284-285; a.mlf., Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân (trc. Îsâ Şihâbî), Tahran 1354 hş., s. 451-452; Meredith - Owens, Handlist of Persian Manuscripts 1895-1966, London 1968, s. 73; Cl. Huart, "Fettâhî", İA, IV, 582.

Tahsin Yazıcı

FETTENÎ

الفتّني

Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî (ö.986/1578)

Hindistanlı hadis âlimi.

914’te (1508-1509) bugünkü adı Pattan (Arapça telaffuzu Fetten) olan Nehrevâle’de (Gucerât) doğdu. Sıddîkî ve Gucerâtî nisbeleriyle de anılır. Küçük yaşta Kur’an’ı ezberledikten sonra ilk öğrenimini Burhâneddin es-Semhûdî ve Nâkûrî gibi âlimlerden gördü. Hac için gittiği Hicaz’da (944/1538) bir müddet kalarak Ebü’l-Hasan el-Bekrî, İbn Hacer el-Heytemî, İbn Arrâk, Abdullah el-Ayderûs ve Cârullah el-Mekkî gibi âlimlerden ders aldı. Kādiriyye ve Şâzeliyye şeyhi Muttaki el-Hindî’ye intisap etti. Hindistan’a döndükten sonra ders vermeye başladı ve “Hint muhaddislerinin efendisi” lakabıyla meşhur oldu. Babasından miras kalan büyük mal varlığını talebelerine sarfetti. Seyyid Muhammed Gavs Şettârî ile Ekber Şah’ın sadrü’s-sudûru Şeyh Abdünnebî meşhur talebelerindendir.

Bid’atlara karşı çıkan bir müceddid olarak önemli hizmetler yapan Fettenî, görüşlerini şiddetle eleştirdiği Mehdevîler’e karşı sert bir mücadele başlattı. Gucerât’ı fetheden Ekber Şah ile görüşerek (980/1572) şirk ihtiva eden unsurlarla mücadelede ondan destek sözü aldı. Gerçekten Mehdevîler’le mücadelesi esnasında yeni Gucerât valisi Hân-ı A‘zam Mirza Aziz Bey’den büyük yardım gördüyse de onun yerine geçen Abdürrahim Hân-ı Hânân döneminde durum tersine döndü. Bu gelişmelerle ilgili şikâyetlerini bildirmek için Ekber Şah’ın sarayına gitmek üzere çıktığı yolculuk sırasında Mehdevîler’e mensup bir kişi tarafından Ücceyn yakınlarında öldürüldü (6 Şevval 986/6 Aralık 1578). Sârengpûr’da defnedilen Fettenî’nin kabri daha sonra kız kardeşinin oğlu Şeyh Nûr Muhammed tarafından Patan’daki aile kabristanına nakledildi. Eserleri. Hadis alanında çalışmaları bulunan Fettenî’nin önemli eserleri şunlardır: 1. Mecmaʿu biḥâri’l-envâr fî ġarâʾibi’t-tenzîl ve leṭâʾifi’l-aḫbâr. En meşhur eseri olup şeyhine atfen hazırladığı büyük bir Kur’an ve hadis lügatidir. Kitabın hadisle ilgili kısmı

Kütüb-i Sitte hadislerindeki garîb kelimeleri ihtiva etmektedir. Birkaç defa yayımlanan eser (I-II, Leknev 1248; I-IV, 1284, 1314) Habîbürrahman el-A'zamî'nin tahkikiyle yeniden neşredilmiştir (I-V, Haydarâbâd-Dekken 1967-1973; I-V, Medine 1415/1994). 2. Teẕkiretü'l-mevżûʿât. Fettenî bu eserinde, münekkitlerin mevzû yahut zayıf olduğunda ittifak ettikleri veya makbul saymadıkları haberleri senedlerini zikretmeksizin bablara göre sıralamış, zaman zaman kendi görüşlerine de yer vermiştir. Mukaddimesinde bazı hadis terimleri, hadis uyduran kimseler ve içinde uydurma rivayetler bulunan kitaplar hakkında kısa bilgilerin de yer aldığı eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1343; Bombay 1927; Beyrut 1399). 3. Ḳānûnü'l-mevżuʿât ve'ḍ-ḍuʿafâʾ. Zayıf râvilerle hadis uyduranlara dair alfabetik bir eser olup Teẕkiretü'l-mevżûʿât ile birlikte basılmıştır. 4. el-Muġnî fî żabṭı esmaʾi'r-ricâl. Yanlış okunma ihtimali bulunan bazı râvilerin isimleriyle ilgili olan eser İbn Hacer el-Askalânî'nin Taḳrîbü't-Tehẕîb'i ile birlikte (Delhi 1290, 1320) ve müstakil olarak (Lahor 1973) yayımlanmıştır. 5. el-Kifâyetü'l-müfriṭîn. Cemâleddin İbn Hâcib'in Arap gramerine dair meşhur eseri eş-Şâfiye'nin şerhidir (Hindistan 1284). Fettenî'nin bunlardan başka Risâle fî luġati'l-Mişkât ve Taʿlîḳu't-Tirmiẕî adlı eserlerinden de söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Fettenî, Teẕkiretü'l-mevżûʿât (nşr. M. Abdülcelîl es-Sâmerûdî), Beyrut 1399, nâşirin mukaddimesi, s. 1-2; Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârü'l-aḫyâr, Delhi 1309, s. 272-273; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 410; Âzâd-ı Bilgrâmî, Meʾâşirü'l-kirâm, Agra 1328, s. 194-196; a.mlf., Sübḥatü'l-mercân (nşr. M. Fazlurrahmân), Aligarh 1976, I, 109-114; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 164-165; Abdülkādir b. Abdullah el-Ayderûs, en-Nûrü's-sâfir ʿan aḫbâri'l-ḳarni'l-ʿâşir, Bağdad 1934, s. 361-362; Abdülvehhâb b. Ahmed, Teẕkire-i Muḥammed b. Ṭâhir (trc. Seyyid Ebû Zafer Nedvî), Delhi 1954; Sıddîk Hasan Han, İtḥâfü'n-nübelâʾ, Kanpûr 1288, s. 397-400; a.mlf., Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut 1978, II, 22-223; Fakîr Muhammed Ceylemî, Ḥadâʾiḳu'l-Ḥanefiyye, Leknev 1906, s. 385-387; Rahman Ali, Teẕkire-i ʿUlemâ-i Hind, Leknev 1322, s. 195-196; Ali Muhammed Han, Mirʾâtü'l-

Ahmedî, Kalküta 1928-30, II, 116-117; Serkîs, Muʿcem, II, 1670-1671; Brockelmann, GAL, II, 416; Suppl., II, 601-602; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, IV, 298-301; Zübeyd Ahmed, The Contributiort of India to Arabic Literatüre, Allahâbâd 1945, s. 152, 254, 403; Mehmet Özşenel, Pakistan'da Hadis Çalışmaları (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 39-40.

K. A. Nizami

FETVA

الفتوى

Fıkhî bir meselenin dinî-hukukî hükmünü açıklayan cevap.

“Yiğit, delikanlı” anlamındaki fetâ kelimesinden gelen fetva (fütyâ, çoğulu fetâvâ, fetâvî), sözlükte “bir olayın hükmünü açıklayan veya hükmünü koyan, güçlükleri çözen kuvvetli cevap” anlamındadır. Fıkıh terimi olarak “fakih bir kişinin sorulan fıkhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya

koyduğu hüküm” demektir. Örfte ise sorulan dinî sorulara müftüler tarafından yazı ile verilen cevaptır. Fıkhî bir meselenin hükmünü fetvaya yetkili kişilerden sormaya istiftâ (suâl), fetvayı isteyene müsteftî (sâil), böyle bir meseleyi açıklamaya veya meselenin hükmünü sözlü veya yazılı olarak cevaplandırmaya iftâ, verdiği fetva ile hükmü açıklayana da müftî (mucîb) denir. Kendisine dayanılarak fetva verilen şer‘î hükme veya bir hadise hakkında ortaya konulan çeşitli görüşlerden fetva için tercih edilene müftâ-bih, müftünün fetva verirken ve müsteftînin fetva isterken bilmeleri ve riayet etmeleri gereken usul ve kaidelere âdâbü’l-müftî (âdâbü’l-fetvâ, resmü’l-müftî) adı verilir. Bir mesele hakkındaki muhtelif fıkhî görüşlerden hangisinin fetvaya daha elverişli olduğunu gösteren tabirlere alâmâtü’l-iftâ (alâmâtü’l-fetvâ) denir. Meselâ, “Bununla fetva verilir, fetva bunun üzerinedir, bugün amel bunun üzerinedir, sahih olan budur” tabirleri gibi.

Kurân-ı Kerîm’de fetva kelimesi ve türevleri dokuz âyette geçmekte olup hepsinde sözlük anlamına paralel olarak, hakkında bilgi edinilmek istenen bir konuda görüş sorma veya görüş bildirme (en-Nisâ 4/127, 176; el-Kehf 18/22; en-Neml 27/32), soru sorma (es-Saffât 37/11, 149), rüyayı yorumlama (Yûsuf 12/41, 43, 46) vb. anlamlara gelir. Ayrıca on beş âyette yer alan “yes’elûneke” (senden soruyorlar) ifadesi de (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “s‘el” md.) genellikle, “Senden konuyla ilgili dinî hükmün ne olduğunu soruyorlar” anlamını taşımaktadır.

Hz. Peygamber'in hadislerinde ve İslâmiyet'in ilk dönemlerinde fetva yerine daha çok fütyâ kelimesinin kullanıldığı, istiftâ, iftâ terimlerinin de yaygın bir kullanımının bulunduğu görülür (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ftv" md.). Ancak fetvanın, fıkıh literatüründe yer aldığı şekliyle fıkhî bir işlem ve kurumu ifade eden terim anlamını kazanması daha sonraki asırlarda gerçekleşmiştir.

Kişinin doğumundan ölümüne kadar devam eden zaman dilimi içinde uygulamak zorunda olduğu dinî hüküm ve kurallar peygamberler aracılığı ile gönderilen ilâhî kitaplarda belirtilmiştir. İslâm toplumunda ideal olan, her müslümanın günlük hayatında uygulayacağı hüküm ve kuralları dinin asıl kaynağından yani Kur'an ve Sünnetten öğrenmesi ise de bunun bütün fertler bakımından gerçekleşmesi mümkün değildir. Ülke, dil, renk ve cins farkı gözetilmeksizin yeryüzündeki bütün insanlar ilâhî vahye muhatap olup önce Allah'a iman etmek, sonra da O'nun peygamber aracılığıyla gönderdiği dini benimseyip onun emir ve yasaklarına uymakla yükümlü sayılır. Ancak insanların sahip oldukları kabiliyet ve imkânlar, onların dinî hüküm ve esaslara ayrıntılı şekilde vâkıf olmalarına ve kendi hayatlarını buna göre düzenlemesine imkân vermez. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'de de işaret edildiği gibi (et-Tevbe 9/122) her toplumda belli bir kesimin dinî ilimlerde ihtisaslaşması ve böylece dinin anlaşılması, yorumlanması, ferdî ve içtimaî hayatta insanlara yön verecek ilke ve hükümlerin onun aslî kaynaklarından çıkarılması işini üstlenmesi gereklidir. Kur'an'da, "Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorunuz" (en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7) ve, "Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme" (el-İsrâ 17/36) meâlindeki âyetler (krş. el-Bakara 2/67; el-En'âm 6/35; el-A'râf 7/199), hem toplum hayatında iş bölümünün önemine işaret etmekte, hem de bunun dinî ilimler de dahil olmak üzere her alanda bilgi, ihtisas ve liyakata dayalı şekilde gerçekleşmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Mazeretinden dolayı teyemmümle yetinmesi gereken bir sahâbîye su ile boy abdesti aldıran ve bu yüzden hastalanıp ölmesine sebep olanlar hakkında, "Allah onları kahretsin, adamı öldürdüler; mademki bilmiyorlar, bilene sorsalar ya! Aczin, bilgisizliğin çaresi ve ilâcı sormaktır" (Müsned, I, 330) diyen Hz. Peygamber insanları daima ilme teşvik etmiş, bilgisizliği ve bundan kaynaklanan cüretkârlığı kınamıştır. Bu sebeple, Allah katında özel yetki ve güçlerle donatılmış din adamları (ruhban) sınıfının bulunmadığı İslâm dininde Kur'an ve Sünnet'in iyi anlaşılmasını ve insanlara aktarılmasını

sağlayacak, bunlardan hüküm çıkararak bütün müslümanlara yol gösterecek âlimlerin yetişmesi farz-ı kifâye kabul edilmiştir. Çünkü Kur'an ve Sünnet'te hükümler çok defa genel ve mutlak, naslar da sınırlı olup onlardan hüküm elde edilmesi, "ictihad" denilen dinî hüküm ve bilgi elde etme metodolojisini gerekli kılmıştır. Fetva da ictihada yakın bir anlam taşıyarak hem dinî-hukukî bir konu hakkında dinin asıl kaynaklarında mevcut bilgi ve hükmün açıklanması, hem de hakkında hüküm bulunmayan konularda belli kaynak ve metotlara bağlı kalarak dinî-hukukî hükmün elde edilmesi ameliyesinin genel adı olmuş, Hz. Peygamber döneminden itibaren tarih boyunca müslümanların dinî hayatının düzenlenmesi ve yönlendirilmesi kadar fıkıh literatürünün oluşmasında da önemli rol oynamıştır. Verilen fetvalar dinin açık ve yerleşik bir hükmünün aktarılması veya açıklanması mahiyetinde olduğunda şâriin hükmünü beyan, Kur'an ve Sünnet'te hakkında hüküm bulunmayan bir konuda dinî hükmün araştırılması mahiyetinde olduğunda ise fıkhî yorum, re'y ve ictihad olarak değer hükmü taşımıştır.

Kur'an ve Sünnet'in amelî hayatla ilgili hükümlerinden ve bu hükümlerin yorumlarından meydana gelen fıkıh ilmi icmâ, kıyas ve diğer fer'î delillerin ilâvesiyle gelişmiş ve iftâ teşrî derecesinde önem kazanmıştır. Bu bakımdan müftülerin gösterdikleri ilmî mesai sırf doktriner alanda kalmakla birlikte bunların gerçekleştirmiş oldukları mesainin İslâm hukukunun kaynaklarından birini teşkil edecek vasıfları taşıdığını söylemek mümkündür. Bu çabalar İslâm hukukunun canlılığında ve gelişmesinde önemli ölçüde pay sahibi olmuş, sonraki asırlarda ortaya çıkan yeni meselelere cevap verilebilmesini de belli oranda kolaylaştırmıştır. Kadıların hüküm verirken ictihad ürünü fetvalardan faydalanmaları ve müftülerle istişare etmeleri, adlî sahada geniş ölçüde kazâ birliğinin oluşmasına ve aynı ilmî disiplin içinde iç denetimin sağlanmasına hizmet etmiştir. Ayrıca ferdi ve toplumu ilgilendiren konularda yetkili mercilerce verilen fetvalar hem halkın dinî konularda bilgilendirilip aydınlatılmasına, hem de müslüman toplumlarda İslâm'ın anlaşılması ve uygulanmasıyla ilgili geleneğin belli bir çizgiyi korumasına yardımcı olmuştur.

Fetva ile Kazâ Arasındaki İlişki. Gerek müftü gerekse yargılama ve hüküm vermekle görevlendirilen kadı Kur'an ve Sünnet'in hükümlerine bağlı olup bu çerçevede hüküm vermekle birlikte kazâ ile fetva arasında bazı temel

farklar bulunmaktadır. Bunların önemlilerini şöylece sıralamak mümkündür:

1. İftâ şer‘î hükmü açıklamak ve haber vermekten ibarettir. Fetva istişârî mahiyette bir hüküm olduğu için müftü kendisinden fetva alıp bununla amel etmeyen müsteftîyi amel etmeye zorlayamaz.

Kazâ da şer‘î hükmü haber verip açıklamakla birlikte bağlayıcı nitelik taşır. Bu sebeple taraflar kadının verdiği hükmü yerine getirmekle yükümlüdürler. Aksi halde hüküm devlet gücüyle icra edilir. Buna bağlı olarak müftü veya müctehidin elde ettiği ilmî sonuç kendini bağlayıcı bir nitelik arzeder. Bundan dolayı bir müctehidin, başka bir müctehidden kendi ictihadına aykırı olarak çıkan fetva ile amel etmesi câiz değildir; fakat kendi ictihadına aykırı da olsa kadı tarafından hakkında çıkarılan hükme uymak mecburiyetindedir.

2. Müftünün fetvası bir bakıma, Kitap ve Sünnet’te yer alan dinî hükmün açıklanması ve kapsamının belirlenmesi demektir. Bundan dolayı fetva mahiyetindeki cevaplar hem soranı hem de başkalarını ilgilendiren genel bir hüküm mahiyetindedir. Meselâ Hz. Peygamber’in, “Deniz suyu ile abdest almak câiz midir?” sorusuna verdiği, “Suyu temizdir, ölüsü de (balıklanrı) helâldir” (Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 41) şeklindeki cevap soruyu soranı ne kadar ilgilendiriyorsa diğer mükellefleri de o kadar ilgilendirir; başka bir kişinin deniz suyu ile abdest almanın câiz olup olmadığını tekrar sormasına artık gerek yoktur. Hâkimin verdiği hüküm ise küllî mahiyette olmayıp ferdîdir, belirli kişileri ilgilendirmektedir; başkaları kadının izni olmadıkça bu hükmünden istifade edemez. Nitekim kadın sahâbîlerden Hind, kocası Ebû Süfyân’ın cimriliği yüzünden kendisi ve çocukları için yeterince harcama yapmadığından yakınmış, Hz. Peygamber de ona, kocasının malından örfe göre kendilerine yetecek kadar alabileceğini söylemiştir (Buhârî, “Büyûʿ”, 95; Müslim, “Aḳżıye”, 4). Bu izni fetva sayan fakihlere göre kocası tarafından normal geçimi sağlanmayan bir kadın isterse bu fetvadan faydalanabilir. Bunu kazâî bir hüküm kabul eden fakihlere göre ise bir kadının kocasının malından harcama yapabilmesi hâkimden kendisi için alacağı özel hükme bağlıdır (Karâfî, el-İḥkâm, s. 100-104).

3. Fetva, şer‘î hüküm ve meselelerin tamamını kapsadığından yargılamayla

ilgili konularda olduğu gibi ibadette ve benzeri dinî hususlarda da câridir. Kazâ ise yalnız yargılama ve kanunlaştırma konusu olabilen hadiselerde cereyan eder. İbadetlerin kişinin özel hayatına, irade ve sorumluluğuna ait kısımları yargılama konusu olamaz ve bunlar kazâî anlamda hüküm altına alınamaz. Meselâ kadı, "Bu namaz sahihtir, şu namaz bâtıldır" diye hüküm veremez.

4. Kazâ aslında devletin hakkı olup kadı devlet otoritesi adına hükmeder. Bu sebeple kendisine kazâ görevi tevdi edilmeyen bir kişi müctehid olsa bile hüküm veremez. İftâ ise ilmî bir yetenek konusu olup bu yeteneğe sahip bulunan kadın, erkek, hür veya köle her müslüman fetva verebilir. Ancak iftâ konusunda da birtakım düzenlemeler yapılabilir ve resmî müftüler tayin edilebilir.

5. Müftünün fetvası meselenin dinî yönünü (vicdanî tarafını), hâkimin hükmü ise kazâî yönünü ilgilendirir. Birincisi dinî-ilmî, ikincisi hukukî sonuçlar doğurur. Meselâ bir kimse müftüye gitse ve bir kişiden aldığı borcu ödediğini ifade ederek bu borçtan kurtulup kurtulmadığını sorsa müftü ona borçtan kurtulduğunu söyler. Aynı şahıs kadıya başvursa kadı kendisinden ödediğine dair delil veya şahit ister. Eğer bunları sağlayamazsa kendi ikrarıyla borçlu olduğunu göz önünde tutarak borcunu ödemesini ister ve gerekirse onu ödemeye zorlar. Bu bakımdan müftü fetva verirken sadece Kur'an ve Sünnet gibi delillere, hâkim ise hem bu delillere hem de şahittik, ikrar gibi hüccetlere bağlıdır.

Tarihçe. Hz. Peygamber, vahiy yoluyla aldığı Kur'an âyetlerini insanlara olduğu gibi tebliğ etmesinin (risâlet) yanı sıra yerine göre onları tefsir etmek, âyetlerin delâlet ve işaretlerinden anlaşılan hükümleri bildirmek, kapalı olan yönlerini açıklamak, insanların sorularına cevap vermek (fetva), halk arasında vuku bulan ihtilâfları halletmek (kazâ) ve kamu işlerini tedvîr ve tanzim etmekle de (imâmet) görevliydi. Buna göre o hem peygamber hem devlet başkanı hem müftü hem de bir kadı durumunda olup şer'î hükümlerdeki tasarrufları bu sıfatlardan biriyle yapıyordu. Hiç şüphe yok ki bu tasarruflar arasında mahiyet ve sonuç itibariyle bazı farklılıklar bulunmaktadır. Fıkıh âlimleri, Resûl-i Ekrem'e ait bu tasarrufların birçoğunun hangi tür tasarruf içinde mütalaa edileceği konusunda ittifak ettikleri halde bazıları hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hangi

sıfatla olursa olsun onun verdiği hükümler ve yaptığı açıklamalar İslâm'ın ikinci derecede kaynağı ve müctehidler için şer'î birer esas kabul edilmiştir. Bununla birlikte risâlet görevinin tabii bir sonucu telakki edilen fetva grubundaki hüküm ve açıklamaları, imâmet ve kazâ grubunda yer alan tasarruflarına göre daha değişmez ve bağlayıcı bir karakterde görülmüştür (a.g.e., s. 84-91).

Resûl-i Ekrem, dinî bir hükmün bildirilmesini veya açıklanmasını isteyen bir soru ile karşılaştığında ya vahiy gelmesini bekler veya bizzat kendisi cevaplandırırdı. Ancak bu ikinci grupta yer alan açıklamaların ne ölçüde vahiy mahsulü olduğu İslâm âlimleri arasında tartışılmışsa da bunları da bir nevi vahiy (vahy-i gayr-i metlüv) sayan âlimlerin sayısı hayli çoktur. Meselâ oruç âyetleri (el-Bakara 2/183-185) nâzil olduğu zaman ramazan ayında oruç tutmanın farz olduğunu herkes anlamış, fakat unutarak yiyip içmenin orucu bozup bozmayacağı hakkında bu âyetlerde açık bir hüküm bulunamamıştı. Nitekim unutarak bir şeyler yiyen bir sahâbî Hz. Peygamber'e başvurmuş, o da şöyle demiştir: "Oruçlu olduğunu unutarak yiyip içen kimse orucuna devam etsin; bundan dolayı ne kazâ lâzım gelir ne de kefâret" (Dârekutnî, II, 178-180). Resûl-i Ekrem'in bu cevabı bir fetva niteliğinde olup bazı fıkıh âlimlerine göre, "Yanılarak yaptıklarınızda

size vebal yoktur, fakat kalplerinizin bile bile yöneldiği hususlarda günah vardır" (el-Ahzâb 33/5) meâlindeki âyetin tefsiri mahiyetini taşımaktadır. Asr-ı saâdet döneminde fethedilen Yemen, Uman, Necran, Hadramut gibi bölgelerle Mekke, Tâif gibi şehirlere vali, âmil, kadı, muallim statüsünde görevliler gönderilmiş, bunlar gittikleri yerde aynı zamanda fetva işlerini de yürütmüşlerdir.

Ashabın Hz. Peygamber'den gördüğünü ve işittiğini anlayıp kavramak ve sonraki nesillere aktarmak bakımından muhtelif tabakalara ayrıldığı bilinmektedir. Onların içinde binlerce hadis rivayet eden sahâbîler olduğu gibi tek bir hadis rivayet eden veya hiç rivayeti bulunmayanlar da vardır. Hadis rivayet edenlerin hepsi de bu hadislerden şer'î hükümler çıkaracak güce sahip değildi. Ashabın içindeki râviler fakihlerinden çoktu. Aralarında rivayetlerden hüküm çıkarabilme dirâyetine sahip olanların sayısı 150 civarındadır. Kur'an'la birlikte birçok hadisi de ezberlemiş, nasların mânalarını, nâsih ve mensuhunu ve diğer delâlet yönlerini bilen bu grup

fetva ehli ve fakih olarak kabul ediliyordu.

Sahâbîlerin fakihleri verdikleri fetva sayısı bakımından üç gruba ayrılmıştır. En çok fetva vermekle meşhur birinci gruptaki yedi sahâbînin (Hz. Ömer, Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Zeyd b. Sabit, Hz. Âişe) her birinden intikal eden fetvalar birer büyük cilt teşkil edecek sayıdadır. Hz. Ebû Bekir, Osman, Enes b. Mâlik ve Ebû Hüreyre'nin de dahil bulunduğu ikinci grubun sayısı yirmi civarında olup her birinin verdiği fetvalarla birer küçük kitap oluşturulabilir. Üçüncü grupta 120 kadar sahâbî vardır ki bunlardan çok az sayıda fetva nakledilmiştir. Bu fetvaların tamamı bir cilde sığacak hacimdedir. Bu grup içinde yer alan sahâbîlerden bazıları şunlardır: Ebü'd-Derdâ, Übey b. Kâ'b, Ebû Zer el-Gıfârî, Ebû Ubeyde b. Cerrah, Hz. Hasan ve Hüseyin, Resûl-i Ekrem'in hanımlarından Safiyye ve Hafsa, kızı Fâtıma (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 12-14; Abdülhay el-Kettânî, I, 140; III, 210).

Ashabın fakihlerine herhangi bir mesele sorulduğunda Kur'an ve Sünnet'te yer alan hükümle cevap verirler, bu iki kaynakta açık bir hüküm bulamadıkları takdirde Hz. Peygamber'in kendilerine öğrettiği şekilde nasların genel çerçevesini, ilke ve amaçlarını gözeterek cevap ararlardı. Ashap ayrıca istişareye de büyük önem veriyordu. Halife Ebû Bekir ile Ömer, ihtilâfı azaltıp birliği sağlamak ve şâriin maksadına isabet ihtimalini arttırmak amacıyla özellikle kamu hukuku alanında istişareye başvuruyor, böylece şûra ictihadı yaptırıyorlardı. Bu ictihadlar sonucunda varılan ihtilafsız hükümler (icmâ) ferdî hükümlerden daha güçlü sayılıyor ve buna muhalefet edilmiyordu. Ferdî ictihadlar ise başkalarını bağlamıyordu. Sonraki dönemlerde yetişen fıkıh âlimleri sahabenin ferdî görüşleriyle amel edilip edilmeyeceğini tartışma konusu yapmış olmakla birlikte sahabe fetvaları her dönemde ayrı bir önem ve değer taşımıştır.

Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in hilâfetleri zamanında sahâbîler özellikle Medine'de oturuyor, zaruret bulunmadığı veya resmî bir göreve tayin edilmedikleri sürece bu şehirden ayrılıp yeni fethedilen bölgelere gitmiyorlardı. Hatta rivayete göre Hz. Ömer ashabın Medine'den ayrılmasını yasaklamıştı. Bu sebeple ilk iki halife döneminde icmâ kolayca oluşabiliyordu. Hz. Osman ise ashabın Medine'den ayrılmasına izin vermişti. Bunun üzerine 2000 kadar sahâbî Kûfe, Basra, Dımaşk gibi

şehirlere giderek oralarda yerleştiler. Her bölge halkı kendi bölgelerine gelen sahâbîlere özel ilgi gösteriyor ve dinî konularda onlardan fetva istiyordu. Bu arada ilim meraklısı öğrenciler bu sahâbîlerin ders halkalarına devam ediyor, onların görüş ve hüküm çıkarma usullerini öğrenip benimsiyorlardı.

Sahâbenin yetiştirdiği tabiîn nesli müctehidleri üstat, metot, muhit ve mâlumat farkına dayalı olarak ehl-i hadîs (Hicazlılar) ve ehl-i re'y (Iraklılar) adıyla iki gruba ayrılmıştı. Hicazlılar'ın imamı Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/712), Iraklılar'ın imamı ise İbrâhim en-Nehaî idi (ö. 96/714). Hicazlılar daha çok Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas ve Hz. Âişe; Iraklılar da Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Sa'd b. Ebû Vakkās gibi sahâbîlerin fetva ve metodunu takip ediyorlardı. Hicazlı fakihler bir mesele hakkında fetva verdikleri zaman Kur'an ve Sünnet'e, ondan sonra da sahâbe fetva ve hükümlerine başvuruyorlardı. Bunlar ehl-i Medîne teamülüne de (amel-i ehl-i Medîne) büyük önem veriyor, zaruret bulunmadıkça re'ye itibar etmiyorlardı. Iraklı fakihler de Kur'an, Sünnet, icmâ ve sahâbe kavline dayanmakla birlikte muhitleri gereği re'ye sıkça başvuruyorlardı. Tâbiîn devrinde Medine'de başta Saîd b. Müseyyeb olmak üzere yedi fakih (fukahâ-i seb'a*); Mekke'de Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs b. Keysân, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî; Basra'da Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrin, Katâde b. Diâme; Kûfe'de Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Şüreyh b. Hâris, İbrâhim en-Nehaî; Şam'da Ömer b. Abdülazîz, Mekhûl b. Ebû Müslim; Mısır'da Yezîd b. Ebû Habîb, Ubeydullah b. Ebû Ca'fer; Yemen'de Abdürrezzâk es-San'ânî gibi fakihler fetva işlerini yürütmüşlerdir.

Tebeu't-tâbiîn devrinde Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes gibi mezhep sahibi büyük imamlarla hemen hemen her bölge ve şehirde müctehidler yetişmiş, Hz. Peygamber'in hadisleri, ashabın fetvaları hakkında bilgi edinerek akaid ve fıkıhla ilgili meseleler hakkında fetva vermişlerdir. Bu devirde gerek kadılar gerekse müftüler umumiyetle bizzat ictihad yapabilecek dirayette olup belli bir kişi veya ekole bağlı kalmamışlardır. İctihad kabiliyetine sahip olmayan kimseler de kendilerini herhangi bir mezhebe bağlanma mecburiyetinde görmeden

diledikleri müftülerden fetva istemişlerdir. Abbâsî halifeleri hukukî düzenleme yaparken fakihlerin görüşlerine başvurmayı ihmal etmiyorlardı. Meselâ Ebû Hanîfe'nin talebelerinden olan Ebû Yûsuf, Hârûnürreşîd zamanında hem fetva işini hem de kādılkudât unvanıyla kazâ vazifesini yürütmekteydi.

Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde müftülük resmî bir memuriyet niteliği taşımıyordu. Fetva verme yeteneğine sahip bulunan herkes resmî görevi olsun veya olmasın fetva veriyordu. Ancak halifeler ictihad mertebesine ulaşmayanlara bu izni vermiyorlardı. Müftülüğün resmî bir makam olması ise fıkıh mezheplerinin teşekkül edip gerek devlet gerekse halk nezdinde kurumlaşmasıyla birlikte başlamıştır.

Fıkıh mezheplerinin oluşum ve gelişimini tamamlamasından sonra başlayan taklit ve duraklama döneminde ictihad mertebesini elde etmiş yüzlerce, binlerce âlim yetişmişse de bunların büyük çoğunluğu kendilerini müstakil müctehid olarak görmeyip Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî, İmam Mâlik gibi müctehidlerden birine tâbi olmayı tercih etmiştir. Ancak her asırda az sayıda da olsa herhangi bir mezhep imamına tâbi olmayarak ictihad yapan âlimler de çıkmıştır. Bu devirdeki müftüler fetva verirken, kadılar hükmederken genellikle tâbi oldukları mezhep imamının prensipleri dışına çıkmamaya özen göstermişlerdir. Abbâsîler döneminde ortaya çıkan, adlî işlere kadıların, dinî işlere müftülerin bakması ilkesi daha sonraki dönemlerde de ana çizgisini korumuş, şer'î mesele ve ihtilâflar bu kazâ-fetva ikilemi içinde çözülmeye çalışılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Gazi kayınpederi Edebâli'yi fetva işlerine, bacanağı Dursun Fakih'i de kazâ işlerine bakmakla görevlendirmişti. Edebâli'nin ölümü üzerine Dursun Fakih fetva işlerini de yürütmeye başladı. Osmanlı Devleti'nde XV. yüzyılın başlarında şeyhülislâmlık (meşihat) makamı kuruldu (bk. ŞEYHÜLİSLÂM). Fetva yetkisi şeyhülislâmlık makamına ait olmak ve zaman içinde bu konuda özel bir prosedür ve teşkilât geliştirilmekle birlikte (bk. FETVAHÂNE) meşihat makamına bağlı olarak vilâyet, sancak ve kazalarda halkın sorularına cevap veren müftüler de bulunmaktaydı.

Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı müftülük

teşkilâtı vardır. Bu teşkilât diğer resmî ve idarî görevleri yanında halkın dinî sorularını cevaplandırmakla da görevlidir. Ancak fetva vermeye yetkili bulunduğu alanlar oldukça sınırlı olup kanunlarla düzenlenmiş hukukî meseleler hakkında bir devlet organı sıfatıyla fetva veremez. Bu bakımdan bugün Diyanet İşleri Başkanlığı ve müftülükler tarihte olduğu gibi bir fetva kurumu olarak düşünülemez.

İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren sadece ferdî meseleler değil aynı zamanda içtimaî, siyasî, idarî, hukukî problemler de fetvanın konuları arasına girmiştir. Dört halife, kendi dönemlerindeki fakihlerin fetvalarına büyük önem verdikleri gibi Emevî ve Abbâsî halifeleri de müftülerden görüş almadıkça büyük işlere girişmezlerdi. Aynı şekilde Osmanlı Devleti'nde savaş, barış, ıslahat, halifenin hal'i, eşkıyalık yapanların öldürülmesi gibi önemli olaylar da fetva konusu olmuş, mühim meselelerde ve çıkarılan örfî kanunnâmelerde şeyhülislâmın fetvası istenmiştir, özel hukuku ilgilendiren fetvalar kişilerin, kamu hukukunu ilgilendiren fetvalar ise idarecilerin isteği üzerine verilirdi.

İlk dönemlerden itibaren İslâm toplumunda bir ihtiyaç olarak kendini gösteren fetva verme işleminin İslâm hukukunun tedvînine, İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesine paralel olarak kurumlaştığı, fıkıh literatüründe ayrı bölümler halinde yer aldığı veya konuyla ilgili müstakil eserlerin kaleme alındığı görülür (aş. bk.). Bu eserlerde fetva müessesesi ayrıntılı ve sistematik bir şekilde incelenmiş, şartları, hükümleri ve cevap verdiği ihtiyaçlar belirlenmeye çalışılmış, bu kuruma ilişkin pek çok aslî ve fer'î mesele incelenmiştir. Uzun bir süreç içerisinde oluşan bu literatürde fetvayı verenlerin gruplandırılması, fetvayı kimlerin verebileceği, ictihadın bölünüp bölünmeyeceği hususları, fetvanın kapsamı, fetva verirken delil ve kaynak gösterilmesi, fetvanın isabetinin yemin ile te'yidi, mevcut çözüm şekillerinden birinin tavsiye edilip edilemeyeceği, fetvanın zamanla değişip değişmeyeceği, iftâ karşılığında ücret, maaş, hediye alınıp alınmayacağı, kendi mezhebinden başka bir mezheple fetva verme, birbiriyle çelişen fetvaların durumu vb. birçok mesele ele alınmış ve bu konuda pratik sonuçları da olan ayrıntılı bir fıkıh doktrini meydana getirilmiştir.

Müftü ve Fetvâ Usulü. Müftülük Görevi. Fetva verme (iftâ) bir nevi ictihad ameliyesi, şer'î bir hükmün ihbar, tebliğ ve açıklanması olarak

görüldüğünden dinî literatürde mânevî mükâfatı kadar uhrevî sorumluluğu da ağır bir dinî görev olarak nitelendirilir. İslâm âlimlerinin genel kabulüne göre müftünün fetvası "şer '-i müevvel'dir ve "şer'-i münzel" olan Kitap ve Sünnet'in açıklamasıdır. Buna göre müftü, "Helâldir, haramdır, câizdir, câiz değildir, bu işin dinî hükmü şudur" gibi ifadelerle şâriin helâl, haram, sıhhat, fesad vb. hükümlerini nakletmekte veya açıklamaktadır. Bu sebeple fetva verme mesuliyetli bir iş olup bu görevi yapacak kimsenin birtakım şartları ve özellikleri taşımasını gerektirir. Kur'an ve Sünnet'in genel ve özel hükümleri, ayrıca şer'î delillerden hüküm elde etme metodolojisi konusunda yeterli bilgi ve ihtisasa sahip olmayan kimsenin fetva vermesi yanlış olduğu kadar ağır bir vebali de doğurur. Kur'an'ın ve hadislerin mânalarını ancak sathî bir şekilde anlayabilen, din hakkında tam bilgi sahibi olmayan veya bilgisi olduğu halde meseleleri şer'î delillerinden çıkarma yeteneği bulunmayan, dinî ilimlerde ve özellikle şer'î hükümlerde yeter derecede birikime ve metodoloji bilgisine sahip olmayan kimselerin ilim ve din adına söz söyleyip fetva vermesinin dinî ilimler açısından bir değeri olamayacağı gibi aynı zamanda İslâmiyet'e iftira, şer'î hükümler alanında sorumsuzca bir davranış, müslümanların kutsal değerlerine karşı bir saygısızlık anlamı da taşır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, "Allah bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır" (el-A'râf 7/33); "Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak, 'Bu helâldir, şu da haramdır' demeyin, çünkü Allah'a karşı yalan söylemiş olursunuz. Şüphesiz Allah'a karşı yalan uyduranlar hiçbir zaman kurtuluşa eremezler" (en-Nahl 16/116) denilmek suretiyle kişinin yeterli bilgiye sahip olmadan dinî konularda hüküm vermesinin ağır bir vebal olduğu bildirilmiştir. Hz. Peygamber bilmedikleri şeyler hakkında hemen fetva vermeye cüret edenler hakkında, "Bir kimseye ilimsiz fetva verilirse bunun günahı sadece bu fetvayı verene ait olur" (Ebû Dâvûd, "ʿ ilim", 8); "Sizin fetva vermeye en cüretkâr olanınız, cehenneme atılmaya en cesaretli olanınızdır" (Dârimî, "Muḳaddime", 20) demiş; "Yüce Allah ilmi kullarının kalbinden silmek suretiyle değil âlimlerin ruhunu kabzetmek suretiyle kaldırır. Nihayet hiçbir âlim kalmayınca halk kendilerine cahil birtakım kimseleri önder

edinir. Bunlara mesele sorulur. Onlar da ilimleri olmadığı halde fetva verirler de hem kendileri sapıklığa düşer, hem de halkı doğru yoldan

saptırırlar” (Buhârî, “ʿ İlim”, 34; Müslim, “ʿ İIim”, 13) meâlindeki hadisinde de dinî konularda ancak bilgi ve ihtisasa dayalı olarak hüküm verilip açıklama yapılabileceğini vurgulamıştır.

Fetva, ağır sorumluluk yüklediği ve birtakım ön şartlar gerektirdiği için olmalıdır ki ashap fetva vermekten genellikle çekinmiştir. Abdurrahman b. Ebû Leylâ bu hususu şöyle anlatır: “Hz. Peygamber’in ashabından 120 kişiye yetiştim ki onlardan birine bir mesele sorulunca diğerine gönderir, o da bir başkasına havale eder, nihayet mesele ilk sahâbîye döner gelirdi” (İbnü’s-Salâh, Edebü’l-fetvâ, s. 28). Hâfızalarında binlerce hadis bulunan muhaddisler bile sadece hadisleri rivayet etmekle yetinir, fetva vermekten çekinir ve bu işi fakihlere havale ederlerdi. Muhaddis Şaʻbî, “Biz fakih değiliz; biz ancak öğrendiğimiz hadisleri fakihlere ve duyduğu şeylerle amel edecek kimselere rivayet edeniz” diyerek uzmanlık alanı dışındaki bir hususta söz söylemenin doğru olmadığını vurgulamıştır.

Fıkıh ve usul âlimlerine göre ictihad ve fetva kelimeleri gibi müctehid, müftü ve fakih de esasında eş anlamlı kelimelerdir. Buna göre gerçek müftü müctehid olan kişidir. İctihad şartlarını taşımayan, başka bir müctehidin görüşünü naklederek fetva veren fıkıh âlimine müftü denmesi ise mecaz yoluyladır. Hanefî fakihi İbnü’l-Hümâm’ın şu sözleri fıkıh ve usul âlimlerinin bu konudaki görüşlerinin bir özeti mahiyetindedir: “Usul âlimlerinin re’yi şu noktada birleşmiştir: Müftü ancak müctehid olan kişidir. Müctehidlerin görüşlerini ezberleyen, fakat kendisi müctehid olmayan kimse müftü sayılmaz. Böylesinin görevi, İmâm-ı Âzam gibi bir müctehidin görüşünü nakil suretiyle zikretmektir. Şu halde zamanımızda mevcut âlimlerin fetvaları gerçek fetva olmayıp müctehid müftülerin fetvalarını nakletmekten ibarettir. Bunun için de iki şey gereklidir. Ya kendisinin müctehide kadar uzanan bir senedi olacak, yahut İmam Muhammed’in kitapları gibi elden ele dolaşan bir kitaptan nakletmiş olacak” (Fetḥu’l-ḳadîr, V, 456-457).

Fakihler müftünün Kur’an, Sünnet, Arap grameri, önceki müctehidlerin birleştikleri ve ayrıldıkları hususları ve kıyası bilmesi gerektiğinde görüş birliği içindedirler. Buna göre kendisine dinî bir meselenin hükmü sorulan müftü o meseleyle ilgili olarak Kur’an ve Sünnet’in özellikle nâsih ve mensuhunu, nüzul ve vürûd sebeplerini, âm ve hassını, muhkem ve

müteşâbihini, mücmel ve müfesserini, ayrıca sünnetin mütevâtir, meşhur ve âhâd, kavlî, fiilî ve takriri kısımlarını, sahih, hasen ve zayıf nevilerini bilmesi veya bunları araştırıp öğrenebilecek bir metot ve bilgi birikimine sahip bulunması gerekir. Müftü Kur'an, Sünnet ve icmâda açık olarak bulamadığı konuların hükmünü ictihad ederek çıkaracağı için delillerden hüküm çıkarma yollarını gösteren fıkıh usulü ilmini de iyi bilmelidir. Bunlardan başka müftünün sağlam düşünceli, dindar, zeki ve anlayışlı olması, duygularına kapılmaması, zengin bir kültüre sahip bulunması da gerekir.

Şeyhülislâm İbn Kemal ve onu takip eden Hanefî âlimleri, fukahayı ilmî güçleri bakımından dinde müctehid, mezhepte müctehid, meselede müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz ve el-mukallidü'l-mahz olmak üzere yedi tabakaya ayırmışlardır. Bunlardan ilk üç tabakadaki müctehidlerin ictihadla, ashâbü't-tahrîcin de mezhep imamlarının metot ve görüşüne bağlı kalarak hüküm çıkarabileceğini ve bu şekilde fetva verebileceğini, diğer üç grup içinde yer alan fıkıh âlimlerinin ise ancak zaruret durumunda ve başka bir müctehidin görüşünü nakletmek suretiyle fetva verebileceğini ifade etmişlerdir. Şâfiîler ise müftüleri "müstakil müftü" ve "müstakil olmayan müftü" şeklinde iki kısma ayırırlar. Müstakil müftü mutlak müctehiddir. Müstakil olmayan müftüler de şu dört gruba ayrılır: 1. Mutlak müntesip müctehid, 2. Mezhepte mukayyet müctehid (ashâbü'l-vücûh), 3. Ashâbü'l-vücûh derecesine ulaşamayan fakihler, 4. Mezhebi iyi anlayan ve doğru nakleden fakihler. Mutlak müntesip müctehid ictihadla, ashâbü'l-vücûh tahrîc yoluyla, diğer fakihler ise nakil yoluyla fetva verirler. Mâlikî ve Hanbelî mezhebinde müftülerin taksimi Şâfiîler'inkine yakındır.

Fıkıh ve usul âlimleri müftü ve müctehidi hatta kadıyı aynı konumda görüp bunların kural olarak ictihad ehliyetine sahip olması gerektiğini belirtmişlerse de hem İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayıldığı, hem de fıkhın gelişiminin durup taklit ve duraklama döneminin başladığı IV. (X.) yüzyıldan itibaren taklit veya tercih derecesinde kalmış müftülerin yaygınlaştığı, birçok İslâm ülkesinde iftâ teşkilâtının oluşumuyla birlikte müftülüğün de resmî veya yarı resmî bir kamu görevi haline geldiği görülür. Sonraki dönemde müctehid ve müftülerin çeşitli tabakalara ayrılması da bu gelişmelerin sonucu olup biraz da mukallit müftülerin görev ifa

edebilmesine açıklık getirmeyi amaçlar.

Fetva verme temelde dinî ve ilmî bir ameliye olarak nitelendirilmiş, bir bölgede bu iş için ehliyetli tek bir kimse kaldığında fetva vermenin o kişi için farz-ı ayın olduğu ifade edilmiştir. Ancak tarihî süreç içinde adliye ve iftâ teşkilâtının oluşumuna paralel olarak müftülük de bir kamu görevi haline gelmiş, bunun sonucu olarak literatürde müftünün tayini, azli, görevi karşılığında ücret alıp alamayacağı şeklinde tartışmalar görülmeye başlanmıştır.

Fetva Usulü. Dört mezhebin fıkıh âlimleri, müctehid olan müftünün Kur'an ve Sünnet'e dayanarak ictihad etmesi, müctehid olmayanın ise bir müctehidin görüşünü aktararak fetva verebileceği konusunda görüş birliğine varmışlardır. Kendisine fetva sorulan mukallit müftünün fetvayı kendi mezhebinden veya fetva soranın mezhebinden vermeye mecbur olup olmadığı, başka bir mezhebin hükmünü tercih veya nakledip edemeyeceği hususu tartışmalıdır. Bazı âlimlere göre mukallidin bir mezhebe bağlanması şarttır. Onun karşılaştığı her konuda veya bazı meselelerde kendi mezhebinden ayrılıp başka bir mezhebe göre fetva vermesi günah sayılır. Zira haklı bir sebep yokken başka bir mezhebin hükmüyle amel etmek veya bu yönde fetva vermek bir bakıma dini hafife almak demektir. Diğer bir grup fakih ise bir mezhepten diğerine genel ve sürekli geçişin câiz olacağını, fakat bazı meselelerde başka mezhebin hükmüyle amel etmenin veya buna dair fetva vermenin doğru olmadığını söylemişlerdir.

Mukallit müftünün fetvayı kendi mezhebinden vermesi gerektiğini savunan âlimlere göre onun fetva verirken birtakım usullere riayet etmesi gerekir. Hanefî mezhebinde bulunan bir müftü, kendisine sorulan mesele hakkında Ebû Hanîfe'nin "zâhirü'r-rivâye" denilen kitaplardaki görüşünü, orada bulamazsa sırasıyla Ebû Yûsuf'un ve İmam Muhammed'in o konudaki düşüncesini nakleder.

Bu imamlardan birinin görüşü, dönemin ihtiyaçları veya delilin kuvvetinden dolayı mezhebin sonraki dönemlerindeki fakihler tarafından tercih edilmişse ona göre fetva verir. Müctehid olmayan bir müftü bir mesele hakkında birbiriyle çatışan görüşlerle karşılaşırsa bu hususta el-Bidâye, el-Muḫtâr, Viḳāyetü'r-rivâye, Kenzü'd-deḳāʾiḳ, Mülteḳa'l-ebḥur gibi muteber

kitaplara başvurup bunlardaki görüşleri tercih eder; ardından bunların şerhlerindeki görüşleri tercih eder; daha sonra da fetva kitaplarına sıra gelir.

Mâlikî mezhebe mensup mukallit müftü mezhep âlimlerinin ittifak ettiği, mezhebe aidiyeti kesin olan veya daha öncekilerin tercih ettiği hükümle fetva verir. İmam Mâlik'ten rivayet edilen ictihadlarla mezhebe tâbi diğer müctehidlerin ictihadlarından hangisinin tercih edildiğini bilmeyen müftünün nasıl hareket edeceği mezhep fakihleri arasında tartışmalıdır. Bir görüşe göre daha ihtiyatlı olması bakımından en zor ve katı olanı, diğer görüşe göre ise İslâm'ın ruhuna ve Resûlullah'ın sünnetine uygun olması bakımından en kolay olanı ile fetva vermesi gerekir. Müftü olayı daha iyi bildiği için istediği görüşle fetva verebileceği şeklinde üçüncü bir görüş veya müftünün mezhebin temel kitabı olan el-Muvaṭṭaʾ ve el-Müdevvene'deki İmam Mâlik'in, ondan sonra İbnü'l-Kāsım'ın, bunun ardından da diğer fakihlerin görüşlerine göre fetva vermesi gerektiği şeklinde dördüncü bir görüş de vardır. Şâfiî mezhebine bağlı olan mukallit müftü mezhepte ittifak veya tercih edilen görüşe uygun fetva verir. Mesele hakkında İmam Şâfiî'nin iki görüşü bulunuyorsa bunlardan birini tercih ederek fetva veremez. Böyle bir durumda ya önceki tahrîc ehlinin tercihlerine uyar, yahut muhtelif rivayetlerden en doğru olanı alır. Bu mezhepte Büveytî, Rebîʿ ve Müzenî'nin Şâfiî'den rivayetleri büyük önem taşır. Hanbelî mezhebinde Kur'an'ı, Sünnet'i, sahabe kavlini istinbat ve tercihi bilen bir fakih, kendisine sorulan bir sorunun cevabını Kitap, Sünnet ve fıkıh kaynaklarından araştırır; elinden gelen çabayı sarfettikten sonra bizzat doğruluğuna kanaat getirip tercih ettiği görüşe uygun fetva verir; herhangi bir müctehidin görüşüne bağlı kalmaz. Ancak bu mezhepte, bazı fıkıh kitaplarını okuduğu halde delillerden hüküm çıkarma derecesine ulaşamayan müftü özellikle Ahmed b. Hanbel'in görüşünü nakletmek suretiyle fetva verir.

Gazzâlî'nin de içinde bulunduğu bir grup âlim, mezhebinde derinleşmiş bir fakihin kendi mezhebine aykırı bir meselede başka bir müctehidi taklit etmesinin câiz olmadığını ifade etmişse de Seyfeddin el-Âmidî, İbnü'l-Hümâm, Nevevî, İbn Hacer, Remlî başta olmak üzere bazı Hanefî ve Şâfiî fakihleriyle Mâlikî ve Hanbelîler'den büyük bir grup böyle bir fakihin -birtakım şartlara uymak kaydıyla-bazı meselelerde kendi mezhebinin hükmünü bırakıp başka mezhebin görüşüyle amel edebileceğini söylemiştir.

Bazı fakihler de belli başlı mezheplerin hüküm ve delillerini, bunların mesnet, usul ve prensiplerini öğrenip kavrayabilen âlim bir müftünün istediği mezhepten tercih edeceği görüşe uygun fetva verebileceğini ileri sürmüşlerdir. Şah Veliyyullah, Şevkânî, Sıddîk Hasan Han, Emîr es-San‘ânî, Leknevî gibi âlimler kısmen bu yolu takip etmişlerdir. Mustafa Ahmed ez-Zerkā, Ebû Zehre, Mustafa es-Sibâî, Muhammed Yûsuf Mûsâ, Abdülkerîm Zeydân, Abdülkādir Ûdeh, Mahmûd Şeltût, Ali es-Sâyis, Zekiyyüddin Şa‘bân gibi XX. yüzyıl âlimleri eserlerini bu esaslara bağlı kalarak yazmışlardır. Bu âlimlere göre Allah ve Resulü, belli bir mezhebe uymayı veya bir müctehidi taklit etmeyi değil ilim ehline başvurmayı emretmiştir. Çünkü bütün fıkıh mezhepleri ilâhî vahiy ürünü olan Kur’an ve Sünnet’e dayanmaktadır. Şu halde hiçbiri diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip değildir, bundan dolayı da muteber olma hususunda hepsi eşittir.

Müftünün Uyması Gereken Kurallar. Kaynaklarda, müftünün uymakla yükümlü olduğu belli başlı şu kurallardan söz edilir: Müftü sorulan soruyu iyice anladıktan sonra meseleyi çeşitli yönlerinden ele alıp incelemeli ve şer‘î hükmünü eksiksiz ve doğru olarak soranın anlayabileceği bir şekilde açıklamalıdır. Cevabını bilmediği bir mesele ile karşılaşınca bunu açıkça belirtmeli ve meseleyi uzmanına havale etmelidir. Kaynaklarda, tâbiîn âlimlerinin ve mezhep imamlarının kendilerine yöneltilen sorulara yeterli bilgi sahibi olduklarına kanaat getirdikleri takdirde cevap verdikleri, aksi halde bilmediklerini ifade edip cevap vermekten kaçındıkları yönünde birçok rivayet yer alır (İbnü’s-Salâh, Edebü’l-fetvâ, s. 28-35).

Müftü ilmine ve dindarlığına güvendiği kimselerle istişare etmelidir.

Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de istişare emredilmektedir (Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûra 42/38). Bu emre muhatap olan Hz. Peygamber zaman zaman ashabının fikrini sorduğu gibi Hz. Ebû Bekir ile Ömer kendilerine bir mesele geiince sahâbîlerin görüşüne de başvurur, bazan da bunun için belli sahâbîleri toplantıya çağırırlardı. Bu tür uygulamalar sonraki asırlarda da devam etmiştir. Endülüs’te fakihlerden oluşan on altı üyeli bir danışma meclisinin bulunduğu, bazı kişilerin sorduğu veya devlet yöneticilerinin havale ettikleri meseleleri istişare ederek karara bağladığı bilinmektedir. Günümüzde de bazı İslâm ülkelerinde fetva heyetleri vardır. Türkiye’de

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bünyesinde yer alan Din İşleri Yüksek Kurulu'nun görevleri arasında bu husus da bulunmaktadır. İslâm ülkelerinde sayıları hızla artan ilmî kuruluşlarca düzenlenen millî ve milletlerarası kongre, konferans ve toplantılarda müslümanların güncel problemlerinin ele alınıp çözümlenmeye çalışılması, bu arada İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin çok yönlü ön araştırmalara dayalı periyodik ilmî toplantıları ve bu toplantılarda alınan kararlar, günümüzdeki fetva ve toplu ictihad usulünün yeni bir şekli olarak değerlendirilebilir (bk. MECMAU'l-FIKHİ'l-İSLÂMÎ).

Fetvalarında orta yolu tercih etmesi gereken müftü, fazla katı veya fazla yumuşak davranışlardan kaçınmalıdır. Zira aşırı sertlik gibi aşırı yumuşaklık da fert ve toplum hayatında telâfisi güç problemler doğurabilmektedir. Fetva, meseleyi soran için halli güç bir çözüm getiriyorsa onu uygulayamayacak ve belki de bu sebeple büsbütün dinden soğuyacaktır. Halbuki Hz. Peygamber, "Kolaylaştırın, güçlük çıkarmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin" (Buhârî, "ʿ İlim" 11) buyurmuştur. Dinî konularda aşıRI müsamaha da kişide lâubali ve gayri meşrû bir hayat sürdürme alışkanlığı doğurur.

İmam Şâfiî'nin de belirttiği gibi fetva isteyen kişi bir bakıma şifa arayan bir hasta, müftü ise bir doktordur. Doktor nasıl hastasının durumuna göre reçete düzenlerse müftü de soranın durumunu ve niyetini göz önüne alarak fetva vermelidir. Bu eğitici davranışın örneklerine Hz. Peygamber'in hayatında bol miktarda rastlanmaktadır. Müftünün kendisine sorulan bir soruya daha fazlasıyla cevap vermesi de câizdir. Nitekim Resûl-i Ekrem, "İhrama giren kimse ne giymelidir?" sorusuna şöyle cevap vermiştir: "Ne gömlek ne don ne başlıklı abâ ne de zaʿferan ve benzeri şeyle boyanmış bir kumaş giyebilir, ne de sarık sarabilir. Terlik bulamazsa mest giysin. Mest giydiği takdirde onları topuklarına kadar kessin" (Buhârî, "ʿ İlim", 53). Burada Hz. Peygamber ihramlının ne giymesi gerektiği yolundaki soruya, o dönemde yaygın olarak kullanılan giysilerden giyilemeyecek olanları ayrıntılı bir şekilde sayarak cevap vermiştir. Müftünün ilim ve irşad alanındaki olgunluğunu gösteren hususlardan biri de kendisine bir şeyin yapılıp yapılmaması sorulduğunda, dinî bir engel gördüğü için yapılmamasını isteyecekse bunun yerini tutacak ve ihtiyacı karşılayacak bir çözüm bulup göstermesi, yani haram kapısını kapatırken helâl kapısını açmasıdır. Meselâ

Hz. Peygamber, Bilâl-i Habeşî’nin iki ölçek kötü hurma karşılığında bir ölçek iyi hurma satın almasını yasaklamış, fakat bunun yanında meşrû olan yolu göstererek şöyle demiştir: “Hepsini para karşılığında sat, sonra da bu para ile iyi hurma al” (Buhârî, “Büyûʿ”, 89).

Zamanın değişmesiyle ahkâmın da değişeceği kuralı gereğince (Mecelle, md. 39) örf ve âdetlere, nasların yorumuna bağlı olarak fetvaların zamanla değişebileceği açıktır. Ayrıca müftünün fetva ve tercihinde yanılmış olması mümkündür ve bu da tabii karşılanmalıdır. Müftü gerektiğinde fetvasından dönerek yeni delil ve durumlara göre fetva verebilir. Ancak böyle bir durumda müftünün, görüşünün değiştiğini ve yeni fetvasını müsteftîye bildirmesinin gerekip gerekmeyeceği hususu fakihler arasında tartışmalı olup ağırlıklı görüş bunun gerekli olmadığı yönündedir.

Müftü örf ve âdetini bilmediği bir bölgeden gelen müsteftîye özellikle yemin, ikrar ve talâk konularında hemen fetva vermemelidir. Zira bölgenin geleneği, konuşma ve ifade şekli farklı olabilir. Halbuki bu hususlar niyet ve amaçların belirlenmesinde etkili olmakta ve fetvayı değiştirebilmektedir. Bu sebeple müftü, müsteftînin bulunduğu bölgedeki örf ve âdetleri, kelimelerin kazandığı farklı ve özel anlamları öğrendikten sonra fetva vermelidir.

Gerek fetva makamının insanlar nezdindeki saygınlığının korunmasında, gerekse verilen fetvanın kabullenilmesinde müftünün kişiliği ve sosyal ilişkileri önemli rol oynar. Bu sebeple onun vakur, tatlı dilli, güler yüzlü olması, görev

ve konumuna uygun bir kıyafet taşıması, müsteftîlere karşı âdil ve eşit davranması istenmiş; aşırı öfke, keder, aşırı sevinç, açlık ve uykusuzluk gibi sağlıklı düşünmeyi engelleyecek durumlarda fetva vermemesi tavsiye edilmiştir. Fetva isteyen kimse kendisinden korkulan veya saygı duyulan iktidar sahibi bir kişi de olsa ona gerçeği apaçık söylemesi, Allah için yapacağı görevde kınanmaktan korkmaması gerekir.

Müsteftî, “Müftüler sana fetva verse de sen yine kalbine danış, fetvanı kalbinden al” (Müsned, I, 194) meâlindeki hadis, müsteftînin kendisine verilen ruhsatları kullanıp kullanmamakta serbest olduğu, vicdanını rahatsız

eden bir durum bulunduğu takdirde verilen ruhsatları kullanmayabileceği anlamını taşımaktadır. Müftüden aldığı fetvaya göre amel ettikten sonra fetva değişmiş ve öncekine aykırı yeni bir husus ortaya çıkmışsa mükellefin fiilen gerçekleşen ameline bir noksanlık gelmez ve bu amel bâtıl olmaz. İslâm hukukunda benimsenen, "İctihad ictihad ile nakzolunmaz" kaidesi (Mecelle, md. 16) bunu ifade eder. Fakat değişen fetvadan haberdar olduktan sonra davranışlarını yeni duruma göre düzenlemek mecburiyetindedir.

Dinî-hukukî bir mesele hakkında soru sormak, gerçeği öğrenerek bilgisizlikten kurtulma ve gereğiyle amel etme gibi meşru bir amaca yönelik olmalıdır. Böyle bir amaç gütmeden meselâ başkasının ilmini denemek, cehaletini ortaya koymak, elde edilecek bilgiyi haksız yere kullanmak, gereksiz tartışmalarda bulunmak için soru sorup fetva istemek erdemli bir davranış değildir. İmam Mâlik'in de aralarında bulunduğu bazı âlimler, henüz meydana gelmemiş olaylar hakkındaki sorulara cevap vermeyi uygun görmezlerdi. İyi niyetten ve ihtiyaçtan doğmayan bir soruya cevap vermek, bazan kötü niyet sahibine yardım etmek ve onun sorumluluğuna ortak olmak anlamına gelir. İleri görüşlü bir âlim bu tür hatalardan kendini korumasını bilir.

İftâ Vesikası. İslâm'ın ilk dönemlerinde herhangi bir fıkhî meselenin hükmünü öğrenmek isteyen kimse sorusunu sözlü olarak soruyor, cevabını da aynı şekilde alıyordu. Cevabın yazılı olarak verilmesi nâdir görülen bir husustur. II. (VIII.) asırdan itibaren ise ictihad ürünü yazılı ve sözlü fetvalar tedvîn edilmeye başlanan fıkıh literatüründe yer alır. III. (IX.) yüzyıldan sonra fetvaların genellikle yazılı şekilde verilmeye başlandığı ve fetva makamının kurumlaşmasına paralel olarak bazı geleneklerin oluştuğu görülür.

Fetvalarda mûtat olarak "es-suâl, el-mes'ele, süile" gibi ibarelerle başlayan bir soru kısmı, "el-cevâb, ücîbe" gibi tabirlerle başlayan bir de cevap kısmı bulunur. Fıkıh âlimleri, fetvalarda kullanılacak dinî tabir ve ifadeler konusunda bazı öneriler getirerek belli ölçüde ortak bir uygulama geliştirmek, açıklık ve belirliliği sağlamak istemişlerdir. Her ne kadar iftâ vesikasını düzenleme biçimi ve içindeki tabirler zaman, bölge ve fetvayı veren kişiye bağlı olarak değişiklik göstermekteyse de bu vesikada belirli

tabirlerin kullanılması geleneği büyük ölçüde hâkim olmuştur. Fetvalarda mûtat olarak kullanılan ibare ve ifadeler şunlardır: 1. Dua ve münâcât: “Allāhu hüve’l-hâdî; Allāhu veliyyü’l-hidâyeti ve’t-tevfîḳ”. 2. Soru başlangıcı: “Bu meselede eimme-i Hanefiyye’nin cevabı nasıldır?” (Mâ teḳūlü sâdâtü’l-ʿulemâʾ, mâ ḥükmü’ş-şerʿ). 3. Soru (istiftâ konusu). 4. Rica ve istirham: “Beyan buyurula, beyan buyurulup musâb oluna” (Nercû icâbeten vâfiyeten ṣarîḥaten fî hâe’l-mevżûʿ). 5. Fetva başlangıcı tabiri olan “el-cevâb”dan sonra veya bazan fetvanın sonunda “Allāhu a‘lem” (Allah en iyi bilendir) ibaresi. 6. Cevap kısmı. 7. Fetvayı verenin ismi. 8. İmza ile birlikte “el-fakīr, el-hakīr” gibi bir tevazu ifadesi. 9. Allah’tan af dileği: “ʿufiye ʿanh”. 10. Fetvanın dayandığı kaynak.

Müftü, fetva için başvuran kimseye zikredilen maddeleri içeren bir iftâ vesikası verir. Fetvanın sonunda yazılması gereken “vallāhu a’lem” ibaresinin, Osmanlı müftülerinin fetvalarında ekseriyetle fetvanın başında, yani “el-cevâb” kelimesinden sonra yazıldığı görülür.

Fetva metninde genellikle soru kısmı daha ayrıntılı olur. Bu kısım bir veya birden fazla soru içerebilir. Sorulan soruya, “Olur, olmaz, câizdir, câiz değildir” gibi bir iki kelimeyle cevap vermek mümkün olduğu gibi gerektiğinde cevap daha da uzatılabilir. Sorular birden fazla ise her biri ayrı ayrı ve sıra ile cevaplandırılır. Fetva metninde fetvaya konu olan olayla ilgili kişilerin gerçek adları yer almayıp erkekler için Zeyd, Amr, Bekir, Hâlid, Velîd, kadınlar için de Hind, Zeyneb gibi adlar kullanılır.

Fıkıh âlimleri, özellikle belli bir ilmî seviyeye ulaşmış kimselerin istediği fetvalarda delil veya kaynak gösterilmesini şart koştukları halde avamdan olanların müftüden delil ve kaynak istemesini hoş görmezler. Ancak müsteftînin mutmain olması için fetvayı aldıktan sonra müftüden şifahen delil istemesinin mümkün olduğunu ifade ederler. Osmanlı Devleti’nde müftüler fetvalarda kaynak gösterdikleri halde şeyhülislâmlar kaynak göstermek mecburiyetinde değillerdi.

Fetvanın sonunda yer alacak imzaya gelince, müftünün kendi adı, babasının adıyla nisbesi veya sıfatı yazılmalıdır. Müftü sadece ismi veya unvanıyla meşhursa o takdirde unvanla iktifa edilebilir.

Bir fetva mecmuası tek bir müftünün fetvalarını ihtiva ettiği takdirde her fetvanın sonundaki isim kaldırılır. Bu gibi fetva mecmuaları fıkıh konularına göre tasnif edilip mesele ve cevap metnine ve eğer var ise nakle inhisar ettirilir. Diğer kısımların fetva mecmualarında hazfedilmesi alışılmış bir uygulamadır.

Bir fetva örneği, “Allāhümme yâ veliyye’t-tevfîk nes’elüke’l-hidâyete ilâ sevâi’t-tarîk. Bu mesele beyanında eimme-i Hanefiyye’de cevap ne veçhiledir ki: Başsız çakşıra Zeyd topuğu örtmez mesh kaplayıp üzerine mesh etmek şer’an câiz olur mu? Beyan buyurulup musâb

oluna. el-Cevâb: Allāhu a’lem, örtmek gerektir. Ketebehû Ebü’s-Suûd el-hakīr ufiye anh” (İlmiyye Salnâmesi, s. 383).

Literatür. Hz. Peygamber zamanından itibaren Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd devrinde kādılkudât olan Ebû Yûsuf’a kadar müftüler aynı zamanda müctehid oldukları için iftâ kaynağı olarak Kur’an ve Sünnette yer alan naslar yeterli oluyor, bu arada sahâbe ve tâbiîn fetvaları da önemli bir yardımcı kaynak görevi yapıyordu. Hicrî ilk iki asırdan sonra kaleme alınan fıkıh ve fetva kitapları müftülerin iftâ kaynağı olmuştur. Bunlar arasında Ebü’l-Kāsım es-Saymerî, İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî, İbn Hamdân, Süyûtî, İbn Âbidîn, Cemâleddin el-Kāsımî gibi fıkıh âlimlerinin Edebü’l-müftî ve benzeri adlarla yazdıkları eserler veya Hatîb el-Bağdâdî’nin el-Faḳīẖ ve’l-mütefaḳḳih, Şehâbeddin el-Karâfî’nin, el-İḥkâm ve el-Furûk, İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Îʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn’i gibi konuya genişçe yer veren eserleri, ayrıca fıkıh kitaplarının “kitâbü’l-kazâ”, fıkıh usulü kitaplarının “ictihad” ve “taklîd” bölümleri sayılabilir. Selçuklular’da ve özellikle Osmanlı Devleti’nde Hanefî mezhebi fıkıh kitapları mukallit müftülerin başvuru eserleri haline gelmiştir. Endülüs’te Mâlikî, Mısır’da Fâtımîler devrinde Şîa, Eyyübîler’de Şâfiî mezheplerinin, Memlükler’de ise dört mezhebin fıkıh kitapları fakihlerin fetva kaynaklarını teşkil ediyordu. Genellikle her bölgede müftülerin başvuracağı fıkıh kitapları belirlenmek suretiyle birliğin sağlanmasına çalışılmıştır. Müftüler için rehber mahiyetinde “Resmü’l-müftî”, “Edebü’l-müftî” adıyla yazılan eserlerde bu tür düzenlemeler üzerinde titizlikle durulmuştur. Genellikle Hanefî mezhebinin uygulandığı Osmanlı ülkesinde müftüler öncelikle “zâhirü’r-rivâye” kitaplarına bakarlar, eski âlimlerce tercih ve kabul edilmiş (müftâ-

bih, muhtâr), görüşlerin en doğrusu (esahh-ı akvâl) olarak değerlendirilen kanaatleri alırlardı. Bu niteliği taşımayan görüş ve ictihadlar tercih edilemezdi.

Fıkıh kitaplarında yer alan hukukî meseleler belli bir sistematik çerçevede ve ilmî olarak incelendiğinden mukallit müftüler, ortaya çıkan her şer‘î ve hukukî meselenin hükmünü bu kitaplardan çıkarmakta bazan güçlük çekiyorlardı. Bu sebeple önceki şeyhülislâm veya müftülerin verdikleri cevaplar bizzat kendileri veya başkaları tarafından toplanarak fetva kitapları haline getiriliyordu.

Bunlar genellikle soru-cevap tarzında olduğu, çeşitli görüşlerden birini tercih edip aktardığı, aktüel meselelere temas ettiği için fıkıh kitaplarından daha kullanışlı kabul ediliyordu. Kâtib Çelebi’nin Keşfü’ẓ-ẓunûn’unda Fetâvâ adıyla kaydedilmiş 150, zeylinde de kırk civarında eser bulunmaktadır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1218-1230; Îżâḥu’l-meknûn, II, 155-158). Bunların en eskisi IV. (X.) asrın başlarına kadar uzanmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir Osmanlılar devrinde Zenbilli Ali Efendi, İbn Kemal ve Ebüssuûd’un fetva mecmuaları başta olmak üzere 100’e yakın fetva mecmuasından söz eder; bu fetva mecmualarından yirmi altısı şeyhülislâmlara, biri de II. Bayezid’in oğlu Şehzade Korkut’a aittir (Osmanlı Müellifleri, II, 61-64).

Osmanlı muhitinde Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi, Fetâvâ-yı Ali Efendi, Behcetü’l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Feyziyye, Netîcetü’l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Abdürrahîm, Fetâvâ-yı Anḳaravî, el-Fetâvâ’l-ḫayriyye, el-Fetâvâ’l-Hâmidiyye, Fetevâ-yı Minkārizâde gibi fetva kitapları en muteber kaynaklar olarak kabul edilmiştir. Çeşmîzâde Hâlis Fetâvâ-yı Ali Efendi, Behcetü’l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Feyziyye, Netîcetü’l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Abdürrahîm ve Zeynüddîn İbn Nüceym’in el-Fetâvâ’sını tekrarları çıkarmak suretiyle Hulâsatü’l-ecvibe (İstanbul 1289) adını verdiği kitabında toplamıştır. Fetvahânede “Mecmûa-i Cedîde” adlı mecmuaya kaydedilen şeyhülislâmlara ait fetvalar önce Mecmûa-i Cedîde adıyla ve nakilleriyle birlikte yayımlanmış (İstanbul 1299), ancak bunun mevcudu kalmayınca Yalovalı Ali Murtaza, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi’nin izniyle, sonradan birikmiş fetva suretlerini ve Arapça nakillerini de ekleyerek eseri İlâveli Mecmûa-i Cedîde adıyla yeniden neşretmiştir (İstanbul 1326).

Hanefî fakihlerine ait Fetâvâ Ḳāḍîḫân, el-Fetâva'l-Bezzâziyye, el-Fetâva'l-Hindiyye (el-ʿÂlemgîriyye), el-Fetâva't-Tatarḫâniyye, el-Fetâva'l-Velvâliciyye vb. eserler sistematik fıkıh kitapları tarzında yazıldığı halde fetva kitapları olarak şöhret bulmuştur. Buna karşılık Şâfiî fakihlerinden Takıyyüddin es-Sübkî'nin Fetâvâ (I-II, Beyrut, ts.), İbn Hacer el-Heytemî'nin el-Fetâva'l-ḥadîs̱iyye (Kahire 1307) ve el-Fetâva'l-kübra'l-fıḳhiyye (I-IV, Kahire 1357), Mâlikî âlimlerinden İbn Rüşd el-Cedd'in Fetâvâ İbn Rüşd (I-III, Beyrut 1407/1987), Venşerîsî'nin Endülüs ve Kuzey Afrika Mâlikî ulemâsının fetvalarını topladığı el-Miʿyârü'l-muʿrib (I-XIII, Beyrut 1401/1981) adlı eserleri soru-cevap şeklinde kaleme alınmıştır. Aynı tarzda kaleme alınan Süyûtî'nin el-Ḥâvî li'l-fetâvâ'sı (I-II, Beyrut, ts.), kendisine sorulan bazı sorular münasebetiyle kaleme aldığı risâleleri de ihtiva etmektedir.

Hint-İslâm dünyasının özellikle çeşitli şehirlerinde kurulan medreselerde görev yapan âlim ve müftülerin verdiği fetvalardan da önemli koleksiyonlar oluşmuştur. Firengî Mahal mektebine mensup âlimlerden Abdülhay el-Leknevî'nin Mecmûʿa-i Fetâvâ'sı ile (Leknev 1330) Diyûbend Dârülulûmu'na mensup âlimlerin fetvalarından oluşan Fetâvâ-yı Darü'l-ʿulûm-i Diyûbend (XV, Diyûbend 1962), aynı medreseye mensup Reşîd Ahmed Gangûhî'nin fetvalarını ihtiva eden Fetâvâ-yı Reşîdiyye (Lahor 1987), Ehl-i hadîs ekolüne mensup âlimlerin verdiği fetvaların koleksiyonu niteliğindeki Fetâvâ-yı ʿUlemâ-i Ḥadîs̱ (I-II, Delhi 1913), Birîlvî ekolüne mensup âlimlerden Ahmed Rızâ Han Birîlvî'nin fetvalarını ihtiva eden Fetâvâ-yı Rıżviyye (I-XI, türlü yerlerde ve tarihlerde), Sehârenpûr'daki Mezâhirü'l-ulûm Medresesi âlimlerinden Halîl Ahmed Sehârenpûrî'nin fetvalarını toplayan Fetâvâ-yı Meẓâhirü'l-ʿulûm (Karaçi 1403/1983) ve Abdülazîz ed-Dihlevî'nin Fetâvâ-yı ʿAzîzî (I-II, Delhi 1311-1314) adlı eserleri bunların başlıcalarıdır.

Mısır müftülüğünün yaklaşık 100 yıldan beri verdiği fetvalardan oluşan el-Fetâva'l-İslâmiyye min Dâri'l-iftâʾi'l-Mıṣriyye (I-X, Kahire 1980), Suudi Arabistan'da 1971'de tesis edilen

İdârâtü'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ ve'd-da've ve'l-irşâd bünyesinde kurulmuş el-Lecnetü'd-dâime li'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ adlı

müessesenin verdiği fetvalardan oluşan Fetâva'l-lecnetİ'd-dâ˒ime li'l-buḥûs̱i'l-ʿilmiyye ve'l-iftâ (I-V, Riyad 1992, devam ediyor), Ezher Üniversitesi Öğretim üyelerinden Mahmûd Şeltût'un el-Fetâvâ (Beyrut 1983), yine aynı üniversitenin öğretim üyelerinden Ahmed eş-Şerebâsî'nin Yes˒elûneke fi'd-dîn ve'l ḥayât (I-VII, Beyrut 1980), Mısır eski müftüsü Muhammed Haseneyn Mahlûf el-Adevî'nin Fetâvâ şerʿiyye (I-II, Kahire, ts.), Ezher şeyhi Abdülhalim Mahmûd'un Fetâvâ (I-II, Kahire 1988) ve Yûsuf el-Kardâvî'nin Fetâvâ muʿâṣıra (III, Kahire 1989) adlı kitapları, güncel meselelere dair fetvaları da ihtiva etmeleri bakımından önem taşımaktadır.

İslâm ulemâsının bıraktığı binlerce fetva İslâm devlet ve toplumlarının hayat kesitlerini, anlayış ve inançlarını, meselelerini, gelenek ve göreneklerini, kültür ve bilim seviyesini vb. hususları yazılı tarihten daha müşahhas örneklerle ortaya koymaktadır. Bu sebeple eski fetva kitapları ve mecmuaları sadece İslâm hukukçuları, hukuk tarihi araştırmacılarının değil sosyologlar, kültür, medeniyet ve iktisat tarihi araştırmacıları için de çok önemli birer kaynak niteliğindedir.

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "sʿel", "ftv" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "ftv" md.; Müsned, I, 194, 330; IV, 194; Dârimî, "Muḳaddime", 20; Buhârî, "ʿİlim", 11, 34, 53, "Ḥars̱", 15, "Büyûʿ", 89, 95; Müslim, "Aḳżıye", 4, "ʿİlim", 13; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 8, "Ṭahâret", 41; Dârekutnî, Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî), Medine 1966, II, 178-180; Cüveynî, Kitâbü'l-İctihâd (nşr. Abdülhamîd Ebû Züneyd), Beyrut 1987, s. 124-127; İbnü's-Salâh, Edebü'l-fetvâ (nşr. Rif'at Fevzâ Abdülmuttalib), Kahire 1413/1992; a.mlf., Fetâvâ (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Kahire 1983, s. 7-10; Hatîb el-Bağdâdî, el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih (nşr. İsmâil Ensârî), Beyrut 1980, II, 152-205; Nevevî, Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî, Dımaşk 1988; a.mlf., el-Mecmûʿ, I, 26, 27, 40-58; Karâfî, el-İḥkâm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Haleb 1967, s. 18-283; a.mlf., el-Furûḳ, I, 208; II, 107-110; IV, 76-78; İbn Hamdân el-Harrânî, Ṣıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî (nşr.

Muhammed el-Albânî), Beyrut 1984, s. 1-120; İbn Kayyım el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 10-49; IV, 184-428; Şâtıbî, el-Muvafaḳāt, IV, 162-233; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), V, 456-457; Süyûtî, Edebü'l-müftî, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 27/4, vr. 143b-149a; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, VI, 286-294; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 308-310; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 10-52; Tehânevî, Keşşâf, II, 1056; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1218-1230; Mecelle, md. 16, 39; İlmiyye Salnâmesi, s. 383; Osmanlı Müellifleri, II, 61-64; Muhammed Fıkhî el-Aynî, Edebil'l-müftî, Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3942, vr. 7b-25a; İzmirli İsmail Hakkı, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 278-306; a.mlf., Kitâbü'l-İftâ ve'l-ḳaḍâ, İstanbul 1336, s. 5-27; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 173-214; Bilmen, Kāmus, I, 246-252; VIII, 206, 253-267; Ali Himmet Berki, İslâm Şeriatinde Kaza (Hüküm ve Hakimlik) Tarihi ve İfta Müessesesi, Ankara 1962, s. 5-9, 81-90; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1972, s. 13-22; Muhammed Hudarî, İslâm Hukuku Tarihi (trc. Haydar Hatipoğlu), İstanbul 1974, s. 171-243; Fahrettin Atar, İslam Adliye Teşkilatı, Ankara 1979, s. 117-126; a.mlf., Fıkıh Usulü, İstanbul 1988, s. 327-332; a.mlf., "İfta Teşkilatının Ortaya Çıkışı", MÜİFD, sy. 3 (1985), s. 19-48; Abdülhamîd Meyhûb Üveys, Aḥkâmü'l-iftâʾ vel-istiftâʾ, Kahire 1404/1984; Cemâleddin el-Kāsımî, el-Fetvâ fi'l-İslâm (nşr. M. Abdülhakîm el-Kādî), Beyrut 1986; Hayreddin Karaman, İslâmın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1988, II, 504-562; a.mlf., İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 106, 113-115, 276; M. el-Mekkî en-Nâsırî, "Niẓâmü'l-fetva fi'ş-şerîʿa ve'l-fıḳh", eş-Şerîʿa ve'l-fıḳh ve'l-ḳānûn, Rabat 1989; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 138-140; III, 210; Zekiyüddîn Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları: Usulü'l-Fıkh (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 383-386; Kate Zebiri, Mahmud Shaltut and Islamic Modernism, Oxford -New York 1993, s. 107-127; Yusuf Ziya Yörükan, "Bir Fetva Münasebetiyle", AÜİFD, I/2-3 (1952), s. 137-160; M. Tayyib Okiç, "Bir Tenkidin Tenkidi", a.e., II/2-3 (1953), s. 224-239; Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetva", BSOAS, XXXII (1969), s. 35-56; Yûsuf el-Kardâvî, "Teġayyürü'l-fetvâ bi-teġayyüri'l-ezmine ve'l-emkine ve'l-aḥvâl ve'l-aʿrâf", ME, XLIX/6 (1977), s. 1094-1101; XLIX/7 (1977), s. 1259-1277; Sa'd Gurâb, "Kütübü'l-fetâvâ ve kıymetühe'l-ictimâʿiyye-mis̱âl Nevâzilü'l-Bürzülî-", Havliyyetü'l-câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 16, Tunus 1978, s. 65-102; Selâhaddin en-Nâhî, "Dirâsât fi'l-ḳaḍâ ve'l-iftâʾ fi'l-İslâm", el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1981, s.

75-91; M. Abdüllâtif eş-Şâfiî, “Lemehât ʿ an vaẓîfeteyi’l-fetvâ ve’r-rikâbeti’ş-şerʿ iyye fi’l-bünûki’l-İslâmiyye”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XVII/2, İslâmâbâd 1982, s. 43-74; Aharon Layish, “The Fatwa as an Instrument of the Islamization of a Tribal Society in Process of Sedentarization”, BSOAS, XLIX/3 (1991), s. 449-459; Muhammed ez-Zuhaylî, “Fetva ve Takva” (trc. Mustafa Ateş), Diyanet Dergisi, XXIX/1, Ankara 1993, s. 95-104; Necdet Sakaoğlu, “Toplum Tarihi İçin Zengin Bir Kaynak: Fetva Mecmuaları”, Toplumsal Tarih, I/4, İstanbul 1994, s. 47-48; Ebül’ulâ Mardin, “Fetva”, İA, IV, 582-584; E. Tyan - J. R. Walsh, “Fatwā”, El2 (İng.), II, 866-867; Pakalın, I, 615-621; Mv. Fİ, V, 174-279; Jeanette A. Wakin, “Fatwā”, Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, V, 30-32.

Fahrettin Atar

FETVA EMİNİ

(bk. FETVAHÂNE).

FETVAHÂNE

فتوى خانه

Osmanlı Devleti’nde meşihat makamı içerisinde fetva işlemlerini yürütmekle görevli birim.

İlk defa Kanûnî Sultan Süleyman devrinde, Zenbilü Ali Efendi’nin şeyhülislâmlığının son dönemlerinde fetva işlemlerini takip etmek için fetva emini başkanlığında kurulduğu belirtilmekteyse de bâb-ı fetvâ da denen şeyhülislâmlık içerisinde doğrudan fetvahâne adı altında bir resmî dairenin teşkil edildiğine dair devrin kaynaklarında herhangi bir bilgi yoktur. Öte yandan fetvahâne bazı kaynaklarda, “şeyhülislâm dairesinde müftülerle şer’iyye mahkemelerinin mercii olmak üzere ayrı bir daire halinde tesis olunan iftâ müessesesinin adı” şeklinde tarif edilmektedir (Pakalın, I, 621). Ancak bu birimin müftü ve şer‘î mahkemeler yanında, başta padişah olmak üzere bütün resmî ve gayri resmî kişilerin her türlü dinî-hukukî sorusuna cevap hazırlayıp şeyhülislâmın onayına sunan bir daire olduğu göz önüne alınırsa bu tanımın kapsam bakımından yetersiz olduğu görülür.

İftâ teşkilâtının genel anlamdaki tarihî gelişim süreci bir yana (bk. FETVA; ŞEYHÜLİSLÂM), Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan itibaren halkın dinî problemlerinin halledilebilmesi için daha sonra şeyhülislâmlık adını alan müftülük müessesesi var olmuştur. İlk Osmanlı müftüsünün kim olduğuna dair farklı görüşler bulunmakla birlikte (Mecdî, s. 20-21, 47-53; Atâ Bey, I, 34; Pakalın, III, 349; Repp, s. 73, 91, 112-113) bu makama geldiği ileri sürülen kişiler arasında tarih itibariyle en geç dönemde yaşamış olan Molla Fenârî’nin ilk müftü olduğunun (828/1424) kabul edilmesi halinde, resmî ve gayri resmî kişilerin dinî meselelerini sorup cevap aldıkları bir memuriyetin varlığı onun müftülük tarihine kadar götürülebilir. Ancak bu kurum için ilk dönemlerde ayrı bir yer tahsis edilmemiş, şeyhülislâmlar oturdukları konakların selâmlık kısmında, burası uygun değilse geçici olarak kiraladıklarI konaklarda vazifelerini icra etmişlerdir. Bazı kaynaklarda, Şeyhülislâm Ebûishak İsmâil Efendi’nin 1130’da (1718)

azledilmesinden sonra bu göreve tayin edilen Yenişehirli Abdullah Efendi'nin Edirne'de "sadr-ı fetvâ olanlara mahsus olan

hâneye" götürüldüğü zikredilmekteyse de (Râşid, IV, 394-395; Uzunçarşılı, s. 195-196) bu ifadelerden, şeyhülislâmların sürekli olarak değil sadece padişahların Edirne'de bulundukları zamanlarda kalmaları için bir dairenin tahsis edildiği anlaşılmaktadır. 1241 (1826) yılında II. Mahmud Yeniçeri Ocağı'nı lağvettiği zaman Sadrazam Selim Mehmed Paşa Süleymaniye Camii yakınındaki Ağakapısı'nın şeyhülislâmlara tahsis edilmesini padişaha arzetmiş, II. Mahmud da burasının şeyhülislâmların dâimî ikametlerine mahsus fetvahâne olarak kullanılmasını emretmiştir. Hatta padişah, yeniçerilerin bütün hâtıralarının silinip unutulması için yeniçeri kelimesi yerine Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye ve Ağakapısı yerine de fetvahâne adının söylenmesini, ayrıca binanın boş kalan bölümlerinde dinî eğitim yapılmasını irade buyurmuştur (Lutfî, I, 161-162). Bu ferman metninde bizzat padişahın birkaç defa fetvahâne kelimesini "şeyhülislâmlık" veya "meşihat makamı" mânasında kullandığı görülmektedir.

Şeyhülislâmlık makamı 1 Rebîülâhir 1243 (22 Ekim 1827) tarihinde Ağakapısı'na taşınmıştır. Zaman içinde birçok yangın geçiren bu bina 1924 yılında şeyhülislâmlığın lağvedilmesi üzerine İstanbul müftülüğüne verilmiştir. Bugün müftülüğün kullandığı kısım çeşitli yangınlardan kurtulabilmiş olan meşihatin fetvahâne kısmıdır (bk. AĞAKAPISI).

Sosyal hayatın gelişmesine paralel olarak artan dinî ve idarî ihtiyaçlar meşihat makamı içerisinde ayrı bir fetvahâne bölümü kurulmasını gerekli kılmıştır. İlk şeyhülislâmlar ülke sınırlarının dar, sosyal hayatın sade ve bürokratik görevlerinin az olması sebebiyle kendilerine sorulan sorulara sözlü veya yazılı olarak derhal cevap vermişlerse de zamanla halkın ve idarenin dinî konularla ilgili soru ve problemleri ve buna bağlı olarak fetva talepleri artmıştır. Nitekim XVI. yüzyılın meşhur şeyhülislâmı Ebüs-suûd Efendi'nin bir defasında sabah ile ikindi namazı arasında 1412, bir başka gün ise 1413 fetva verdiği rivayet edilmektedir (Atâî, s. 185; İA, IV, 94). Bu rakamlarda mübalağa bulunmakla beraber bu dönemde yoğun bir fetva talebinin olduğu da bir gerçektir. Yine bazı tarihçiler, XVII. yüzyılda şeyhülislâmın haftada iki defa olmak üzere 300-400 fetva verdiğini

belirtmişlerdir (bk. Heyd, s. 46).

Diğer taraftan Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi'nin hac vazifesini ifa edinceye kadar geçen sürede fetva işlemlerinin aksamaması için Sahn-ı Semân müderrislerinden sekiz kişinin fetva vermekle görevlendirilmesi (Atâî, s. 277; Repp, s. 207), muhtemelen şeyhülislâmlık makamı içerisinde fetva işlerinin görülebilmesi için bazı kişilerin istihdam edilmesi yolunu açmıştır. Ayrıca Zenbilli Ali Efendi'nin yaşlı olması ve hastalığı sebebiyle yerine Mehmed Muhyiddin Efendi'nin "kāimmakām" veya "nâib" olarak seçilmesi, şeyhülislâmlık içerisinde fetva işlemleriyle görevli özel bir bölümün nüvesinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ebüs-suûd Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde Veli Yegan Efendi'nin fetva kâtibi, Abâdî Mehmed Çelebi'nin fetva emini, Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi zamanında Antakyalı Ali Efendi'nin fetva emini sıfatıyla tayin edilmeleri de bu görüşü kuvvetlendirmektedir (Altınbaş, II/10 [1963], s. 25-26).

Osmanlı Devleti'nde toplam olarak 124 şeyhülislâm bulunmasına karşılık M. Vâmık Şükrü Altınbaş aynı süre içinde şeyhülislâmlığa bağlı altmış dokuz fetva emininin adını tesbit etmiştir. Altınbaş bu sayının kesinlik ifade etmediğini belirtmekle beraber fetva eminlerinin sayısının azlığını, şeyhülislâmların çeşitli iç siyasî olaylar sebebiyle sık sık değiştirilmelerine mukabil fetva eminlerinin azli gerektirecek işlere karışmamaları ve bazı fetva eminlerinin bu göreve birkaç defa tayin edilmeleri gibi sebeplere bağlamıştır (a.g.e., II/11 [1963], s. 24-25).

Din âlimleri hiyerarşisi içerisinde önemli bir mevkiye sahip olan fetva eminlerinin tayininde, onların fıkıh âlimi ve sağlam karakterli kişiler olmasına dikkat edilirdi. Aralarında Atâullah Mehmed Efendi, Yenişehirli Abdullah Efendi ve Vassâf Abdullah Efendi gibi daha sonra şeyhülislâmlık makamına yükselen kimseler de bulunmaktadır.

Fetvahânenin kuruluşu ve başlangıç dönemlerindeki işleyişine dair fazla bilgi mevcut değilse de son dönemleri hakkında

oldukça ayrıntılı bilgi bulunmaktadır. Son dönemde fetvahâne pusula odası, fetva odası (hey'et-i iftâiyye) ve iʾlâmat odası olmak üzere üç kısımdan meydana gelmekte ve buralarda fetva eminine bağlı olarak fetva emini

muavini, iʾlâmat müdürü, iʾlâmat mümeyyizi, başmüsevvid, müsevvid gibi çeşitli memurlar görev yapmaktaydı.

Pusula odası, soru sahiplerinin sorularını açık ve anlaşılır bir şekilde yazarak fetva odasına havale ederdi. Burası fetva odasının bir müracaat kalemi niteliğinde görüldüğü için müstakil bir oda değil fetva odasının bir bölümü olarak değerlendirilmiştir (İlmiyye Salnâmesi, s. 140-143, Heyd, s. 51).

Başında reîsü'l-müsevvidînin bulunduğu, sözlü ve yazılı fetva isteklerini cevaplandıran fetva odası, 30 Şâban 1332 (24 Temmuz 1913) tarihli fetva odasına dair nizamnâmeye göre (Cerîde-i İlmiyye, sy. 4 [1332], s. 155-157) biri önceden verilen fetvaları sistematik bir şekilde toplamakla görevli te'lîf-i mesâil, diğeri sorulacak soru kalıplarını seçmek ve şeyhülislâmların cevaplarını hazırlamak ve kütüklere kaydetmekle görevli taharrî-i mesâil şubesi olmak üzere iki kısımdan oluşuyordu.

Fetva odasına gelen sorular (mesele) müsevvidler tarafından fetva formuna sokulur ve bunları temize çekmekle görevli olan mübeyyiz tarafından yazıldıktan sonra şeyhülislâma takdim edilirdi. Şeyhülislâm konuyu inceleyerek kendi el yazısı ile "vardır/yoktur", "olur/olmaz", "gelir/gelmez", "meşrûdur/meşrû değildir", "câizdir/câiz değildir" vb. bir ibare yazıp imza eder ve evrakı fetva odasına iade ederdi. Burada özel deftere kaydedilen fetva müvezzi denilen memur tarafından ilgili kişiye verilirdi. Fetvahânede kâtiplik ve müsevvidlik gibi çeşitli görevlerde bulunmuş olan son devir hukukçularından Ali Himmet Berki'nin verdiği bilgiye göre, fetva odasında fetva formuna sokulan soru ve cevaplar şeyhülislâma arzedilirken cevabı olumlu olan fetvalar yeşil atlas torbaya, olumsuz olanlar ise pembe torbaya konurdu.

Şeyhülislâmlar fetva emaneti tarafından kendilerine sunulan cevap ve mütalaalarla bağlı olmayıp mûcip bir sebep belirterek söz konusu fetva metnini yeniden yazılmak üzere fetva emanetine iade edebilirlerdi. Fetva emaneti şeyhülislâmın görüşünü ve red gerekçesini kabul etmediği takdirde bile iftâ yetkisi yalnız şeyhülislâma ait bulunduğu için söz konusu fetva şeyhülislâmın görüşü doğrultusunda yeniden yazılırdı. Fetva işlemlerindeki prosedürün nazarî olarak bu şekilde olmasına, iftâ ve istiftâ usulüne dair

klasik İslam hukuku nazariyatında müftünün kendisine sorulan soru ile ilgili çeşitli araştırmalar yapmasının gerekli olmasına rağmen bazı son dönem şeyhülislâmları ne soru soran kişiyi özel olarak kabul etmişler, ne de onun orijinal sorusunu dinlemiş veya okumuşlardır. Bu görevi onlar adına fetvahâne yetkilileri yerine getirmişlerdir. Bu durum fetva işlevinin kurumlaşmasıyla yakından ilgilidir. Bu sebeple Uriel Heyd'in, son dönem şeyhülislâmlarının hemen hemen tamamının fetva talepleriyle bizzat ilgilenmedikleri şeklindeki genellemesini (BSOAS, s. 51) bir kusur olarak değil bu kurumlaşmanın tabii sonucu olarak kabul etmek gerekir.

Fetvalarda sözlü cevap isteyenlere fetva odasından cevap verilir, dilekçe ile sorulan soruların cevabı ise söz konusu dilekçenin üzerine yazılarak sahibine iade edilirdi. Bu işlemler yaklaşık bir hafta içinde tamamlanırdı.

İ'lâmat odası, i'lâmat müdürünün (i'lâmât-ı şer'iyye mümeyyizi) başkanlığında yeteri kadar mümeyyiz ve kalem memurundan meydana gelirdi. Bu odada, şer'iyye mahkemelerinde verilip bizzat ilgililerince tevsik edilmek üzere getirilen i'lâm ve hüccetler doğru ve usulüne uygun olup olmamaları açısından incelenerek fetva emini ve i'lâmat müdürü tarafından mühürlenip onaylanırdı.

Osmanlı Devleti'nde şeyhülislâmlar verdikleri fetvalar için bunları isteyenlerden (müsteftî) bir ücret talep etmiyorlardı. Ancak XVII. yüzyıldan itibaren müsteftîlerden fetva işlemleri dolayısıyla 7 (veya 8) akçe alınmış ve bunun 2 akçesi fetva eminine verilmiş, kalan miktar fetva odasındaki diğer memurlar arasında paylaştırılmış, XVIII. yüzyılda ise her fetva için sadece 3 para alınmıştır (Uzunçarşılı, s. 197; Heyd, s. 52). Bu düşük ücretler karşısında fetvahânedeki memurların gelirini arttırmak için Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi'nin meşihati sırasında 1180 (1766) veya 1181 (1767) yılında Bolu kazasının mahsulü fetvahâne için arpalık olarak tahsis edilmiş ve bunun beşte biri fetva eminine, geri kalan kısmı da diğer memurlara verilmiştir (Çeşmîzâde, s. 67-68). XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyılın başlarında fetva ücreti 5 veya 7 para iken XIX. yüzyılın ortalarında bu ücret 20 paraya veya 2 ya da 3 kuruşa yükselmiştir (White, II, 166; Heyd, s. 53). Bu rakamlara taşra müftülüklerinde tahsil edilen fetva ücretleri dahil değildir (bunlar için bk. Heyd, s. 53). Fetva işlemlerinden alınan ücretlerin devletin son dönemlerine kadar çok düşük tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu

durum ise fetva talebinin yüksek olmasıyla izah edilebilir.

Fetvahanenin çalışma esaslarıyla ilgili olarak muhtelif nizamnâmeler yayımlanmıştır. Bunlardan 13 Muharrem 1292 (19 Şubat 1875) tarihli on iki maddeden meydana gelen Fetvahâne Nizâmnâmesi'nde (Düstur, Birinci tertip, IV, 76-77) fetvahânede görev yapan müsevvidlerin yirmi kişi olacağı, sekiz mülâzım kadrosunun bulundurulacağı, münhal olmadıkça başka memur alınmayacağı, müsevvidlik kadrosundan yer açıldığı takdirde mülâzımların en kıdemlisinin meşihat makamınca müsevvid olarak tayin edileceği, reîsü'l-müsevvidîn mevleviyete nâil olduğu zaman ehil ise ikinci müsevvidin, değilse müsevvidler arasından fıkıh ilmini en iyi bilen birinin fetva makamı tarafından başmüsevvidlik görevine

getirileceği, bu daireye memur olarak girmek isteyenlerin fetva emanetinin görüşleri doğrultusunda fetva makamı tarafından tayin edilebilecekleri belirtilmiştir.

30 Şâban 1332 (24 Temmuz 1913) tarihli Fetvahânenin Hey'et-i İftâiyyesi Hakkındaki Nizamnâme'de (Düstur, İkinci tertip, VI, 948-950; Cerîde-i İlmiyye, sy. 4 [1332], s. 155-157) fetva odasının "te'lîf-i mesâil" ve "taharrî-i mesâil" adıyla iki şubeye ayrıldığı, te'lîf-i mesâil şubesinin fıkıh ve fetva kitaplarında bulunan meseleleri seçeceği, meşihatça belirtilen konular hakkında dört mezhebe ait bütün fıkıh kitaplarındaki bilgileri toplayacağı, basma veya yazma fıkıh ve fetva kitaplarından büyük bir fetva mecmuası tertip edeceği, bu arada Hanefî mezhebinde müftâbih olmayan bir görüşü zamanın maslahatlarına uygunluğundan dolayı tercih etmesi veya aynı gerekçe ile diğer üç mezhep imamına ait bir görüşü uygun görmesi halinde bu konuyla ilgili gerekçeli bir mazbata hazırlayarak fetva emanetine vermesi ve mazbatanın içerdiği görüşün fetva makamının da "bittasvîb arzı üzerine irâde-i seniyyeye iktiran ettikten sonra" fetvaya esas olacağı belirtilmiştir. Taharrî-i mesâil şubesinin fetvanın cevabını hazırlayacağı, şeyhülislâmın tasdikinden sonra fetvayı özel defterine kaydedeceği ifade edilmiştir. Ayrıca yaptıkları çalışmaların sonuçlarını te'lîf-i mesâil şubesinin üç ayda bir, taharrî-i mesâil şubesinin ise her ay sonunda fetva emanetine sunmaları ve fetva emanetinin de durumu meşihat makamına bildirmesi istenmiştir. 1875 tarihli Fetvahâne Nizamnâmesi'ne oranla daha çok ilmî hedeflerin ön planda tutulduğu bu nizamnâmede

özellikle te’lîf-i mesâil şubesine verilen görevler itibariyle bu şubenin bir araştırma enstitüsü şeklinde planlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu nizamnâme, başlangıcından beri sıkı bir şekilde Hanefî mezhebindeki müftâbih görüşleri esas alan Osmanlı Devleti’nde zamanın ihtiyaçlarını dikkate alarak Hanefî mezhebindeki diğer görüşlerden veya diğer üç mezhep imamının ictihadlarından faydalanma kapısını aralayan düzenlemelerden biri olması bakımından da dikkat çekicidir.

Bu nizamnâmede işaret edilen hususlardan biri de verilen fetvaların özel defterlere kaydedilmesi meselesidir. Osmanlılar’in ilk devirlerine ait fetva kayıt defterlerine rastlanmamakla beraber bilhassa XVII. yüzyıldan itibaren şeyhülislâmlar tarafından verilen fetvaların kütükleri (defâtîr) fetvahânede muhafaza edilmiştir. Ayrıca şeyhülislâmlık makamınca hazırlatılmış olan İlmiyye Salnâmesi’ne şeyhülislâmların bazı fetvalarının sûretleri bulunmaktadır (s. 323-641). Öte yandan 13 Zilkade 1334 (12 Eylül 1916) tarihinde bütün müftülerin verilen fetvaları “sicill-i iftâ” adlı bir deftere kaydetmeleri emredilmiştir (cerîde-i İlmiye, sy. 26 [1334], s. 656). Nitekim Ankara Müftülüğü tarafından 1917-1918 yılları arasında verilen fetvaların kopyalarını ihtiva eden bir defterle, I. Dünya Savaşı’ndan sonra Şer’iyye Vekâleti’nin, 1924 yılından itibaren de Diyanet İşleri Başkanlığı’nın verdiği fetvaların özetlerinin kaydedildiği bir defter bugün Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 610, 1911). Fetvaların muhafazasıyla ilgili önemli bir yenilik de bunların, meşihat makamınca 3 Receb 1332 (28 Mayıs 1914) tarihinde aylık olarak yayımlanmaya başlanan Ceride-i İlmiyye dergisinde neşredilmesidir. Bu derginin yayımına son verdiği 1 Safer 1341 (23 Eylül 1922) tarihine kadar çıkan yetmiş dokuz sayısında “Fetâvâ-yı Şerîfe” başlığı altında hukukun çeşitli alanlarıyla ilgili fetvalar yayımlanmıştır. Taharrî-i mesâil şubesinin beş aylık fetva işlemleriyle ilgili çalışmalarının dökümü de Cerîde-i İlmiyye’de neşredilmiştir (sy. 11 [1333], s. 670-672). Fetvahânede çalışan memurların kadro cetvelleri Devleti Aliyye-i Osmâniyye salnâmelerinde düzenli şekilde gösterilmiş ve uzun süre iş bölümüne dair bir ayrıma gidilmeksizin fetva emini, i‘lâmât-ı şer‘iyye mümeyyizi ve reîsü’l-müsevvidîn’in isimleri zikredilmiştir (örnek olarak bk. Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi, sene 1310, s. 198-199, 1326 Yılı Salnâmesi, s. 246-247). Ancak şeyhülislâmlığın kadrolarında son dönemlerde bir genişleme olduğu görülmektedir. Meselâ 1334 (1916) tarihli İlmiyye Salnâmesi’nde meşihatın

fetvâhâne-i âlî kısmında bir fetva emini, iki fetva emaneti muavini; fetva odasında bir reîsü'l-müsevvidîn, bir müvezzi, bir cevâb-ı şifâhî memuru, yirmi sekiz müsevvid; i'lâmât-ı şer'iyye müdürlüğünde bir müdür, sekiz mümeyyiz, bir taharrî-i mesâil memuru, sekiz i'lâmât-ı şer'iyye mümeyyiz muavini, beş birinci, beş ikinci ve dört üçüncü sınıf müsevvid bulunduğu belirtilmiştir (s. 140-143).

Osmanlı Devleti'yle birlikte şeyhülislâmlık ve ona bağlı birimler de ortadan kalkmakla beraber uhdesinde bulunan bütün hizmetler Ankara'da Büyük Millet Meclisi hükümeti tarafından kurulan Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nce yürütülmüş, 3 Mart 1340 (1924) tarih ve 429 sayılı Şer'iyye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun ile bu vekâletin de lağvedilmesinden sonra resmî ve gayri resmî kişilerin fetva talepleriyle ilgili görevler Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmiştir (DİA, IX, 455-456).

BİBLİYOGRAFYA

Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 20-21, 47-53, 305; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 185, 277; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 67-68; Râşid, Târih, IV, 394-395; Rycaut, s. 105-111; D'Ohsson, Tableau général, IV, 495-517; Atâ Bey, Târih, I, 34; Lutfî, Târih, I, 161-162; C. White, Three Years in Constantinople, London 1846, II, 165-166; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1296, IV, 76-77; İkinci tertip, İstanbul 1330, II, 675; İkinci tertip, İstanbul 1334, VI, 184, 347, 948-950; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1310), sy. 48, s. 198-199; Salnâme (1326), İstanbul 1323 r., s. 246-247; A. Heidborn, Manuel de droit public et administratif de l'Empire ottoman, Leipzig 1908, I, 268-269; A. H. Lybyer, The Gouernment of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent, London 1913, s. 207-215; İlmiyye Salnâmesi, s. 140-143, 323-641; Cerîde-i İlmiyye.sy. 4 (1332), s. 155-157; sy. 11 (1333), s. 670-672; sy. 26 (1334), s. 656; Ali Himmet Berki, İslâm Şeriatında Kaza, Ankara 1962, s. 82-86; a.mlf., "Osmanlı Türklerinde Yüksek İfta Makamı", Diyanet Dergisi, IX/102-103,

Ankara 1970, s. 423-427; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 195-209; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. XXXVII-XLV, 1-3, 13-16, 28-34, 111; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devleti'nde Rüşvet (Özellikle Adlî Rüşvet), İstanbul 1985, s. 141-145, 343-346; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 144-148; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilatı, Ankara, ts., s. 117-126; R. C. Repp, The Mufti of Istanbul, Oxford 1986, s. XIX, XX, 51-52, 70-93, 112-118, 197, 207, 221-223, 290-296; Türk Hukuk Lügati, Ankara 1991, s. 95; Y. Ziya Yörükan, "Bir Fetva Münasebetiyle, Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Satuk", AÜİFD, I/2-3 (1952), s. 137-160; M. Tayyib Okiç, "Bir Tenkidin Tenkidi", a.e., II/2-3 (1953), s. 219-290; R. W. Bulliet, "The Shaikh Al-Islam and the Evolution of Islamic Society", ST. I, XXXV (1962), s. 53-68; Mehmed Vâmık Şükrü Altınbaş, "Fetva Eminleri", Diyanet Dergisi, II/10, Ankara 1963, s. 23-26; II/11 (1963), s. 24-25; II/12 (1963); IX/98-99 (1970); Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetvâ", BSOAS, XXXII (1969), s. 35-55; Michael M. Pixley, "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman History", JAOS, XCVI (1976), s. 89-96; Ekrem Kaydu [Sarıkçıoğlu], "Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", İİFD, sy. 2 (1977), s. 201-222; a.mlf, , "Şeyhülislâmlık Makamı", EAÜİFD, sy. 5 (1982), s. 197-218; Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi", İslâm Medeniyeti Mecmuası, V/2, İstanbul 1981, s. 39-68; "Fetva", "Fetvahâne", TA, XVI, 275-276; İsmet Parmaksızoğlu, "Meşîhat", a.e., XXIV, 57-58; Pakalın, I, 621-622; III, 349; Reşat Ekrem Koçu, "Ağakapısı", İst. A, I, 246-247; M. Cavid Baysun, "Cemâlî", İA, III, 85-88; a.mlf., "Ebüssu'ûd Efendi", a.e., IV, 94; Semavi Eyice, "Ağakapısı", DİA, I, 463-464; a.mlf. - Necdet Sakaoğlu, "Ağakapısı", Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul 1993, I, 94-95; Mehmet İpşirli, "Bâb-ı Meşîhat", DİA, IV, 362-363; Nesimi Yazıcı, "Cerîde-i İlmiyye", a.e., VII, 407-408; İrfan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı", a.e., IX, 455-456.

Ferhat Koca

FEVÂİD

الفوائد

Bir muhaddisin veya çeşitli âlimlerin garîb ve nâdir rivayetlerini bir araya getiren kitap türü.

"Öğrenilen bilgi ve kazanılan mal" anlamındaki fâidenin çoğulu olan fevâid kelimesi "bir konuya dair faydalı bilgileri toplayan kitap" mânasında hemen her ilimde kullanılmakla beraber özellikle hadis ilminde bir âlimin veya çeşitli âlimlerin daha çok ferd* ve garîb* rivayetlerini toplayan eserlere ad olmuştur. Bir hadis birçok sağlam senedle nakledilse bile onun bir başka zayıf tarikle rivayet edilmesi bazı muhaddislerin ilgisini çekmiş ve bu tür rivayetler çoğu küçük hacimli olan fevâidlerde bir araya getirilmiştir. Her biri hadis hâfızı olan Ali b. Ca'd (ö. 230/844-45), Ali b. Hucr, Buhârî, Ali b. Harb et-Tâî, Semmûye diye bilinen Ebû Bişr İsmâil b. Abdullah el-İsfahânî, Hanbel b. İshak, Abdân el-Ahvâzî (ö. 306/918) gibi âlimlere nisbet edilen fevâidler bu türün erken bir devirde ortaya çıktığını göstermektedir. Dârekutnî'nin (ö. 385/995) beşer onar varak hacminde on altı kadar fevâid kaleme alması fevâidlere verilen önemi gösterdiği gibi onun şu eserleri fevâidlerin hem mahiyeti hem de genel olarak adları hakkında fikir vermektedir: el-Fevâʾidü'l-efrâd, el-Fevâʾidü'l-münteḳātü'l'ġarâʾibü'l-ḥisân, el-Fevâʾidü'l-münteḳātü'1'ḥisân li'bni Maʿrûf, el-Fevâʾidü 'l-münteḫabetü'1 (el-münteḳātül)-ġarâʾibü'l-ʿavâlî (Sezgin, I, 208).

Çeşitli âlimlerin rivayetlerini bir araya getiren tanınmış fevâidler arasında, Ebû Bekir eş-Şâfiî'nin (ö. 354/965) hocalarından âlî isnadla rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden, fakat talebesi Ebû Tâlib Muhammed b. Gaylân tarafından kaleme alındığı için el-ġaylâniyât diye şöhret bulan el-Fevaʾidü'l-münteḫabetü'l-ʿavâlî ʿani'ş-şüyûḫ'u (yazma nüshaları için bk. a.g.e., I, 191; Ebû Bekir eş-Şâfiî ve el-Fevâʾid'i üzerinde Hilmi Kâmil Es'ad Abdülhâdî Câmiatü Ümmi'l-kurâ'da doktora çalışması yapmıştır [1403/1983]), Ebû Bekir Ahmed b. Ca'fer el-Katîî'nin Elf dînâr adıyla tanınan el-Fevâʾidü'l-münteḳāt ve'l-efrâdü'l-ġarâʾibü'l-ḥisân'ı (bu serinin 332 hadis ihtiva eden beşinci kitabı Bedr b. Abdullah el-Bedr tarafından

Cüzʾü'l-elf dînâr adıyla yayımlanmıştır, Küveyt 1414/1993) ve Temmâm er-Râzî'nin muhtelif hocalara ait 395 hadisi derlediği Fevâʾid zikredilebilir. Ebû Süleyman Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, bu sonuncu eserdeki rivayetleri bablarına göre tasnif ederek er-Ravżü'l-bessâm bi-tertîbi ve taḫrîci Fevâʾidi Temmâm adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1408/1987). Âlî isnadla nakledilen sahih ve garîb rivayetleri toplayan fevâidler de bulunmaktadır. İbn Ahî Mîmî diye bilinen Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Abdullah ed-Dekkāk'ın (ö 390/1000) el-Fevâʾidü'l-münteḳātü'l-ġarâʾibü'l-ḥisân ʿani'ş-şüyûḫi'l-ʿavâlî'si ile (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 506/4, vr. 64a-74b, diğer nüshaları için bk. a.g.e., I, 212) Ali b. Muhassin et-Tenûhî'nin hadis, tefsir ve güzel sözlere dair rivayetlerinden Muhammed b. Ali es-Sû-rî'nin derlediği el-Fevâʾidü'l-ʿavâlîmine'ṣ-ṣıḥâḥ ve'l-ġarâʾib'i (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut, ts., 5. cüz) bu tür eserlerdendir.

Bir âlimin ferd ve garîb rivayetlerini bir araya getiren fevâidlere misal olarak İbn Kâni'in (ö. 351/962) el-Fevâʾid'i ile (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 297, vr. 151-168) Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-İhmîmî'nin rivayetlerinden Abdülganî el-Ezdî'nin meydana getirdiği el-Fevâʾidü'l-münteḳāt ʿani'ş-şüyûḫi'ṣ-ṣi-ḳāt'ı (Ezher Ktp., Mecmua, nr. 305; Bağdat Evkaf Ktp., nr. 2886/4) zikredilebilir.

Belli bir bölgeye mensup muhaddislerin rivayetlerinden derlenen fevâidler için de hadis hâfızı Ebü'ş-Şeyh'in (ö. 369/979) Fevâʾidü'l-İṣbahâniyyîn (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 547; Mecmua, nr. 38; Hadis, nr. 357, vr. 57-65) ve Hâfız Ebû Saîd Muhammed b. Ali en-Nakkāş el-İsfahânî'nin Iraklı muhaddislerden ve farklı hocalardan derleyip konularına göre tasnif ettiği, sahih ve zayıf 111 hadisten meydana gelen Fevâʾidü'l-ʾlrâḳıyyîn (nşr. Mecdî Seyyid İbrâhim, Kahire, ts.) adlı eseriyle Muhammed b. Ali es-Sûrî'nin el-Fevâʾidü'l-münteḳāt ve'l-ġa-râʾibü'l-ḥisân ʿani'ş-şüyûḫi'l-Kûfiyyîn adlı eseri (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1407/1987) örnek olarak gösterilebilir.

İbnü'l-Kāss'ın (ö. 335/946) Cüzʾ fîhi Fevâʾidü Ebî ʿUmeyr'i (nşr. Sâbir Ahmed el-Betâvî, Kahire 1413/1992), bir hadisin ihtiva ettiği hükümleri ortaya koymak maksadıyla yazılan fevâidlerdendir. Nitekim İbnü'l-Kās bu eserinde, Hz. Peygamber'in Ümmü Süleym ile kocası Ebû Talha el-

Ensârî'nin Kuba'daki evlerini zaman zaman ziyaret edip orada öğle uykusuna yatmasını ve çocukları

Ebû Umeyr'in küçük kuşu öldüğü zaman ona, "Ebû Umeyr, küçük kuşa ne oldu?" diye takılmasını hikâye eden sahih hadisten altmış altı hüküm çıkarmıştır.

Fevâid kelimesi sözlük anlamıyla çeşitli ilimlerde yazılan pek çok esere de ad olmuştur. Hadis kitaplarında her rivayet bir fâide kabul edilirken bu eserlerdeki her bilgi türü bir fâide sayılmıştır. Bu grup içinde zikredilebilecek eserler arasında, erken dönemde yazılanlardan Arap dil âlimi İbn Düreyd'e (ö. 321/933) nisbet edilen el-Fevâ˒id ve'l-aḫbâr (nşr. İbrâhim Sâlih, Beyrut 1407/1986 [Nevâdirü'r-resâ˒il içinde, s. 5-401]) ve Şiî-İmâmî Muhammed b. Ali el-Kerâcikî'nin (ö. 449/1057) çeşitli konulara dair Kenzü'l-fevâ˒id'i (nşr. Abdullah Na'me, I-II, Kum 1410) ile hadis ilminde Mâzerî'nin Ṣaḥîḥ-i Müslim şerhi olan el-Muʿlim bi-fevâ˒idi Müslim (nşr. Muhammed eş-Şâzelî, I-III, Tunus 1987-1988), Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî'nin Kütüb-i Sitte ile birlikte on dört kitabın hadislerini bir araya getirdiği Cemʿu'l-fevâ˒id min Câmiʿi'l-uṣûl ve Mecmaʿi'z-zevâ˒id'i (Cidde 1973), Şevkânî'nin mevzu hadislere dair el-Fevâ˒idü'l-mecmûʿa'sı (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, Kahire 1380/1960), fıkıh ilminde İbnü'l-Lahhâm diye bilinen Ali b. Abbas el-Ba'lî el-Hanbelî'nin el-Ḳavâʿid ve'l-fevâ˒idü'l-uṣûliyye'si (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Beyrut 1403/1983), Kur'an ilimlerinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin el-Fevâ˒idü'l-müşevvaḳ ilâ ʿulûmi'l-Ḳur˒ân ve ʿilmi'l-beyân'ı (Beyrut 1982), kelâm ve akaid ilminde Kadızâde Ahmed Şemseddin'in Ferâ˒idü'l-fevâ˒id fî beyâni'l-ʿaḳā˒id (Konstantiniye 1223) adlı amentü şerhi, Arap gramerine dair Kemâleddin el-Enbârî'nin Menṯûrü')-fevâ˒id'i (nşr. Hâtem Sâlih ez-Zâmin, Beyrut 1403/1983), tabakata dair Abdülhay el-Leknevî'nin el-Fevâ˒idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye'si (Kahire 1324) sayılabilir.

Yazma eserlerin başında ve sonundaki boş yapraklara kaydedilen, bazan kitabın konusuyla hiçbir ilgisi bulunmayan bir kıta veya bir ilâç tarifi gibi dağınık bilgilere de fevâid denmiştir (bk. FEVÂİD KAYDI).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kās, Cüzʾ fîhi Fevâʾidü Ebî ʿUmeyr (nşr. Sâbir Ahmed el-Betâvî), Kahire 1413/1992; Ebû Bekir Ahmed b. Ca'fer el-Katîî, Cüzʾü'l-elf dînâr (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Küveyt 1414/1993; Muhammed b. Ali en-Nakkāş, Fevâʾidü'l-ʿIrâḳıyyîn (nşr. Mecdî Seyyid İbrâhim), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Kur'ân); Muhammed b. Ali es-Sûrî, el-Fevâʾidü'l-münteḳāt ve'l-ġarâʾibü'l-ḥisân ʿani'ş-şüyûḫi'l-Kûfiyyîn (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1407/1987; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 10; Sezgin, GAS, I, 191, 208, 212; Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, er-Ravzżü'l bessâm bi-tertîbi ve taḫrîci Fevâʾidi Temmâm, Beyrut 1408/1987; Meşhûr b. Hasan b. Selmân - Râid b. Sabrî, Muʿcemü'l-muṣannefâti'l-vâride fî Fetḥi'l-bâri, Riyad 1412/1991, s. 311-324; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 173-184; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 921-926; "Fevâid", Büyük Larousse, İstanbul 1986, VII, 4067.

M. Yaşar Kandemir

FEVÂİD KAYDI

Yazma eserlerin başında ve sonunda bulunan boş yapraklara okuyucular tarafından düşülen bazı notlar.

Eskiden yazma eserlerin ciltlenmesi sırasında baş ve son taraflarına, metnin dış tesirlerden zarar görmemesi ve gerektiğinde bazı notların kaydedilebilmesi için "vikāye (koruma) varakları" denilen birkaç ilâve yaprak konulurdu; bazan da esas metnin yazıldığı kâğıtların son formasında metin bittikten sonra birkaç sayfa boş kalırdı. Bu boş yapraklara, esere zaman içinde sahip olanlar tarafından temellük ve tesâhüb kaydı, mütalaa kaydı, vakıf kaydı gibi notlar düşülür, çok defa bunların dışında beyitler, başka eserlerden çıkarılmış faydalı bilgiler, bazı önemli kişilerin veya kendi aile fertlerinin doğum ve ölüm tarihleri, ilâç reçeteleri, zelzele, salgın hastalık, yangın vb. toplum hayatında iz bırakmış felâketler yahut zafer ve fetih günleri de kaydedilirdi. Genellikle birkaç satır veya biraz daha fazla olan bu notları konu ve mahiyetleri açısından sınırlandırmak mümkün değildir.

Yazma eserleri tavsif ederken fevâid kayıtlarının da dikkatle incelenmesi ve önemli görülenlerin belirtilmesi gerekir. Nitekim eski müellifler rivayet, kıraat ve semâ kayıtlarını nasıl önemli kabul etmişlerse bu kayıtlanrı da aynı derecede önemli sayıp dikkatle incelemiş ve değerlendirmişlerdir. Mu ʿcemü'l-üdebâ ʾ müellifi Yâkūt el-Hamevî ile Vefeyâtü'l-aʿyân müellifi İbnü'l-Hallikân bunların en önde gelenleridir. Fevâid kayıtları araştırmacılara yazma eserin geçmişinin hangi tarihlere kadar uzandığını belirleme hususunda yardım etmekte, ayrıca zaman zaman günümüze kadar gelmeyen eski kitaplardan aktarılmış notlar olmaları, bazan kaybolmuş bir eserin bir parçasını teşkil etmeleri, bazan da önemli şahsiyetlerin doğum-ölüm tarihlerini, çocuklarının isimlerini vermeleri açısından değer taşımaktadırlar. Meselâ Yûnus Emre'nin biyografik eserlerde yer almayan ölüm tarihi Adnan Erzi tarafından bir yazma eserin fevâid kayıtlarından tesbit edilmiştir. Aynı şekilde İbn Kuteybe'nin de hayatının önemli bir devresi, Edebü'l-kâtib adlı eserinin yazma nüshalarından birine bir öğrencisinin düşmüş olduğu fevâid kaydıyla aydınlatılmış, özellikle

hayatının son günlerini nasıl geçirdiği bu notlardan öğrenilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nihat Mazlum Çetin, “Yazma Eserlerin Tanınması”, İlim ve Sanat, sy. 30, İstanbul 1991, s. 64 (bu madde esas itibariyle Nihad M. Çetin’in, İÜ. Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı’nda “İlmî Araştırmalarda Temel Bilgiler ve Usûl” adı altında verdiği derslerde tutulan notlara dayanmaktadır).

Orhan Bilgin

el-FEVÂİDÜ’l-BEHİYYE

الفوائد البهيّة

Abdülhay el-Leknevî’nin (ö. 1304/1886) Hanefî fakihlerine dair biyografik eseri.

Tam adı el-Fevâʾidü’l-behiyye fî terâcimi’l-Ḥanefiyye olup Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî’nin (ö. 997/1589) Ketâʾibü aʿlâmi’l-aḫyâr isimli tabakat kitabı özetlenerek bazı ilâvelerle birlikte hazırlanmış tek ciltlik bir eserdir. Bir mukaddime, biyografileri ihtiva eden bir ana bölüm ve bir sonuç kısmından oluşmaktadır. Eserin telif sebebini, takip edilen metoda dair açıklamaları ve daha önce bu konuda yazılmış eserler hakkında bazı bilgileri ihtiva eden mukaddime, Hanefî fakihlerinin bilinen altı tabakasına dair malumatla sona ermektedir. Asıl bölüm alfabetik sıraya göre hazırlanmış olup Ebû Hanîfe’den Kefevî’ye kadar 524 fakihin biyografisini ele almaktadır. Bu kısımda bazan Kefevî’den nakledilen bilgiyle yetinilmekte, bazan da bu bilgilerden sonra “kāle’l-câmiʿ” kaydıyla ilâvelerde bulunulmaktadır. Bilhassa yer isimleri ve nisbelerin doğru olarak belirlenmesi için büyük bir titizlik gösterilmekte, aralarında isim benzerliği bulunan âlimler diğer bazı özellikleriyle birbirinden ayırt edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca eserlerin gerçek müelliflerinin tesbitinde Kefevî’nin ve diğer âlimlerin düştüğü hatalara dikkat çekilmektedir. Sonuç bölümünde, kaynaklarda kısaca adı, lakabı veya künyesiyle anılan yahut aynı ad, lakap veya künyeyi taşıyan âlimlerin kimliği konusuna açıklık getirilmekte, fukaha arasında kullanılagelen bazı terim ve tabirlerin izahı yapılmaktadır. Bunların dışında “et-Taʿlîkātiü’s-seniyye ale’l-Fevâidi’l-behiyye” adıyla düşülen notlarda, metinde adları geçen ve çoğu diğer mezheplerden olan 125 kadar âlim hakkında kısa bilgiler verilmekte ve en sonda da müellifin kendi biyografisi yer almaktadır.

Kendi sahasında ilk başvurulacak kaynaklardan olan el-Fevâʾidü’l-behiyye, daha önce kaleme alınmış eserlerden âzami derecede faydalanılarak hazırlanması yanında sahasındaki en son eser olması bakımından da önem taşımaktadır.

Metni 11 Safer 1292’de (19 Mart 1875), ta’likatı 2 Cemâziyelâhir 1293 (25 Haziran 1876) tarihinde tamamlanmış olan el-Fevâʾidü’l-behiyye birkaç defa basılmıştır (Leknahor 1293, 1304; Kahire 1304, 1324, 1918, 1924; Kazan 1903).

BİBLİYOGRAFYA

Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye (nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs), Kahire 1324; Serkîs, Muʿcem, II, 1596-1597; Brockelmann, GAL Suppl., II, 645, 857; et-Târîḫu’l-ʿArabî: ḳāʾime bibliyoġrâfiyye, Kahire 1968, s. 208.

Halit Ünal

el-FEVAİDÜ’l-MECMÛA

الفوائد المجموعة

Şevkânî’nin (ö. 1250/1834) mevzû hadislere dair eseri.

Tam adı el-Fevâ ͗idü’l-mecmû ͑ a fi’l-ehâdîs̱i’l-mevżû ͑ a’dır. Şevkânî kitabın mukaddimesinde, hadis diye uydurulmuş sözlerden kurtulmanın yegâne yolunun onları tanımak olduğunu belirtmekte, hadis âlimlerinin hadis uydurmacılığına karşı, yalancıların ve zayıf râvilerin biyografilerine dair eserler ve uydurma rivayetleri bir araya toplayan kitaplar yazarak mücadele ettiklerini söylemektedir. Eserini telif ederken başvurduğu kaynakları sayan müellif bunların başlıcalarının Cûzekānî’nin el-Ebâṭîl, İbnü’l-Cevzî’nin Kitâbü’l-Mevżû ͑ ât, Radıyyüddin es-Sâgānî’nin Mevżû ͑ ât, Fîrûzâbâdî’nin Ḫâtimetü Sifri’s-sa ͑ âde, Süyûtî’nin el-Le ͗âli’l-maṣnû ͑ a, Ẕeylü’l-Le ͗âli’l-maṣnû ͑ a ve Kitâbü’l-Vecîz, Zeynüddin el-lrâkī’nin el-Muġnî ͑ an ḥamli’l-esfâr, Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî’nin el-Maḳāṣıdü’l-ḥasene, İbnü’d-Deybâ’ın Temyîzü’ṭ-ṭayyib mine’l-ḫabîs̱, Muhammed Tâhir el-Fettenî’nin Teẕkiretü’l-mevżû ͑ ât adlı kitapları olduğunu belirtmektedir. Hatta bazı ricâl ve tahrîc kaynaklarındaki mevzu rivayetleri de eserine aldığını, böylece mevzûat konusunda daha önce kaleme alınan kitapların muhtevasını bir araya getirmeye çalıştığını, bu sebeple el-Fevâ ͗dü’l-mecmû ͑ a’ya sahip olan bir kimsenin mevzû hadisler konusunda yazılmış bütün eserleri elinde bulundurmuş sayılacağını söylemektedir.

Senedleri zikredilmeyen mevzû rivayetler konularına göre sıralanmış olup bunlar taharet, namaz, oruç, hac gibi fıkhî bahislerden; Kur’an’ın, Hz. Peygamber’in, tanınmış sahâbîlerin, bazı zaman ve mekânların faziletleri, dualar, iman vb. konulardan ibarettir. Eserdeki 1423 rivayetin tamamına yakını Resûl-i Ekrem’e nisbet edilen sözler olup bunlar “hadis” kelimesiyle başlamakta, daha sonra muhtelif şahıslara nisbet edilen bazı sözler “kavlü fülân” başlığı altında nakledilmektedir.

Kendilerinden alıntı yapılan müelliflerin rivayetleri değerlendirilirken onların kullandıkları tabirler aynen verilmekte, bazı münekkitlerin birbiri

hakkındaki itirazları da nakledilmektedir. Rivayetler, faydalanılan kaynakların kısa değerlendirmesiyle birlikte ve genellikle kısaca zikredilmekle beraber önemli görülen bazı rivayetler hakkında geniş açıklamalar yapılmaktadır.

Mevzûat literatürü hakkında değerli bilgilerin yer aldığı kitapta, mevzû hadislere çok yer veren veya içindeki hadislerin tamamı mevzû olan eserlerle naklettiği rivayetlere güvenilmemesi gereken tefsirler zikredilmekte ve hadis uydurmakla tanınan kimselerin adları verilmektedir. Eser, daha önceki mevzûat literatürünün bir özeti ve değerlendirmesi mahiyetindedir. Kettânî, Abdülhay el-Leknevî'den naklen Şevkânî'nin bu eserinde, İbnü'l-Cevzî gibi müelliflerden etkilenerek sahih ve hasen mertebesindeki birçok hadisi mevzû diye gösterdiğini belirtmektedir (er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 152).

el-Fevâʾidü'l-mecmûʿa Leknev (1272), Dehli (1272) ve Lahor'da (1302) basılmış, daha sonra Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî'nin tahkiki ve Abdülvehhâb Abdüllatîf'in tashihiyle birlikte Kahire'de neşredilmiştir (1380/1960).

BİBLİYOGRAFYA

Şevkânî, el-Fevâʾidü'l-mecmûʿa fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî-Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1380/1960; a.mlf., el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 219; Serkîs, Muʿcem, II, 1161; Brockelmann, GAL Suppl., II, 818; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 366; Ziriklî, el-Aʿlam, VII, 190; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 152; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, Ankara 1975, s. 162.

Selahattin Polat

el-FEVÂİDÜ’z-ZİYÂİYYE

الفوائد الضيائيّة

Cemâleddin İbnü’l-Hâcib’in nahve dair el-Kâfiye adlı eserine Abdurrahman-ı Câmî’nin (ö. 898/1492) yazdığı, daha çok Molla Câmî adıyla anılan şerh

(bk. el-KÂFİYE).

FEVÂİHU'l-CEMÂL ve FEVÂTİHU'l-CELÂL

فوائح الجمال وفواتح الجلال

Necmeddîn-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) gaybet halindeki müşâhedelerini anlattığı eseri.

(bk. NECMEDDÎN-i KÜBRÂ).

FEVÂTİHU’s-SÜVER

فواتح السور

Sûrelerin başlangıç cümleleri anlamında bir tefsir terimi.

“Bir şeyin evveli; açış, giriş, başlangıç” anlamındaki fâtihanın çoğulu olan fevâtih ile sûrenin çoğulu olan süver kelimesinin birleşmesinden meydana gelmiştir.

İnsanlara hitap ederken söze onların ilgisini çekecek bir ifade ile başlamak edebî sanatlardan biri olarak kabul edilir (bk. BERÂAT-i İSTİHLÂL). Üstün edebî özelliklere sahip bulunan Kur’ân-I Kerîm’in sûrelerinin başlangıçları bu açıdan incelenmiş, gerek müstakil kitaplarda gerekse tefsir, tefsir usulü ve Kur’an ilimlerine dair eserlerde konu üzerinde etraflıca durulmuştur (meselâ bk. Zerkeşî, I, 164-181; Taşköprizâde, II, 520-521; Süyûtî, II, 967-975). Bu konuya ilmî ve edebî açıdan bakış yapan âlimler, her bir sûrenin hem ifade şekli hem de mâna itibariyle muhatabın ilgisini çekecek, âdeta onu dinlemeye zorlayacak çarpıcı bir ifade ile başladığını tesbit etmişlerdir. Sûre başlangıçlarının bu özellikleri on madde halinde özetlenmiştir.

1. Övgü ile başlayanlar. Bu nevi sûreler, Allah’ı acz ve eksiklik niteliği taşıyan sıfatlardan tenzih eden (sebbeha, tebâreke) veya O’nu kemal sıfatlarıyla nitelendiren (hamd) bir ifade ile başlamaktadır. Böylece Allah’a karşı duyarlı olan insan fıtratı bu üslûpla harekete geçirilerek sözün devamının dinlenmesi sağlanmaktadır. “Hamd âlemlerin rabbi Allah’a mahsustur” (el-Fâtiha 1); “Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah’ı teşbih etmektedir” (el-Hadîd 57); “Mutlak hükümranlık elinde bulunan Allah yüceler yücesidir” (el-Mülk 67) gibi. Bu gruba giren on dört sûre şunlardır: Fâtiha, En’âm, Kehf, İsrâ, Furkān, Sebe’, Fâtır, Hadîd, Haşr, Saf, Cum‘a, Tegābün, Mülk, A‘lâ.

2. Hecâ harfleriyle başlayanlar. Yirmi dokuz sûrenin başında “elif-lâm-mîm”, “yâ-sîn”, “kāf gibi mânaları bilinmeyen ve “hurûf-i mukattaa”

denilen harfler bulunmaktadır. Bakara, Âl-i İmrân, A‘râf, Yûnus, Hûd, Yûsuf, Ra‘d, İbrâhîm, Hicr, Meryem, Tâhâ, Şuarâ, Neml, Kasas, Ankebût, Rûm, Lokmân, Secde, Yâ-sîn, Sâd, Mü’min, Fussılet, Şûra, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkāf, Kāf ve Kalem sûreleri bu gruba dahildir (bk. HURÛF-ı MUKATTAA).

3. Ünlemle başlayanlar. “Ey” mânasındaki “yâ eyyühâ” ile başlayan on sûre vardır. Bunların beşinde “Ey nebî!” (el-Ahzâb 33; et-Talâk 65; et-Tahrîm 66), “Ey örtünüp bürünen!” (el-Müzzemmil 73), “Ey bürünüp sarınan!” (el-Müddessir 74) şeklinde doğrudan Hz. Peygamber’e; üçünde “Ey iman edenler!” (el-Mâide 5; el-Hucurât 49; el-Mümtehine 60) diye müminlere ve diğer ikisinde de “Ey insanlar!” (en-Nisâ 4; el-Hac 22) ifadesiyle bütün insanlara seslenişle söze başlanmaktadır.

4. Haber cümlesiyle başlayanlar. Bir haber veya bilgi vererek söze başlayan sûrelerin sayısı yirmi birdir. “Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı” (el-Kamer 54); “Gerçekten müminler kurtuluşa ermiştir” (el-Müminûn 23); “Sana savaş ganimetlerinden soruyorlar. De ki: Ganimetler Allah’a ve Resulü’ne aittir” (el-Enfâl 8) meâlindeki âyetlerde olduğu gibi sûrenin ilk âyetinde ilgi çeken açıklamalar yapılmış, haber ve bilgi verilmiştir. Tevbe, Nahl, Enbiyâ, Nûr, Zümer, Muhammed, Feth, Rahmân, Mücâdile, Hâkka, Meâric, Nûh, Abese, Kadr, Beyyine, Kâria, Tekâsür, Kevser sûreleri bu kısma dahil diğer sûrelerdir.

5. Yemin ile başlayanlar. Sayıları on yediye ulaşan bu sûrelerin beşinde önem ve özelliklerinden dolayı bazı zaman dilimlerine (el-Kıyâme 75; el-Fecr 89; el-Leyl 92; ed-Duhâ 93; el-Asr 103), altısında mekân ve cisimlere (et-Tûr 52; en-Necm 53; el-Burûc 85; et-Târık 86; el-Beled 90; eş-Şems 91), beşinde meleklere ve savaş atları, rüzgâr gibi bazı güçlere (es-Sâffât 37; ez-Zâriyât 51; el-Mürselât 77; en-Nâziât 79; el-Âdiyât 100), birinde de incir ve zeytine (et-Tîn 95) yemin edilerek söze başlanmaktadır (daha geniş bilgi için bk. AKSÂMÜ’l-KUR’ÂN).

6. Şart ile başlayanlar. Yedi sûrede (Vâkıa, Münâfikūn, Tekvîr, İnfitâr, İnşikāk, Zilzâl, Nasr) söze başlanırken şart cümlesi kullanılmıştır. “Kıyamet koptuğu zaman...” (el-Vâkıa 56); “Allah’ın yardımı ve zaferi gelip de insanların bölük bölük Allah’ın dinine girmekte olduklarını gördüğün

vakit...” (en-Nasr 110/1-2) gibi şart cümleleriyle, bu şartın gerçekleşmesi halinde daha neler olacağı hususunda muhatapların merak duyguları harekete geçirilmektedir.

7. Emirle başlayanlar. Tamamı Mekkî olan altı sûreden beşinin başında “de, söyle” mânasına gelen “kul” emri yer alırken (el-Cin 72; el-Kâfirûn 109; el-İhlâs 112; el-Felâk 113; en-Nâs 114) bir sûre de “oku” mânasındaki “ikra’” emriyle başlamaktadır (el-Alak 96) “De ki: Ey kâfirler! Ben sizin tapmakta olduklarınıza tapmam” (el-Kâfirûn 109/1-2); “De ki: O Allah birdir” (el-İhlâs 112) şeklinde sûreye emirle başlanmasında, emredilen hususun zihinlere iyice yerleştirilmesi ve sözün devamına ilgi gösterilmesinin sağlanması gibi hikmetler olduğu söylenebilir. A‘lâ sûresi şekil bakımından emirle başlıyorsa da âlimler onu övgü ile başlayan grup içinde mütalaa etmişlerdir.

8. Soru ile başlayanlar. Muhatapla diyalog kurmak ve söylenenlere ilgisini çekmek için fikirlerin soru cümleleri halinde şekillendirilmesi edebiyatta başvurulan bir yoldur. Kur’an’da da şu altı sûrenin farklı soru edatlarıyla başladığı görülür: İnsân, Nebe’, Gāşiye, İnşirâh, Fîl, Mâûn, “Dini yalanlayanı gördün mü?” (el-Mâûn 107) gibi.

9. Kınama ile başlayanlar. İki sûrenin başında “yazıklar olsun! vay haline!” gibi kınama ve azarlamayı ifade eden “veyl” lafzı (el-Mutaffifîn 83; el-Hümeze 104), bir sûrenin başında da “kurusun! yok olsun!” mânası taşıyan “tebbet” fiili (Tebbet 111) bulunmaktadır.

10. Sebep bildirme ile başlayan sûre. Kurân-ı Kerîm’de sadece Kureyş sûresine illet ve sebep gösterme (ta’lîl) edatı olan “lâm” harfiyle başlanmaktadır. Sûrenin ilk âyetinde, Allah’ın Kureyş kabilesine inkâr edemeyecekleri lutuflarda bulunduğu gerekçe gösterilerek bu kabile insaf ve imana davet edilmektedir.

Fevâtihu’s-süver konusu, ulûmü’l-Kur’ân’a dair kitaplarda ayrı bir başlık altında ele alınıp incelendiği gibi bu alanda telif edilmiş müstakil eserler de vardır. Gazzâlî’ye nisbet edilen Fevâtiḥu’s-süver (Esrârü’l-fevâtiḥ; Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 217, 189 varak), İbn Ebü’l-İsba‘a ait el-Ḫavâtirü’s-sevâniḥ fî esrâri’l-fevâtih

(Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 727), ve İbnü'd-Düreyhîm'in Kenzü'd-dürer fî ḥurûfi evâʾili's-süver'i (a.g.e., II, 1514) bu tür eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, "ftḥ", "vyl", "tbb" md.leri; Taberî, Camiʿu'l-beyân (Şâkir), I, 205-224; Zerkeşî, el-Burhân, I, 164-181; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 520-521; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), II, 967-975; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 727; II, 1514; Caʿfer Şaʿâr, Pezûheşî der Bûre-i Fevâtiḥ-i Süver", Yâdnâme-i Üstâd Hâc Mîrzâ Yûsûf Şaʿʿâr, Tahran 1973, s. 5-10; İbrâhim Ali Ömer, el-Ḳurʾânü'l-Kerîm, Târîḫuh ve âdâbüh, Küveyt 1404/1984, s. 99-l0l; Muhammed el-Hasnâvî, el-Fâṣıla fi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1406/1986, s. 198-205; Muhammed Ahmed İbrâhim, Ḥurûfü'l-muʿceme fî fevâtiḥu's-süver, Küveyt 1413/1992, s. 23-46; Âişe Abdurrahman, el-İʿcâzü'l-beyânî li'l-Ḳurʾân ve mesâʾilü İbni'l-Ezraḳ, Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 140-205; Abdülvehhâb Hamûde, "Reʾyün fî teʾvîli fevâtiḥi's-süver", Risâletü'l-İslâm, XII/1, Kahire 1960, s. 74-78; İyâde b. Eyyûb el-Kebîsî, "İmʿânü'n-naẓar fî fevâtiḥi's-süver", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXV/2, İslâmâbâd 1990, s. 5-42.

Abdurrahman Çetin

FEVCDÂR

فوجدار

Bâbürlüler’de idarî ve askerî yetkilere sahip görevli.

Arapça fevc (bölük) kelimesiyle Farsça dârdan (sahip, mâlik) oluşan fevcdâr terimi “tabur veya bölük kumandanı” demektir. Meşhur âlim ve devlet adamı Ebü’l-Fazl el-Allâmî fevcdârı, serkârın (bölge, il, kaza) hem askerî hem de idarî görevleri bir arada yürüten en yüksek âmiri olarak tarif eder (Âyîn-i Ekberî, s. 41-42). Fevcdâr unvanı Delhi Sultanlığı döneminde de kullanılmıştır. Bu dönemde yolları kontrol etmek için stratejik noktalarda kurulmuş kalelerde görev yapan “kûtvâl”ler daha sonraları fevcdâr olarak adlandırılmıştır. Fakat kûtvâl de şehirlerde güvenliği sağlayan bir memur olarak varlığını sürdürmüştür. Sivil işler ve genel yönetimin sorumluluğu “şıkdâr” adı verilen görevliye bırakılmışken fevcdârlar hukukun uygulanması ve düzenin sağlanması ile uğraşıyorlardı. Delhi sultanlarından III. Fîrûz Şah Tuğluk’un saltanatı devrinde (1351-1388) şıkdâr ve fevcdârlardan bahseden Berenî bunların Düâb’da eşkıyalık hareketlerini bastırmakla meşgul olduklarını belirtir (Târîḫ-i Fîrûzşâhî, s. 479). Fevcdârlar Bâbürlü öncesi dönemlerde, fevkalâde hallerde sivil yetkililerle iş birliği yapan bugünkü olağan üstü bölge kumandanlarına benzer şekilde görev yaparlardı. Sûrîler’den Şîrşah Sûr’un hâkimiyeti zamanında ise (1538-1545) hem serkârın âmiri, hem de âcil dönemlerde veya askerî maksatlarla ileri karakollarda ve sınır kalelerinde kale kumandanı olarak iki önemli görevi üstlenmişlerdi. Fevcdâr-lara merkezî idarede her türlü görevi icra edebilme yetkisi tanınmıştı. Normal olarak her serkâra bir fevcdâr tayin edilir, fakat gerekli durumlarda bu sayı ikiye çıkarılabilirdi.

Delhi Sultanlığı’ndaki şıkdârların yerini Bâbürlüler döneminde fevcdârlar aldı. Bunlar teşkilâtta eyalet valilerinin (sûbedâr) bir alt kademesi durumundaydı. Asıl icraatları, güvenliğin sağlanması yanında vergi tahsiline memur olan “emîn” veya “amelgüzâr”lara yardımcı olmak ve bölgelerindeki toprak sahiplerinin vergilerini düzenli şekilde ödemelerini temin etmekti. Yolların muhafazası ile de görevli olan fevcdâr, bölgesinde

herhangi bir seyyah veya tüccarın gündüz soyulması halinde bunun zararını tazmin etmek zorunda kalırdı. Onun görevleri arasında Hint çiftçilerinin korunması, “câgîrdâr” denilen iktâ sahiplerinin ticarî temsilcilerine silâhlı asker sağlanması, mîrî arazilerdeki vergilerin toplanması da vardı. Ayrıca izinsiz silâh imalini önlemek, ormanların kesilmesine engel olmak, soyguncuları yakalamak, kendi bölgelerini ilgilendiren büyük suçlar hakkında bilgi elde etmek de onların başta gelen diğer görevleriydi.

Eyalet valilerine bağlı olmakla beraber fevcdârlar doğrudan doğruya sultanın emriyle tayin edilirdi. Sınır (nahiye) fevcdârı veya ileri kara kollardaki kumandanlar merkezle irtibat kurabilirler ve âcil durumlarda eyalet yöneticilerinden yardım isteyebilirlerdi. Nahiye fevcdârlarının görevleri kendi denetimlerindeki bölgenin sınırlarını kontrol etmek, âsileri yakalamak, isyanları bastrmak, mahallî racalardan vergi toplamak, mümkün olduğu takdirde düşman topraklarına saldırıp buraları ele geçirmekti. Sınır fevcdârlarının bir zümresi ise kûtvâl adıyla anılırdı. Bunların görevleri yan askerî bir karakter taşımaktaydı ve XVIII. yüzyılda İngilizler tarafından yeni polis teşkilâtı kuruluncaya kadar varlıklarını sürdürmüşlerdi. Serkâr fevcdârları merkezden tayin edilmekle birlikte şehir civarını korumakla yükümlü “fevcdâr-ı gird” eyalet valileri tarafından görevlendirilirdi. Bugün hâlâ Pakistan’ın eski Sind eyaletindeki şehir polis merkezi “fevcdârî” adıyla anılmaktadır. Fevcdârlar bazan geçici tedbirler için kazanın bir alt birimi olan nahiyelere de (pergene) tayin edilmiş ve bunlar serkâr fevcdârları ile aynı yetkiye sahip kılınmıştır. Bazı serkârlarda müstakil fevcdârlar bulunmaz, fevcdârın görevleriyle vergi toplayan emînin görevleri aynı şahsın üzerinde toplanabilirdi. Fevcdârın görevlerini mahallî şıkdâr veya kûtvâlin üstlendiği olurdu.

Fevcdârların bu görevleri yanında Delhi Sultanlığı döneminde hukukî yetkilere de sahip oldukları bilinmektedir. Bunlar âdi suçluları yargılamak, sanıkları ve suç işlemeye eğilimli kişileri malî kefalet altında tutmak ve güvenlik tedbirleri almak gibi adlî görevler yapıyorlardı. Bâbürlüler’in ilk dönemlerinde fevcdârlar, bugünkü fevkalâde idarî yetkililer gibi bazan yalnızca askerî operasyonlar için bir yerden başka bir yere nakledilmekteydiler. Bunların ceza davalarındaki yetkileri son dönem Bâbürlü sultanları tarafından daha da arttırıldı ve kendilerine ölüm cezası ile sonuçlanabilecek davaların dışındaki davalar için yetki verildi. Hint ve

Pakistan ceza mahkemeleri günümüzde “adâlethâ-yi fevcdârî”, ceza davaları ise “fevcdârî mukaddimât” olarak bilinir.

BİBLİYOGRAFYA

Berenî, Târîḫ-i Fîrûzşâhî, Kalküta 1862, s. 479-480; Ebü’l-Faz, el-Allâmî, Âyîn-i Ekberî (trc. Jarret), Calcutta 1949, s. 41-42; W. W. Hunter, Annals of Rural Bangal, New York 1868, I, 123 vd.; N. Manucci, Storia do Mogor (trc. W. Irvine), London 1907, II, 450-451; Ali M. Han, Mirʾât-ı Aḥmedî, Baroda 1930, s. 174; J. N. Sarkar, Mughal Administration, Calcutta 1935, s. 63-66; Ibn Hasan, The Central Stucture of the Mughal Empire, Oxford 1936, bk. İndeks; R. P. Tripathi, Some Aspects of Muslim Administration, Allahabad 1936, bk. İndeks; P. Saran, Provincial Government of the Mughals, Allahabad 1941, s. 189 vd.; M. B. Ahmad, The Administration of Justice in Medieval India, Aligarh 1941, s. 121, 123, 164-165, 167, 171, 174, 179, 183, 194, 200, 209, 214, 245; S. M. Jafar, Some Cultural Aspects of the Muslim Rule in India, Peshawar 1950, s. 28; S. R. Sharma, Mughal Government and Administration, Bombay 1951, s. 105, 217; S. A. Q. Husaini, Administration under the Mughals, Dacca 1952, s. 203, 214-215, 224; I. H. Qureshi, The Administration of the Sultanate of Delhi, Karachi 1958, s. 201, 214; T. W. Haig, “Fevcdâr”, İA, IV, 584; A. S. Bazmee Ansari, “Fawdjdār”, El2(İng.), II, 868-869.

A. S. Bazmee Ansarî

FEVRÎ

فوری

(ö.978/1571)

Osmanlı âlim ve şairi.

Arnavutluk'un Adriyatik kıyısında bir liman şehri olan Draç'ta doğdu. Hırvat asıllı hıristiyan bir aileye mensuptur. Küçük yaşta devşirme usulüyle İstanbul'a getirildi. Kaynakların kendisinden naklettiğine göre henüz çocukken bir gece rüyasında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi görmüş ve onun mânevî telkiniyle müslüman olmuştur. İslâm dinine girdikten sonra Ahmed adını aldı. Ferhad Paşa'nın kethüdası Pulad'ın himayesinde tahsile başladı. Pulad'ın ölümünden sonra kardeşi Câfer Kethüdâ'nın himayesine girdi. Efendisi tarafından Rumeli Beylerbeyi Lutfi Paşa'ya hediye edilen Fevrî paşaya sunduğu "sûsen" redifli kaside ile hürriyetine kavuştu. Devrin tezkirecilerinden Latîfî ve Hasan Çelebi onun şair Lâmiî'nin dedesi Nakkaş Ali Çelebi'nin, Gelibolulu Mustafa Âlî ise İskender Çelebi'nin himayesinde yetiştiğini söylerler.

Fevrî dönemin tanınmış âlimlerinden Dursun Efendi, Taşköprizâde Ahmed Efendi ve Arabzâde Abdülbâkī Efendi'den ilim tahsil etti. Bostan Çelebi'nin Bursa kadılığı sırasında (1544) mülâzım olarak tayininin gecikmesi üzerine ona manzum bir şikâyetnâme sundu. Divanında yer alan bu manzume, devrin öğretim sistemindeki bazı aksaklıklardan söz etmesi bakımından önemlidir. Daha sonra hacca giden Fevrî dönüşünde Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye sunduğu Arapça bir kaside ile şöhret kazandı ve Edirne Anbar Kadı Medresesi'ne müderris tayin edildi (1547). Kanûnî Sultan Süleyman'ın Elkas seferinde Rumeli'nin muhafazası için Edirne'ye gönderilen (1548) Şehzade Selim'e intisap etti. Ardından Hasköy'de Mahmud Paşa ve Vize medreselerinde müderrislik yaptı. Kanûnî'nin Nahcıvan seferine de katıldı (1552) ve bu sırada sunduğu kasidelerle şöhreti arttı. Sefer dönüşünde sırasıyla Bursa'da Kaplıca ve Hüdâvendigâr medreseleriyle İstanbul'da Atik Ali Paşa (Rebîulâhir

969/Aralık 1561) Haseki Sultan Kariye (Hankah), (Cemâziyelâhir 971/Ocak 1564), Haseki Sultan (Cemâziyel evvel 972/Aralık 1564), Sultâniye (974/1566-67) medreselerine ve Semâniye medreselerinden birine (Muharrem 975/Temmuz 1567) tayin edildikten sonra nihayet Şam kadısı ve orada Sultan Süleyman Medresesi müderrisi oldu (Receb 977/Aralık 1569).

Zilkade 978'de (Nisan 1571) Şam'da vefat eden Fevrî'nin ölümüne "Fevrî bereft" cümlesiyle "Revân oldu bekā darına Fevrî" mısraı tarih düşürülmüştür. Mezarı Şam'da Kubûrü's-Sâlihîn'de şair Üs-küplü İshak Çelebi'nin ayak ucundadır.

Şair, nâsir ve aynı zamanda hattat olan Fevrî yaşadığı dönemde daha çok bir âlim olarak şöhret bulmuştur. Ders arkadaşı Âşık Çelebi onun daha öğrenci iken ilme büyük hevesi olduğunu ve çok çalıştığını, müderrislik yaptığı zamanlarda geceleri sabaha kadar ilimle meşgul olduğunu anlatır.

Türkçe, Arapça ve Farsça şiirleri bulunan Feviî'nin, mahlasına uygun olarak süratli ve çok kolay bir şekilde şiir söyleyebildiği tezkirelerden öğrenilmekte ve bu husus divanındaki şiir zenginliğinden de anlaşılmaktadır. Gelibolulu Âlî, şiirde atasözleri ve halk deyimlerini kullanmada Necâtî'den sonra Fevrî'nin geldiğini söyler ki divanı incelendiğinde bu tesbitin yerinde olduğu görülür. Bilhassa musammatları ile tanınan Fevrî'nin dili devrine göre oldukça sadedir. Riyâzî Anadolu'da tahmis ve tesdîsi Fevrî'nin meşhur ettiğini söyler. Fevrî Türkçe ve Arapça mensur eserler de vermiştir. Nesirde devrin klasik üslûbuna uygun olarak sanatlı ve secili bir tarzı vardır. Ancak öğretici mahiyetteki hat risâlesinin dili sadedir. Aynı zamanda devrinin tanınmış hattatlarından da olan Fevrî, Şeyh Hamdullah'ın damadı ve öğrencisi Şükrullah Halîfe'den sülüs ve nesih meşketmiştir.

Eserleri. 1. Divan. Beyit sayısı 3000'i bulan elli kadar kaside, 710 gazel, altmış dokuz musammat, kırk bir kıta ve kırk beş müfredle oldukça hacimli bir divandır (yazma nüshaları için bk. TSMK, Revan Köşkü, nr. 763; Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 474; Atatürk Üniversitesi Ktp., Agâh Sırrı Levend, nr. 501; İÜ Ktp., TY, nr. 2873; Edirne Selimiye Ktp., nr. 2301). 2. Risâle fî ilmi'l-hutût (Köprülü Ktp., nr. 361). Hat sanatına ve

hattatlık mesleğine dair çeşitli bilgiler ihtiva eder. Müellifin Arapça yazılmış bir hat risâlesi

daha vardır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3754, vr. 53-57). 3. Kühl-i Dîde-i A'yân (İÜ Ktp., TY, nr. 2873, divanının baş tarafında; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1990, vr. 4Ob-5Oa). Manzum kırk hadis tercümesi olup değişik konulara ait hadisler dörder mısralık kıtalar halinde Türkçe'ye çevrilmiştir. 4. Ahlâk-ı Süleymânî (İÜ Ktp., TY, nr. 2549; Edirne Selimiye Ktp., nr. 2145; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2823, Esad Efendi, nr. 2512). Kanûnî Sultan Süleyman'ın meziyet ve faziletlerine dair olan eser Münşeât-ı Süleymânî olarak da bilinir. Seçili bir üslûpla yazılmıştır. Eserde Kanûnî'nin şiirleri açıklanarak onun dünya görüşü anlatılmıştır.

Fevrî'nin Tefsîru sûreti'l-Mülk adlı bir risâlesiyle (Köprülü Ktp., nr. 1602, vr. 92a-94a) Risâle-i Kalemiyye ve Risâle-i Seyfiyye (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3415, vr. 31b-36a, 58b-65a) gibi bazı Arapça eserleri de vardır (diğer risâleleri için bk. Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 584, vr. 30a-54a; Reşid Efendi, nr. 1046, vr. 127-131; İÜ Ktp., AY, nr. 1547).

Kaynaklarda Fevrî'nin Dürerü'l-ḥükkâm ile Ġurerü'l-aḥkâm'a ve Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl adlı tefsirine hâşiyeleri, ayrıca Miftâhu'l-meânî adıyla kaleme aldığı bir Farsça-Türkçe lugatı olduğu da zikredilmektedir. Vasfi Mahir Kocatürk, onun Sokullu Mehmed Paşa'yı anlatan Ahlâk-ı Mehmed Paşa adlı mensur bir eserinden bahseder.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 203a-212a; Latîfî, Tezkire, s. 269; a.e., Kayseri Râşîd Efendi Ktp., nr. 1160, vr. 108a; Beyânî, Tezkiretü'ş-şuarâ, Millet Ktp., Tarih, nr. 757, vr. 77a-b; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi ilâvesi, nr. 107, vr. 41b-43a; Âlî, Künhu'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY. nr. 5959, vr. 492a-493a; Kınalızâde, Tezkire, II, 771-774; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Millet Ktp., Manzum, nr. 1325, vr. 86a-b; Esrar Dede, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi İlâvesi, nr. 109, vr. 96a;

Atâî, Zeyli Şekâik, İstanbul 1268, I, 142; Riyâzî, Riyâzü’ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 120a-b; Sicilli Osmânî, IV, 28; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 98; Kāmûsü’l-a‘lâm, V, 3448; Osmanlı Müellifleri, I, 392-393; Ali Nihad Tarlan, Şiir Mecmualarında Divan Şiiri, İstanbul 1948, s. 55-110 (I. fas.: Rahmî ve Fevrî); Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 352-356, 412-413; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 394; Mehmet Kalpaklı, Fevrî; Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri (yüksek lisans tezi, 1986), Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Divan Şiirinin Edisyonunda Bilgisayar Kullanımı Metoduna Giriş ve Fevrî Divanı’nın Elektronik Formu (doktora tezi, 1991), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; “Fevrî, Ahmed”, TDEA, III, 212; Abdülkadir Karahan, “Fawrī”, El2 (İng.), II, 869.

Mehmet Kalpaklı

FEVZ

الفوز

Dünya ve âhiret hayatında tehlikelerden kurtulup mutluluğa kavuşma anlamında bir terim.

“Kurtulmak” ve “helak olmak” mânasında karşıt anlamlı kelimelerden olan fevz masdarı daha çok “korku, tehlike, şer ve azap gibi şeylerden kurtulup hayra, saadet ve esenliğe ulaşma” anlamında isim olarak kullanılır. İnsanın dünyadaki davranışlarına göre bir açıdan helâk olması, bir başka açıdan da dünya yüklerinden kurtulup ebedî nimetlere kavuşması sonucunu doğurduğu için ölüm hadisesi, ayrıca hem kurtulma ümidi hem de kaybolma korkusunu vermesi sebebiyle çöl ve sahrâ için de aynı kavramın kullanıldığı kaydedilir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “fvz” md.; Lisânü’l-ʿArab, “fvz” md.; Kāmus Tercümesi, II, 836).

Kur’ân-ı Kerîm’de isim, fiil ve masdar olmak üzere yirmi dokuz defa tekrarlanan fevz kavramı on dokuz yerde fevz, üç yerde aynı anlamdaki mefâz, mefâze şeklinde geçmektedir. Ayrıca fevz kelimesi “büyük” mânasındaki azîm, kebîr ve “apaçık” anlamındaki mübîn sıfatlarıyla nitelendirilmiştir. Bu kökten türemiş olan fâizûn (muradlarına erenler) Kur’an’da sadece müminleri nitelemek amacıyla kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fvz” md.). Bir âyette görülen “ganimet elde etme” (bk. en-Nisâ 4/73) anlamı dışında fevzin Kur’an’daki bütün kullanımlarının “ebedî ve uhrevî kurtuluş” mânasına geldiğini söylemek mümkündür.

Fevz Kur’an’da genellikle Allah’a ve Resulü’ne itaat şartına bağlanmış, asıl kurtuluş ve başarının da cennete girmek ve Hak rızâsına ulaşmaktan ibaret olduğu belirtilmiştir (bk. a.y.). Kurtuluşa erenlerin özellikleri ise samimi bir imanla birlikte din uğrunda hicrete katlanmak, malıyla ve canıyla cihad etmek, dinine bağlılığı sebebiyle küçümsenmesine sabır göstermek, Allah’a ve Resulü’ne itaat ederek ilâhî azamet karşısında ürperip saygılı olmak şeklinde belirtilmiştir (bk. et-Tevbe 9/20; el-Mü’minûn 23/111; en-Nûr 24/52).

Fevz kavramı çeşitli hadislerde de yer almış olup bu rivayetlerde şehitlik, cehennem azabından kurtulma, cömertlik ve adalet fevz olarak kabul edilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “fevz” md.).

İmanı “kalp ile tasdik, dil ile ikrar” şeklinde tanımlayan ve ameli onun bir cüzü olarak görmeyen Ehl-i sünnet âlimlerine göre dinen iman edilmesi gereken hususların tamamına inanıp bunun ölüm anına kadar sürdürülmesi fevz için yeterlidir (ayrıca k. AMEL; FELÂH; KEBÎRE).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “fvz” md.; Lisânü’l-ʿArab, “fvz” md.; Kāmus Tercümesi, II, 836; Wensinck, el-Muʿcem, “fevz” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fvz” md.; Dârimî, “Feżailü’l-Kurʾân”, 29; Taberî, Camiʿu’l-beyân (Şâkir), VII, 452; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 104a; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’-ġayb, IX, 126, 133, 228.

Adil Bebek

FEVZİ ÇAKMAK

(bk. ÇAKMAK, Fevzi).

FEVZİ EFENDİ, Edirne Müftüsü

(1826-1900)

Son devir Osmanlı âlimlerinden.

Denizli’nin Tavas (eski adı Yarangüme) ilçesinde doğdu. Asıl adı Mehmed Ali, mahlası Fevzî’dir. Edirne’de yirmi yıl kadar bulunup müftülük yaptığından daha çok Edirne Müftüsü Fevzi Efendi diye tanınmıştır. Babası Ahmed Şâkir Efendi hakkında herhangi bir bilgi olmadığı gibi kendisinin de kullandığı Kureyşîzâde lakabının nereden geldiği tesbit edilememiştir. Hayatıyla ilgili ayrıntıların önemli bir kısmı kendi eserlerinde verdiği bilgilere dayanmaktadır. Fevzi Efendi ilk tahsiline memleketinde Hâdimli Hacı Said Efendi’nin yanında başladı; oradan Manisa’ya giderek müftü Evliyâzâde Ali Rızâ Efendi’den ders aldı. Ayrıca Erzincanlı Mehmed Efendi’den de ders okudu. Manisa’da tahsil görürken hacca gitmek için 1840’ta yola çıktı. Yolculuk sırasında bir müddet kaldığı İzmir’de Balıkpazarı, İskenderiye’de Haseneyn camilerinde ders okuttu. Mekke’de bulunduğu 1841-1843 yılları arasında bir yandan çeşitli dersler alırken bir yandan da tefsir ve menâsikü’l-hac okuttu. Nakşibendî şeyhi Abdullah Efendi’ye İntisap etti. Hac dönüşü Manisa’da tahsilini tamamlayıp icâzet aldıktan sonra İstanbul’a gitti. 1847’de dersiâm olarak Edirne’ye tayin edildi. Bir müddet sonra müftülük görevine getirildi. Eskicami’de yirmi yıl boyunca

Envârü’t-tenzîl, Şifâ-i Şerîf, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî, Mes̱nevî, Ḳaṣîdetü’l-bürde okuttu. Bir yandan da eser telif etmeye başladı. Kendi ifadesine göre üç de medrese kurdu. Edirne müftülüğünden kendisini çekemeyenlerin dedikoduları yüzünden azledildiğini (1864) söyleyen Fevzi Efendi kısa bir süre İstanbul’da kaldıktan sonra Antalya niyâbeti göreviyle tekrar memuriyet hayatına başladı. Muhtemelen 1868’de İstanbul’a döndü. Bir müddet sonra Filibe’ye nâib olarak tayin edildi. Burada Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Ali Efendi’ye intisap etti. 1877’de Ankara nâibi oldu; ardından Halep, Kudüs, Kayseri ve Bitlis’te görev yaptı. 1305’te (1887-88) Medine mollası pâyesiyle Medine, iki yıl sonra Balıkesir, ardından da

Edirne niyâbetine tayin edildi. Görevli bulunduğu yerlerdeki öğretim faaliyetlerine de katılan Fevzi Efendi Rumeli kazaskerliğine kadar yükseldi. 28 Rebîülâhir 1318'de (25 Ağustos 1900) İstanbul Karagümrük'teki evinde vefat etti. Mezarı Fâtih Camii hazîresindedir.

Fevzi Efendi çeşitli görevlerle Osmanlı coğrafyasının büyük bir kısmını dolaşmış, ulemâ ve devlet adamlarıyla dostluklar kurmuş, halkı ve talebeleri yakından tanımış bir Osmanlı aydınıdır. Kendisini şahsen tanıdığı anlaşılan Bursalı Mehmed Tâhir ondan "sudûrdan talâkat-i lisâniyyesiyle müştehir bir zat" diye bahseder. Fevzi Efendi'nin üzerinde durulması gereken önemli bir özelliği onun müderrislik yanıdır. Bulunduğu görevlerde bir yandan eğitim için ihtiyaç duyulan eserleri telif etmiş, bir yandan da ders okutmuştur. Hatta okutacağı birçok dersin kitabını bizzat kaleme alıp yayımlamış, bazan nerede ve ne zaman okutulacağı eserin üstünde ilân edilmiştir (bk. Kasîdetü'l-Medeniyye). Telif ettiği bu eserler cami ve medreselerde okutulmuş, bir kısmı İstanbul dışında olmak üzere defalarca basılmıştır.

Devrinin çok eser veren müelliflerinden biri olan Fevzi Efendi'nin dinî ilimlere dair eserlerinin büyük bir kısmını Arapça olarak kaleme aldığı şerh ve hâşiyeler oluşturur. Türkçe eserlerinde ise Batılılaşma tesiriyle Osmanlı toplum hayatında ortaya çıkan dinî ve içtimaî meseleler üzerinde durmuştur. Fevzi Efendi eserlerinde ele aldığı konuları enine boyuna incelemek yerine daha çok üzerinde ittifak edilen görüşleri aktarmıştır. İslâmî ilimlerin sarf ve nahiv, belâgat, tabakat ve mantık gibi çeşitli alanlarında eser vermiştir. Bu arada tasavvufî konularla da ilgilenerek râbıta ve kerâmete dair eserler kaleme almıştır. Fevzi Efendi Türk edebiyatında Hz. Peygamber'le ilgili en çok eser veren müelliflerden biri olduğu gibi sadece na'tlardan müteşekkil divan tertip eden birkaç şairden biridir. Dinî, tasavvufî ve hikemî türlerden şarkı gibi lâdinî türlere kadar hemen her nevi ve şekilde şiir söyleyebilmesi onun nazım kabiliyetini ortaya koymaktadır. Ancak Fevzi Efendi şair olmaktan çok bir ilim adamıdır. Türkçe, Arapça ve Farsça birer mevlid yazmasından mevlide karşı özel bir ilgisinin olduğu anlaşılmaktadır. Mevlid okutmaya karşı çıkanlara cevap olmak üzere müstakil bir eser kaleme alması, her yıl ücretini göndererek Medine, Kayseri ve Edirne'de mevlid okuttuğunu söylemesi bu ilgisinin derecesini göstermektedir.

Fevzi Efendi'nin, Ahmed el-Gazzâlî'ye ait et-Tecrîd'in tercümesinin başında eserini "kelimât-ı Garbiyyed'en berî olarak" ve "kaba Türkçe" diye nitelendirdiği konuşma diline yakın bir dille tercüme ettiğini söylemesi onun dil şuuruna sahip olduğunu gösterir. Fevzi Efendi'nin dille ilgisini, Kevâib-i Şi'r ü İnşâ adlı eseriyle Tuhfe-i Fevzî adıyla kaleme aldığı küçük manzum sözlük de ortaya koymaktadır. Mevhibetü'l-vehhâb adlı dua mecmuası bilindiği kadarıyla Türkçe dualara yer veren ilk geniş eserdir. Rûhu's-salât risâlesinde, namazda okunan âyet, tehlîl, tesbih ve duaların anlamları bilinmedikçe namazın hakikatine ermenin mümkün olamayacağını söyleyerek bunların meâlini vermesi de ayrıca dikkat çekicidir. Mensur eserleri içinde, çeşitli şiirler yanında sık sık kendi şiirlerine yer veren Fevzi Efendi daha çok dinî-hikemî tarzı benimsemiştir. Zaman zaman lirizme ulaştığı görülen şairin bu yanı özellikle Hz. Peygamber'le ilgili şiirlerinde görülür.

Eserleri. Fevzi Efendi'nin yayımlanmış yetmiş beş eseriyle yazma halinde iki küçük risâlesi tesbit edilmiştir. Bizzat kendisi tarafından bastırılan Fihristü'l-âsâr'da altmış beş eser yer alır. Fevzi Efendi'nin eserleri şöylece gruplandırılabilir: A) Dinî Eserler. a) Tefsirle ilgili Eserleri. 1. Tefrîcü'l-ḳalaḳ fî tefsîri sûreti'l-Felaḳ (İstanbul 1285). 2. Ḳudsiyyül-ʿirfân fî tefsîri sûreti'n-Necm mine'l-Ḳurʾân (İstanbul 1304). 3. Tesyîrü'l-fülk fî tefsîri sûreti'l-Mülk (İstanbul 1307). Bu kitabın sonunda da müellifin eserlerinin bir listesi yer almaktadır. 4. Ḳudsiyyü'l-feraḥ fî tefsîri sûreti Elemneşraḥ (İstanbul, ts.). 5. Mesîrü'l-ẖalâṣ fî tefsîri sûreti'l-İhlâs (İstanbul 1309). 6. el-Havâssü'n-nâfia fî tefsiri sûreti'l-Vâkıa (Türkçe, İstanbul 1313). 7. Nücûmü'l-ihtidâ fî rücûmi'l-a'dâ (İstanbul 1315 [?]). Bu Türkçe risâlenin telifine, Mısır'da bir papaz tarafından Kur'ân-ı Kerîm aleyhinde el-Ecvibetü'l-Ḳurʾâniyye ʿale'l-esʾileti'l-Mesîḥiyye adlı bir kitabın yayımlanması sebep olmuştur. 8. Ḳudsü'l-mes̱nevî (baskı yeri ve yılı yok). 343 beyitlik bu Arapça manzumenin her üç beyti bir sûreye işaret etmekte ve sayfa kenarlarında sûre adları gösterilmektedir. Eserin başında müellifin hayatıyla ilgili kısa bilgiler vardır.9. el-Ünsü'l-maʿnevî fî şerḥi Ḳudsi'l-mes̱nevî (İstanbul 1300). Bir önceki eserin Arapça şerhidir. Müellif, manzumenin her üç beytinin Kur'an'ın hangi sûresine işaret ettiğini beyitlerin mânasını vererek açıkladıktan sonra her sûrenin adlandırılışı, nüzûl sebebi, nâzil olduğu yer ile âyet, kelime, harf sayıları hakkında bilgi vermiş, sûre ve âyetlerin kısa bir tefsirinin ardından da faziletleri hakkında

açıklamalarda bulunmuştur.

b) Kelâmla İlgili Eserleri.1. el-Cemâlü'd-deyyânî ʿale'l-Celâli'd-Devvânî (İstanbul, ts.). Celâleddin ed-Devvânî'nin, Adudüddin el-Îcî'nin el-ʿAḳāʾidü'l-ʿAḍudiyye'sine yazdığı şerhin hâşiyesidir. Eserde, devrin diğer bazı kelâm kitaplarında olduğu gibi imâmet konusunun yer almayışı dikkat çekicidir. II. Abdülhamid taraftarı olarak görünen ve ona itaatin gereği hakkında bir risâle kaleme alan Fevzi Efendi'nin burada konuyu padişahın lehinde yorumlaması gerekirken bunu yapmamış olmasının sebebini açıklamak güçtür. Eserin 1306'da (1889) İstanbul'da hattat Ahmed Zühdî b. Feyzullah Çırpânî hattıyla yapılmış bir baskısı daha vardır. 2. Kenzü'l-ferâʾid fî şerḥi'r-risâleti'l-ʿAḍudiyye mine'l-ʿAḳāʾid (İstanbul 1305). Aynı eserin muhtasar bir şerhidir.

c) İbadetlerle İlgili Eserleri.1) Rûhu's-salât (İstanbul 1318). Bu risâlede namazda okunan bazı sûre ve duaların mânası verilmektedir. 2. Câmiu's-salavât (İstanbul 1308 [?]). Eserde farz, vâcip ve nâfile namazların mahiyeti, ne zaman ve nasıl kılınacağı anlatılmıştır. 3. Hakîkatü'l-hürriyye (baskı yeri ve yılı yok). İbadetleri ihmal edenlerin uyarıldığı nasihatnâme türünde bir risâledir. 4. İyânü'l-mesâlik fî beyâni'l-menâsik (İstanbul 1307, 2. baskı). Haccın

menâsikine dair olup sonunda müellifin na'tları ile Hz. Peygamber'e takdim edilmek üzere kaleme alınmış manzum bir arzuhal bulunmaktadır. 5. Seyfü'l-cihâd fî nasri'l-ibâd (İstanbul 1294). 1293 (1877-78) Türk-Rus Harbi'nin ardından yazılan eserde cihadın faziletleri üzerinde durulmaktadır. 6. Mevhibetü'l-vehhâb fî ta'bîrâti'l-elkāb ve münâcâti rabbi'l-erbâb (İstanbul 1314). Bilindiği kadarıyla bir dua kitabı olarak kaleme alınan ilk Türkçe eserdir. Müellif, vaazlarının başında ve sonunda okuduğu dualarla çeşitli toplantılarda yaptığı duaların beğenilmesi üzerine bunları toplayarak yeni kaleme aldığı dualar ve tercümeleriyle birlikte yayımlamıştır. Çeşitli icâzet merasimleriyle okul açılışlarında, mektebe başlarken (bed'-i besmele merasimlerinde), imtihan öncesinde, sanatkârların ustalık ve kalfalık merasimlerinde okunacak dualara da yer veren kitap aynı zamanda bu yönüyle folklorik bir değer taşımaktadır. 7. Hediyyetü's-sulehâ (İstanbul, ts.). Dua mahiyetindeki âyet ve hadislerin tercümelerini ihtiva eden bir risâledir. 8. İbtihâl (baskı yeri yok, 1307).

Günlük virdler şeklinde sıralanmış Arapça dualardan ibarettir. Eserin Türkçe mukaddimesinde müellif, mevcut evrâd-ı şerîfelerdeki duaların tamamen uhrevî maksatlara yönelik olduğunu, kendisinin müslümanların dünyevî ihtiyaçlarını da göz önüne alarak kitabını bu gayeye uygun bir şekilde yazdığını belirtmektedir. 9. Vesîle-i Saadet-Ta'bîrât-ı Hasene-i Esmâ-i İlâhiyye ve'n-nebeviyye (baskı yeri ve yılı yok). 10. Ḫazînetü'l-ḫuṭabâ᾽ (İstanbul 1294). Yetmiş bir Arapça hutbeyi ihtiva eden kitabın sonunda bazı dua metinleri bulunmaktadır. 11. İsbâtü'l-muhassenât li-tilâveti mevlidi seyyidi's-sadâd (İstanbul [?] 1314). Mevlid okutmanın faziletine dair olan bu yedi bölümlük eser yer yer manzumdur.

d) Ahlâkla İlgili Eserleri.1. Hadâik-ı Hamîdiyye Nâm Ahlâk Risâlesi. Sade bir Türkçe ile kaleme alınan bu yedi varaklık risâlenin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 4187). 2. Tezkîr-i Diyânet ve Tenkîr-i Hıyânet (Halep 1295). Eserde dine uygun yaşamanın lüzumu ve ona karşı çıkmanın kötülüğü anlatılmaktadır. 3. İhtârü'l-ahyâr. Risâlenin ilk bölümünde tesettür meselesi, ikinci bölümünde açık saçık gezmenin fert ve cemiyet hayatında doğuracağı olumsuz sonuçlar üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde kadınlara, erkeklere ve idarecilere düşen görevler belirtilmektedir. 4. Üssü'l-intizâm. Eserde dinî duyguları zayıf kişilerle arkadaşlık yapmanın zararlarından söz edilmektedir. 5. Tesliyetü'l-mahsûdîn. Müellif bu eseri, kendisi gibi haset yüzünden çeşitli sıkıntılara uğrayanları teselli etmek ve hasedin zararlarını anlatmak üzere kaleme aldığını söylemektedir. Eserin sonunda bir kısmı müellife ait bazı şiirler yer alır. 6. en-Nesâyihu'l-Pevziyye fi'l-ed'iye ve'l-medâyihi's-seniyye. II. Abdülhamid'in adalet ve liyakatinden söz edilen eserde onun aleyhinde bulunmanın doğru olmadığı anlatılmaktadır. 7. Zübdetü'l-âsâr ve umdetü'l-efkâr. İttihatçılar tarafından yürütülen, II. Abdülhamid'in halifeliğinin geçerli olmadığı yönündeki propagandaya karşı yazıldığı anlaşılan bu risâlede Abdülhamid'e itaatin dinen gerekli olduğu, isyan ve muhalefetin ise cezayı gerektireceği savunulmaktadır (son beş eserin üzerinde baskı yeri ve yılı yoktur).

e) Tasavvufla İlgili Eserleri.1ç Aynü'l-hakîka qî râbıtati't-tarîka (baskı yeri ve yılı yok). Bu eserde, râbıta konusu âyet ve hadislerle tefsir kitaplarına dayanılarak açıklanmaktadır. 2. Nihâyetü'l-iktidar li'l-evliyâi'l-kibâr (baskı yeri ve yılı yok). Kerâmeti inkâr edenlere cevap olarak kaleme alınmış bir

risâledir. 3. Tahrîrü'l-murâd fî def'i't-ta'n ve'l-tesâd fî hakkı Muhyiddîn el-Arabî (Balıkesir 1306). 4. et-Tefrîd fî tercemeti't-Tecrîd (İstanbul 1285). Ahmed el-Gazzâlî'nin et-Tecrîd fî tercemeti't-tevḥîd adlı eserinin tercümesidir. 5. Temessü-kü'l-ezyâl min sâdâti'r-ricâl (İstanbul, ts.). Bu risâlede tarikat kurucusu ünlü mutasavvıfların kerâmet ve menâkıbından kısaca bahsedilmektedir.

B) Edebî Eserleri. a) Arapça. 1. Ḳaṣîde-i Kudsiyye (et-Ḳaṣîdetü'l-ḳudsiyye, İstanbul 1307). Elli beyitten meydana gelen eserde, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'den seçilen kırk hadisin her biri Arapça bir beyitle açıklanmıştır. Bu özelliğiyle eser bir kırk hadis risâlesi olarak kabul edilebilir. 2. el-ʿAṭıyyetü'l-ḳuddûsiyye ʿae'l-Ḳaṣîdeti'l-ḳudsiyye. Müellifin basıldığını bildirdiği bu eserin 1297 (1880) yılında istinsah edilen bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (AY, nr. 4893). 3. Ḳaṣîde-i Medeniyye (el-Ḳaṣîdetü'l-Medeniyye, İstanbul 1307). Hz. Peygamber'i öven elli beş beyitlik bir kaside olup Hattat Hamdi Efendi'nin nesih hattıyla bastırılmıştır. 4. el-Ḥaṣîdetü'n-nebeviyye fî şerḥi'l-Ḳaṣîdeti'l-Medeniyye (İstanbul 1307). 5. Ḳaṣîde-i ʿUlyâ (el-Ḳaṣîdetü'l-ʿulyâ, baskı yeri ve yılı yok). 167 beyitten ibaret olan manzume Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'sinin vezin ve kafiyesiyle kaleme alınmış, Hüseyin Hilmi Malatyevî'nin harekeli nesih hattıyla cedvelli olarak basılmıştır. 6. Ġarîsetü'ṭ-ṭûbâ şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-ʿulyâ (İstanbul 1292). 7. Miftâhu'n-necât (İstanbul 1284). Eserde Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'sinin Türkçe, Arapça, Farsça tahmîsi yapılmış ve Arapça aslının tercümesi verilmiştir. Kitap, Mustafa Nazif'in harekeli nesih hattıyla yazılıp taş baskısıyla basılmıştır. 8. Fethu'l-verde şerḥu'l-Bürde. Fevzi Efendi'nin basıldığını bildirdiği eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1331). 9. Tuhfe-i Fevzî Nâm Lugat-ı Arabiyye-i Manzûme (İstanbul 1306). Tuhfe-i Vehbî tarzında bir sözlüktür. 10. Kudsiyyü'l-kelâm fî mevlidi'n-nebî ʿaleyhi's-selâm. Manzum bir mevliddir. 11. Ḳudsiyyü'l-minhâc fî icmali baḥs̱i'l-miʿrâc.

b) Farsça. Bülbülistân (İstanbul 1310). II. Abdülhamid'e takdim edilen eser "nihal" adıyla sekiz bölüme ayrılmıştır. Cennetin sekiz makamının tanıtıldığı her bölümde söz konusu makama nasıl ulaşılacağı çeşitli hikâye ve manzumelerle anlatılmaktadır.

c) Türkçe. 1. Divan. Müellifin basıldığını bildirdiği bu eser elde

edilememiştir. 2. Müntehabât-ı Dîvân-ı Fevzî (baskı yeri ve yılı yok). Şairin divanından

seçtigi münâcât ve na'tlardan ibarettir. 3. et-Tevessülâtü'l-Fevziyye fî'n-nuûti'n-nebeviyye (baskı yeri yok, 1303). Eser, harf sırasına göre tertip edilen Arapça, Farsça ve Türkçe na'tlardan meydana gelmektedir. 4. Hediyye-i Fevzî (baskı yeri ve yılı yok). İlâhi ve na'tlar mecmuasıdır. 5. Mecmûatü't-tercîât. 6. Tercî-i Bend (baskı yeri ve yılı yok). 7. Kudsiyyetü'l-ahbâr fî mevlidi Ahmedi'l-muhtâr (baskı yeri ve yılı yok). "Fâilâtün fâilâtün fâilün" vezniyle yazılmış 174 beyitten ibarettir. 8. İcmâlü'l-kelâm fî mevlidi'n-nebî aleyhi's-selâm (İstanbul 1310). Seksen yedi beyittir. 9. Kudsiyyü's-sirâc fî nazmi'1-mi'râc (baskı yeri ve yılı yok). "Fâilâtün fâilâtün fâilün" vezninde kaleme alınmış 183 beyitlik bir miʻrâciyyedir (geniş bilgi için bk. Akar, s. 191-196). Hattat Hamdi Efendi'nin harekeli nesih hattıyla basılan eserin başında müellif hakkında kısa bir bilgi yer almaktadır. 10. Envârü'l-kevâkib fî leyleti'r-Regāib (İstanbul 1316). "Fâilâtün fâilâtün fâilün" vezninde 112 beyitten meydana gelen eserin ilk dört bölümünde "regāibin mânası, alâmetleri, niteliği ve zamanı hakkında bilgi verilmiş, beşinci bölüm ise münâcâta ayrılmıştır. 11. Kevâib-i Şi'r ü İnşâ (İstanbul 1287). Eserin diğer inşâ kitaplarından farklı tarafı, Arapça ve Türkçe manzum örneklerin yanında her bahsin sonunda konuyla ilgili birer gazel ve şarkıya yer verilmiş olmasıdır.

Fevzi Efendi'nin Mihekkü'z-zeheb fî tecribeti müddei'l-ilm ve'l-edeb (baskı yeri ve yılı yok) adlı eseri Türkçe-Arapça olarak kaleme alınan bir imtihan risâlesidir. el-Feyzü'l-cârî fî ta'rîfi'l-Beyzâvî ve'l-Buhârî (baskı yeri ve yılı yok) adıyla kaleme aldığı Türkçe eserde ise Kādî Beyzâvî ve Buhârî'nin hayatı anlatılmaktadır. Fihristü'l-âsâr'ı (baskı yeri ve yılı yok) müellif kendi eserlerini tanıtmak için yazdığını bildirmektedir. Burada, dört bölümde topladığı altmış beş kitabının adlarını kısa tanıtmalarla birlikte vermekte, uzun bir terciibendden sonra kısaca ailesinden ve hocalarından bahsetmektedir.

Müellif ayrıca, özellikle medreselerde Arapça öğretiminde kullanılan bazı kitapların tercüme ve şerhini yapmıştır. Fetḥu'l-ġınâ fî şerhi'l-Binâ (İstanbul 1307), Miftâḥu'l-merâm fî taʿrîfi aḥvâli'l-kelime ve'l-kelâm (İstanbul 1306), Seyfü'l-ġullâb ʿalâ Muġni'ṭ-ṭullâb (İstanbul 1284),

Ḫulâṣatü'l-mîzân (İstanbul 1307), Lem'u'l-fevâid fî ta'rîfâti'l-ulûm ve'l-kavâid (baskı yeri ve yılı yok) bu tür eserlerindendir.

Fevzi Efendi'nin basıldıklarını bildirdiği diğer eserleri de şunlardır: Dürerü'l-bihâr, el-Yevâkīt ve'l-cevâhir Tercümesi, Revâyihu'l-fevâyih fî senâyihi'l-medâyih (manzum), Şerhu'l-Kasî-deti'l-kâfiye li-Hazreti Ali kerremallahu vecheh, Tebyîn-i Hakîkat (İstanbul 1330), Tanẓîrü'l-Mes̱nevî, Tenvîrü'l-maʿnevî Tanẓîrü'l-Mes̱nevî (Farsça), Teşvîku's-sıbyân, Teẕhîb fî şerḥi evâʾili't-Tehẕîb, Sünûhât-i Kudsiyye.

Fevzi Efendi'nin ilâhi ve şarkıları, aralarında Zekâi Dede gibi ünlü sanatçıların yer aldığı çeşitli bestekârlar tarafından bestelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Fevzi Efendi, Fihristü'l-âsâr [baskı yeri ve yılı yok], s. 8; a.mlf., Ḳudsiyyetü'l-aḫbâr [baskı yeri ve yılı yok], s. 1; a.mlf., Hakīkatü'l-hürriyye [baskı yeri ve yılı yok], s. 18; a.mlf, Temessükü'l-ezyâl min sâdâtir-ricâl, İstanbul, ts., s. 29-30; a.mlf., Kudsü'l-mes̱nevî (baskı yeri ve yılı yok], s. 1; a.mlf., Mevhibetü'l-vehhâb fî ta'bîrâti'l-elkāb ve münâcâti rabbi'l-erbâb, İstanbul 1314, s. 1-4; a.mlf., Tefricü'l-ḳalaḳ fî tefsîri sûreti'l-Felâḳ, İstanbul 1285, s. 3-4; a.mlf., Aynü'l-hakīka fî râbıtati't-tarîkā [baskı yeri ve yılı yok], s. 2; a.mlf., İyânü'l-mesâlik fî beyâni'l-menâsik, İstanbul 1307, s. 2; a.mlf., Tahrîrü'l-murâd fî def'i't-ta'n ve'l-fesâd fî hakkı Muhyiddîn el-Arabî, Balıkesir 1306, s. 2-3; a.mlf., Câmiu's-salavât, İstanbul 1308, s. 1; a.mlf., Ḳudsiyyü'l-ʿirfân fî tefsîri sûreti'n-Necm mine'l-Ḳurʾân, İstanbul 1304, s. 1; a.mlf., el-Ḳaṣîdetü'l-Medeniyye, İstanbul 1307, s. 1; a.mlf., Kevâib-i Şi'r ü İnşâ, İstanbul 1287, s. 4-5; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10392, s. 215; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 396; Osmanlı Müellifleri, I, 249-250; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 413-415; Hulûsi Kılıç, Türkçe'de Arap Lexicographie'si Çalışmaları (doktora tezi, Konya 1972), İSAM Ktp., nr. 4357, s. 98-100; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi'râcnâmeler, Ankara 1987, s. 82, 191-196; "Fevzi Efendi", TDEA, III, 213.

Mustafa Uzun

FEVZİ EFENDİ, Kâtib

(1871-1924)

Son devrin mutasavvıf şairlerinden.

Erzincan'ın Eğin (Kemâliye) ilçesinde doğdu. Asıl adı Mustafa Fevzi, babasının adı Nûman'dır. Çocuk denecek yaşta İstanbul'a gitti. Huzur dersleri hocalarından Kasapzâde Vâiz Efendi'nin derslerine devam etti. Tahsilini tamamladıktan sonra hocasının kızıyla evlendi. Bahriye teşkilâtında brik, korvet ve kalyon kâtipliği yaptı, kolağası rütbesine kadar yükseldi. Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'ye intisap ederek on beş yıl kadar hizmetinde bulundu. Gümüşhânevî'nin ölümünden sonra yerine geçen Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'den hilâfet aldı. Uzun yıllar bahriye teşkilâtında kâtiplik görevinde bulunduğu için tarikat mensupları arasında "Kâtib" lakabıyla anılan Fevzi Efendi vefatında Edirnekapı-Eyüp yolu üzerindeki Mustafa Paşa Tekkesi yanına defnedildi. Kabri daha sonra torunu Numan Erdem tarafından Edirnekapı Şehitliği'ne nakledildi. Hüseyin Vassâf Fevzi Efendi'nin dürüst, âlim, ârif ve şair mizaçlı bir kişiliğe sahip olduğunu söyler (Sefîne, II, 189).

Tasavvufî konularda derin bilgisi yanında geniş bir kültüre sahip olan Fevzi Efendi'nin eserlerinin hepsi manzumdur. Beyitler arasına yerleştirilmiş âyet ve hadislerle zengin tasavvufî terimler eserlerini yer yer ağırlaştırmakla birlikte dili oldukça sade ve akıcıdır. Fevzi Efendi, Gümüşhaneli dergâhının son postnişini Tekirdağlı Mustafa Fevzi Efendi ile (ö. 1926) karıştırılmaması için eserlerinde Mustafa Fevzî b. Nu'mân adını kullanmıştır.

Eserleri. 1. Hediyyetü'l-hâlidîn fî menâkıbi kutbi'l-ârifîn Mevlânâ Ahmed Ziyâüddin b. Mustafa el-Gümüşhânevî (İstanbul 1313). Gümüşhânevî'nin vefatından iki yıl sonra yayımlanan ve Menâkıb-ı Ziyâiyye adıyla da anılan kitabın birinci bölümünde Gümüşhânevî'nin hayatı ve menkıbeleri anlatılmış, ikinci bölümde tarikat âdâbı üzerinde durulmuştur. Üç cilt olarak tasarlanan (Mîzânü'l-irfân, s. 4) eserin diğer ciltleri ayrı adlarla

neşredilmiştir. 2. Risâle-i Mir'âtü'ş-şühûd fî mes'eleti vahdeti'l-vücûd (İstanbul 1320). Yaklaşık 1000 beyitlik dinî-tasavvufî bir mesnevidir. Müellif eserin, Menâkıb-ı Ziyâiyye'de ele alınan bazı konuların özet halinde yeniden kaleme alınmış şekli olduğunu söyler. Ancak kitap tevhid, tevhidin mertebeleri ve vahdeti vücûd konusunda Nakşî-Hâlidî bakış açısını yansıtan bir ana bölümle 420 beyitlik mi'râciyye kısmından ibarettir. Ruhanî seyrü sülûkün anlatıldığı bir bölümün ardından hâtime ile sona eren eserde yer yer Arapça ve Farsça beyitlere rastlanmaktadır. 3. Menâkıbü Haseniyye fî ahvâli's-seniyye (İstanbul 1323, dış kapakta 1327). Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'nin hayatı ve menkıbeleri hakkındadır. 800 beyti aşan eserin Hasan Efendi'nin

kerâmetlerine ayrılan kısmının son bölümü (s. 38-45) mensurdur. Kitabın sonunda şeyhin halifelerinin anlatıldığı ve zikr-i hafînin izah edildiği mensur bir kısım daha bulunmaktadır. 4. Kitâbü İsbâti'l-mesâlik fî râbıtati's-sâlik (İstanbul 1324). Müellifin ifadesiyle, "Menâkıb-ı Ziyâiyye'nin birinci kısmının ikinci cüzü" olan eserde Nakşîliğin Hâlidiyye kolunda zikrin nasıl yapılacağı anlatılmış, râbıta meselesi hakkında İmam Gazzâlî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Ubeydullah Ahrâr, Tâceddin Osmânî, Molla Câmî, İbn Kemal, İsmâil Hakkı Bursevî gibi büyük âlim ve sûfîlerin görüşlerine yer verildikten sonra Nakşibendiyye'nin sekiz esası kısaca açıklanmıştır. Eserde yer yer bazı âyet ve hadislerin tasavvufî izahlarına da rastlanmaktadır. 5. Mîzânü'l-irfân (İstanbul 1325). Üzerinde "Kitâb-ı Ziyâiyye'nin ikinci kısmı" ibaresi bulunan eser on beş bölümden meydana gelir. Eserde dünya ve âhiret hayatı, mürşid-i kâmilin özellikleri, râbıta, tarikata dair çeşitli terimler, şeriat, hakikat, mârifetle ilgili bilgiler, bazı âyet ve hadislerin açıklamaları yer almaktadır. Müellifin Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısrî gibi büyük sûfîlerin cem' makamında olduklarını, ancak cem'u'l-cem' makamına erişemediklerini söylemesi tasavvufî kişiliğini belirlemesi açısından dikkat çekicidir. 6. Şümûsü's-safâ fî evsâ fi'l-Mustafâ (İstanbul 1331). Hz. Peygamber hakkında devrin birtakım gazete, dergi ve kitaplarında yer alan saygısız ifadelere ve maksatlı beyanlara cevap olarak kaleme alınmıştır. Resûl-i Ekrem'in doğumu, hicreti, bazı hususiyetleri, şemâil ve hilyesine dair bilgiler veren eser yaklaşık 900 beyitten meydana gelmektedir. Müellif eserin içinde, klasik edebiyatımızda şimdilik bilinen tek örneği Nahîfî'ye ait olan "hicretnâme" türünde 300 beyit kadar tutan bir diğer örnek ortaya

koymuş, ayrıca yaklaşık 300 beyitlik yeni bir hilye meydana getirmiştir. Eser, altışar beyitlik otuz iki bentten meydana gelen “kasîde-i istişfâiyye” ve yine altışar beyitlik on bir bentten oluşan bir “İstimdadnâme” ile sona ermektedir. 7. İzhâr-ı Hakîkat (İstanbul 1331). Abdullah Cevdet’e reddiye mahiyetinde kaleme alınmış bir eserdir. Fevzi Efendi’nin bu eserlerinden başka, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî hakkında methiye tarzında yazdığı sekiz şiiriyle Nakşibendî-Hâlidî silsilesini ihtiva eden manzum bir metin başlıksız ve tarihsiz olarak yayımlanmıştır.

Fevzi Efendi’nin, Menâkıb-ı Ziyâiyye’nin üçüncü cüzü olarak “tarîk-i Hâlidiyye’nin âdâb-ı zikri”ni anlatmak maksadıyla hazırladığını belirttiği (Mîzânü’l-irfân, s. 4) Rehber-i Zâkir adlı risâlesiyle Nakşîliğin Hâlidiyye kolundan gelen meşâyihin hilye ve şemâilini anlatan (Şümûsü’s-safâ, arka kapak) Hilye-i Sâdât adlı eserinin basıldığı tesbit edilememiştir. Cerîde-i Sûfiyye’de tasavvufa dair makaleler de yayımlayan müellifin şiirleri kitap haline getirilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Fevzî b. Nu‘mân, Mîzânü’-irfân, İstanbul 1325, s. 4; a.mlf., Şümûsü’s-safâ fî evsâfi’l-Mustafâ, İstanbul 1331, arka kapağındaki “Nâzımın Âsâr-ı Münteşiresi” başlıklı kısım; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 189-190; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 415-416; Özege, Katalog, II, 717; III, 1061, 1359; İrfan Gündüz, Gümüşhânevî Ahmed Ziyaüddîn: Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı, İstanbul 1984, s. 2-3; “Fevzi Efendi”, TDEA, III, 213.

Mustafa Uzun

el-FEVZÜ’l-KEBÎR

الفوز الكبير

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin (ö. 1176/1762) tefsir usulüne dair Farsça eseri.

Müellif eserinin kısa mukaddimesinde, tefsir ilmine dair kitaplardan elde edilemeyecek ve Kur’an’ın anlaşılmasında faydalı olacak bilgiler verdiğini belirtmekte, ele alınan konuları beş bölümde (bab) topladığını söylemektedir. Her bölüm kendi içinde fasıllara ayrılmıştır. “Kur’ân-ı Kerim’in ihtiva ettiği beş temel ilim” başlığını taşıyan birinci bölümde ahkâmü’l-Kur’ân, Kur’ân-ı Kerim’in gerek cedelde gerekse irşadda takip ettiği metot ve kullandığı üslûp, Kur’an’daki kıssalar ve âhiret hakkında önemli açıklamalar yapılmıştır.

İkinci bölüm, Kur’an’ın anlaşılmasında karşılaşılan bazı güçlüklere ve bunların açıklanmasına ayrılmıştır. Burada garîbü’l-Kur’ân, nesih, esbâb-ı nüzûl, Kur’an’ın edebî incelikleri, muhkem ve müteşâbih konuları ele alınmıştır. Bilhassa nesih meselesi üzerinde durulmuş, Süyûtî’nin mensuh olduğunu naklettiği yirmi bir âyet (el-İtḳān, II, 708-712) teker teker incelenmiş ve bunlardan sadece beşinde (el-Bakara 2/180, 240 [“ile’l-havli” lafzına kadar]; el-Enfâl 8/65; el-Ahzâb 33/52; el-Mücâdile 58/12) neshin söz konusu olduğu belirtilmiştir.

“Kur’an’ın eşsiz üslûbu” başlığını taşıyan üçüncü bölümde Kur’ân-ı Kerîm’in konulara göre bölümlere ayrılmamış olması üzerinde durulmuş, sûrelerin tertibi, üslûbu ve âyetlere ayrılması hususu ele alınarak âyetlerin şiirdeki beyitlerle karşılaştırılması yapılmış, örnekler verilerek Kur’an’ın şiire olan üstünlüğü ortaya konulmuştur. Ayrıca Kur’an’da tekrarlanan âyetler meselesi ele alınmış, çeşitli konuların neden belli bir yerde değil de dağınık bir şekilde işlendiği yolundaki sorulara cevaplar verilmiştir. Bu bölümün sonunda Kur’an’ın i‘câz yönleri maddeler halinde zikredilmiştir.

Dördüncü bölümde kelâmî, fıkhî, lugavî, tasavvufî gibi tefsir çeşitleri ve

bunların metotları hakkında bilgi verilmiş, sahabe ve tâbiînden gelen, daha çok esbâb-ı nüzûl ve nesih meselesiyle ilgili olan rivayetlerin değerlendirilmesi yapılmıştır. Kur'an'dan hüküm çıkarma, meânî ve beyân, Kur'an'ın zâhiri ve bâtını, tefsirde vehbî bilgiler gibi konular da bu bölümde ele alınmıştır.

Beşinci bölüm garîbü'l-Kur'ân ve esbâb-ı nüzûlle ilgilidir. Bu konular hakkında eserin ikinci bölümünde bazı bilgiler verilmişse de tefsir ilmindeki önemleri sebebiyle müellif burada bu iki konuyu ayrı bir başlık altında ele almıştır. el-Fevzü'l-kebîr"in bir tekmilesi olan bu bölümde sûreler sıra ile incelenerek âyetlerde geçen garîb lafızlar ve nüzul sebepleri hakkında çeşitli kaynaklardan derlenen rivayetlere yer verilmiştir.

Usûl-i tefsîrin bütün konularını ihtiva etmeyen eserin telifinde çok az kaynak kullanıldığı, fikrî ve ictihadî yönünün ağırlık kazandığı görülmektedir. Müellifin medrese tahsili yanında tasavvuf terbiyesi de alması, eserlerinde ısrarla belirttiğine göre Allah'ın kendisini ledün ilminden nasiplendirmiş bulunması, ayrıca tefsir ilmi ve Kur'an tercümesiyle meşgul olması gibi özellikleri el-Fevzü'l-kebîr'e de yansımış, benzeri kitaplarda bulunmayan bilgiler veciz bir üslûpla bu eserde yer almıştır. Bazı yerlerde ders kitabı olarak okutulan el-Fevzü'l-kebîr Arapça, Türkçe ve İngilizce'ye tercüme edilmiş ve çeşitli baskıları yapılmıştır (Mısır 1295 [Fîrûzâbâdî'nin Sifrü's-saʿâde'sinin hâmişinde]; Dehli 1296 [Muînüddin el-Îcî'nin Camiʿu'l-beyân fî tefsîri'-Ḳurʾân adlı eserinin sonunda]; Pûsad, ts. [Matbaa-i Muhammediyye, eserin ilk dört babı

Farsça, "el-Fethu'l-habîr" adını taşıyan beşinci babı Arapça'dır]; Hint 1405/1984 [birinci bs.]; Beyrut 1407/1987 [ikinci bs.]). Eserin Mehmet Sofuoğlu tarafından aynı adla yapılan Türkçe tercümesinde (İstanbul 1980) çeşitli baskıları hakkında bilgi verilmiştir (s. 118).

BİBLİYOGRAFYA

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-Fevzü'l-kebîr fî uṣûli't-fefsîr (Arapça trc. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî), Beyrut 1407/1987; a.e. (trc. Mehmed Sofuoğlu), İstanbul 1980; Süyûtî, el-İtḳān (Beyrut), II, 708-712; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, I, 67-68, 76-79; Serkîs, Muʿcem, I, 891; Brockelmann, GAL, II, 550; Supp., II, 614; İżâḥu'l-meknûn, II, 212; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 722; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü müṣannefâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1404/1984, III, 118; A. S. Bazmee Ansari, "Al-Dihlawī Shāh Wali Allāh", El2 (İng.), II, 254-255.

Mevlüt Güngör

FEY

الفئ

İslâm devletinin gayri müslim tebaadan aldığı cizye, haraç ve ticaret malları vergilerinin ortak adı.

Fey sözlükte masdar olarak “geri dönmek, şekil değiştirmek”, isim olarak “gölge, öğle vaktinden sonraki gölge” anlamlarına gelir. Terim olarak gayri müslimlerden alınan haraç, cizye, ticarî mal vergisi (uşûr) ve diğer bazı gelirleri ifade eder. Fey terimine, ganimet de dahil olmak üzere gayri müslimlerden alınan her türlü malı içine alacak şekilde kapsamlı bir anlam verenler olmuşsa da yaygın görüşe göre ganimet feyin kapsamı dışındadır.

Fey kelimesi fiil olarak Kur’ân-ı Kerîm-de iki ayrı âyette üç defa (el-Bakara 2/226; el-Hucurât 49/9) “geri dönmek, vazgeçmek” anlamında, üç âyette de (el-Ahzâb 33/50; el-Haşr 59/6, 7) “ganimet olarak vermek” mânasında geçmektedir. Kelime hadislerde hem sözlük hem de terim anlamlarında kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “fyʾe” md.). Feyin “geri dönmek” ve “gölge” şeklindeki sözlük anlamlarıyla terim anlamı arasında bazı âlimlerce ilgi kurulmaya çalışılmıştır. Kudâme b. Ca‘fer, gayri müslimlerden alınan mallara fey denmesini toplanan malların veya gelirlerinin müslümanlara geri dönmesiyle açıklar (el-Ḫarâc, s. 204). Kâfirlerin mallarına, dünya malının gölge gibi geçici olduğunu ifade etmek üzere fey dendiğini ileri sürenler de olmuştur.

Medine döneminde Bedir Gazvesi’nden sonra nâzil olan bir âyette nefl (çoğulu enfâl) kelimesi kullanılarak ganimetlerin Allah ve Resulü’ne ait olduğu bildirilmiş (el-Enfâl 8/1), daha sonra da ganimetlerin dağıtımıyla ilgili ayrıntılı hükümler içeren bir başka âyet (el-Enfâl 8/41) inmiştir. Medine civarında yaşayan Benî Nadîr yahudilerinin bölgeden sürülmesi ve savaşsız olarak mallarının ele geçirilmesinin ardından nâzil olan Haşr sûresinin 6-10. âyetlerinde ise gayri müslimlerden elde edilen mallar hakkında fey kelimesi kullanılarak bir öncekine göre kısmen farklı hükümler getirilmiştir. Çok net olmamakla birlikte bu iki grup âyetin farklı

üslûp ve hükümleri, Hz. Peygamber'in meselâ Benî Kureyza, Hayber, Vâdilkurâ, Benî Nadîr, Fedek, Huneyn, Benî Mustalik̩ ganimetleriyle ilgili uygulamaları arasında görülen farklılıklar, daha sonraki dönemde fey ve ganimet ayrımı yapılıp bu iki kavrama farklı anlamlar yüklenmesine imkân verdiği gibi fakihler arasında ortaya çıkan, fey ve ganimet terimleriyle ilgili kavram ve kapsam tartışmalarının da temel sebebini oluşturmuştur. Öte yandan Hz. Ömer döneminde Irak'ın fethedilmesinden sonra Sevâd arazisinin hangi statüye bağlanacağı konusunda ashap arasında cereyan eden fikrî tartışmalar ve bu tartışmaların ardından ortaya çıkan uygulama örneği, daha sonraki dönemlerde oluşan hukuk doktrinini yakından etkilemesinin yanı sıra uygulama açısından da bir bakıma model teşkil etmiştir. Bu gelişmelerden sonra gayri müslim tebaadan alınan çeşitli vergi ve gelirler, literatürde genelde fey adı altında beytülmâlin temel gelir kaynaklarından biri olarak anılmaya başlanmış; kapsamı, kullanımı ve dağıtımı ile tarihî süreç içinde geçirdiği gelişim, gerek klasik dönem İslâm âlimleri ve gerekse çağdaş müslüman ve yabancı araştırmacılar tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Irak topraklarının fethedilmesinin ardından başkumandan Sa'd b. Ebû Vakkās, gazilerin bu toprakların da diğer ganimet malları gibi kendilerine dağıtılması taleplerini Hz. Ömer'e ilettiğinde halife bu konuyu sahâbe ile etraflı şekilde tartışmıştır. Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvâm bunların gazilere dağıtılmasını, Hz. Osman, Ali, Talha, Muâz b. Cebel ve Abdullah b. Ömer de dağıtılmamasını savunmuşlardır. Sonuçta Hz. Ömer savaşla elde edilen toprakların diğer ganimet malları gibi dağıtılmayıp bütün müslümanların yararına vakıf olmak üzere (fey mevkūfe) sahiplerinin elinde bırakılmasına karar vererek şöyle demiştir: "... Savaşanlarla diğerlerinin ve gelecek nesillerin teşkil edeceği müslümanlar için fey olmak üzere işleyicileriyle beraber araziyi tutmayı, araziler için haraç vergisi koymayı, sahiplerine de cizye tayin etmeyi düşündüm" (Ebû Yûsuf, I, 202). Halife, Sa'd b. Ebû Vakkās'a yazdığı mektubunda ganimetleri müslüman askerlere bölüştürmesini, arazi ve nehirleri ise işleyicilerine bırakmasını ve bunlardan elde edilecek gelirlerin bütün müslümanların atıyyelerine dahil edilmesini emretmiştir (a.g.e., I, 192-194). Hz. Ömer'in bu ifadelerinden dağıtılmasına izin verilen malların ganimet, toprak ve nehirlerin ise fey kabul edildiği anlaşılmaktadır. Halife bu kanaate varırken Haşr sûresinin 6-10. âyetlerine dayanmış ve feyin bu âyetlerde anılan grupların hepsi için

genel ve ortak bir hak olduğu sonucuna varmıştır (a.g.e., I, 208-213).

Bu âyetlerin ilkinde Allah'ın, peygamberine fey olarak verdiği şeyler için müslümanların at ve deve koşturmadığından, yani savaşın olmadığından bahsedilmektedir. Kaynaklarda bu âyetin Benî Nadîr yahudileri hakkında nâzil olduğu belirtilir. Hz. Peygamber'in Medine'de yaşayan bu kabileyi savaş olmaksızın şehirden çıkardığı, toprak ve taşınabilir mallarını kendi şahsî ve ailevî harcamaları için kullandığı, artanını da cihad amacıyla harcadığı ve başta muhacirler olmak üzere dilediği kimselere dağıttığı bilinmektedir. Sûrenin 7. âyetinde ise Allah'ın, fethedilen ülkelerin ehlinden peygamberine fey olarak verdiği şeylerin sadece zenginler arasında dolaşan bir servet olmaması için Allah'a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara tahsis edildiği belirtilmiştir. Hz. Ömer bu iki âyetle iki ayrı hükmün konulduğu görüşündedir. Ona göre 1. âyetle savaş olmaksızın, 2. âyetle savaş sonucunda ele geçirilen mallar hakkındaki hükümler düzenlenmiştir. Bu iki âyeti birlikte değerlendirip 2. âyeti bir öncekinin devamı ve açıklaması sayanlar da vardır. Hz. Ömer'in kanaatine meyleden Taberî ikinci görüşte olanları kınayıp "mütefakkihe" olarak nitelemekte, muhtemelen bununla Şâfiîler'i kastetmektedir. Taberî, 6. âyetin hükmüne göre barışla ele geçenlerin Hz. Peygamber'e ait olduğunu ve başka

kimseye pay ayrılmadığını söylemektedir (Câmiʿu'l-beyân, XXVII, 24-26). Savaşla ele geçirilenler ise Hz. Ömer'in ictihadıyla ikiye ayrılmış, taşınabilir mallar ganimet kabul edilerek Enfâl sûresinin 41. âyetinin hükmüne göre 1/5 devlet payı çıkarılıp kalanı savaşanlara dağıtılmış; toprak, nehir, bunların geliri, haraç ve gayri müslimlerin ödediği cizye ise fey kabul edilerek Haşr sûresinin 7-10. âyetlerinin hükmüne göre işleme tâbi tutulmuştur. Bu âyetlerde söz konusu edilen kimseler de 7. âyette sayılan zümrelerle 8. âyette sayılan muhacirler, 9. âyette zikredilen ensar ve 10. âyetin hükmüyle onları takip eden müslümanlar, yani sonradan gelen bütün ümmettir.

Hz. Peygamber'in uygulaması ile Hz. Ömer'in uygulamaları arasında esas itibariyle bir farklılık mevcut değildir. Hz. Peygamber, Bedir Gazvesi'nde elde edilen ganimetlerin beşte birini ayırıp kalanını savaşanlara dağıtmıştı. Savaş olmaksızın ele geçirilen Benî Nadîr topraklarını ise daha çok özel

masraflarına ayırmış, istisnaî olarak da bir iki müslümana buradan mal vermiştir. Hayber'de kendisine ait olan topraklardan gelenlerle Fedek arazilerinin yarısından gelen yıllık gelirin bir kısmını aile masraflarına harcamış, bir kısmını da müslümanlanrın yararı için ayırmıştır. Bedir Gazvesi'nde ganimet olarak sadece menkul mallar ele geçirilmiş olup gayri menkuller söz konusu değildir. Hz. Ömer iki uygulama arasındaki farklılığı bununla açıklamakta ve daha sonra inmiş bulunan Haşr sûresinin 7-10. âyetlerinin daha önce nâzil olan Enfâl sûresinin 41. âyetinin hükmünün kapsamını daralttığını ve sadece taşınır mallara has kıldığını söylemektedir. Benî Nadîr toprakları ise barış yoluyla ele geçtiği için ayrı bir statüye, fey hükümlerine tâbidir. Hayber ve Fedek toprakları da Hz. Ömer'in daha sonraki uygulamalarına ışık tutacak tarzda genel olarak müslümanların yararına tahsis edilmiştir.

Fey kavramı Hz. Ömer devrinde daha netleşmiş ve kurumlaşmış bulunmakla birlikte, gayri müslimlerden elde edilen malların Câhiliye dönemindeki ganimet anlayışından farklı bir muameleye tâbi tutulması Hz. Peygamber devrinden itibaren başlamıştır. Düşmandan ele geçirilen malların Câhiliye döneminde olduğu gibi zengin ve güçlülerin tekeline geçme uygulamasının kaldırılarak daha çok ihtiyaç esasına göre ümmete dağıtılması bu dönemde benimsenmiştir. Hz. Ömer'in yaptığı iş, yeni şartlar ve ihtiyaçlar ışığında bu uygulamayı daha belirgin ve sistemli hale getirmekten ibarettir. Gerçi Lokkegard ve Schmucker bu uygulamanın Hz. Ömer döneminin işi olmadığını, Emevîler devrinde ortaya çıktığını söylemektedirler (Ziaul Haque, s. 129 vd.). Onlara göre, İran imparatorluk sülâlesine ait olanlar dışında kalan Irak toprakları Hz. Ömer döneminde gazilere dağıtılmıştır. Bütün müslümanların yararına kullanılmak üzere alıkonup dağıtılmayanlar imparatorluk ailesinin (savâfî) mülkleri iken Emevîler kendi tasarruflarında olan toprakları genişletme düşüncesiyle fey kavramını oluşturarak şahıslara dağıtılmış toprakları da devlet kontrolüne geçirmiş ve bunu Hz. Ömer'in uygulaması olarak göstermişlerdir. Lokkegard, bu uygulamanın Ömer b. Abdülazîz tarafından İslâm hukukuna sokulduğu kanaatindedir. Ancak tarihî kaynaklar onların bu iddiasını doğrulamamaktadır. Fey kavramının ve uygulamasının İslâm'ın ilk dönemlerinden geldiği, bu döneme ait tarihî malzemelerde bu kurum ve uygulamayla ilgili bilgilerden anlaşılmaktadır. Sadece İslâm hukukçuları değil İbn İshak, Belâzürî, Taberî gibi tarihçiler ve müfessirler de Hz.

Ömer’in Sevâd arazisini vakıf haline getirdiğini ve bu uygulamasını Haşr sûresinin 6-10. âyetlerine dayandırdığını söylemektedirler. Emevîler’in ve Abbâsîler’in fey kurumunu kendi lehlerine çalıştırdıkları ileri sürülebilirse de bu kurumun ilk defa Emevîler döneminde ortaya konup fukahanın bu uygulamayı geçmişe mal ederek meşrulaştırdığı söylenemez.

Barış yoluyla ele geçen malların ister taşınır ister taşınmaz olsun fey teşkil ettiği konusunda hukukçular arasında genelde görüş ayrılığı yoktur. Savaşla ele geçirilen taşınır malların ganimet sayılıp bunun hükümlerine tâbi olduğu da tartışmasız bir husustur. Görüş ayrılığı savaş yoluyla ele geçen taşınmaz mallardadır. Hanefîler, savaş yoluyla elde edilen taşınmazlar konusundaki görüşlerini esas itibariyle Hz. Ömer’in uygulamasına dayandırmaktadırlar. Buna göre savaşla alınan yerlerde ele geçen taşınmazlarda devlet başkanının bir seçim hakkı vardır; dilerse toprağı gazilere taksim eder, dilerse eski sakinlerinde bırakarak onlara haraç yükler. Bu görüş, düşmandan savaş yoluyla ele geçirilen malları taşınır-taşınmaz esasına göre ayırmakta ve taşınmazlarda devlet başkanına geniş bir takdir hakkı tanımaktadır. İmam Mâlik’e göre savaş yoluyla ele geçirilen arazi esas itibariyle dağıtılmaz; bu topraklar bütün müslümanlar için ortak bir vakıftır. Geliri ümmetin yararına sarfedilir. Ancak ümmetin menfaati taksimi gerektiriyorsa devlet başkanı bu tür toprakların taksimine de karar verebilir. İmam Şâfiî ve ondan sonra gelen Şâfiî hukukçuları ise düşmandan elde edilen malları sadece barış veya savaş yoluyla elde edilmesine göre bir ayrıma tâbi tutarlar. Şâfiî’ye göre ganimet savaşla elde edilen, fey ise barış yoluyla ele geçendir. İmam Şâfiî bu görüşünü Enfâl sûresinin 41 ve Haşr sûresinin 6 ve 7. âyetlerine dayandırmaktadır. Şâfiî, savaşla elde edilmesi durumunda toprağı da ganimet kabul etmekte ve savaşanlara dağıtılmasını öngörmektedir. Hz. Peygamber’in Hayber arazisini savaşanlar arasında paylaştırdığını söylemekte ve bunu kendi görüşüne delil getirmektedir. Hz. Ömer’in Irak topraklarıyla ilgili uygulaması da ona göre Resûl-i Ekrem’in Hevâzin kabilesinden ele geçirilen esirlerle ilgili uygulamasında olduğu gibi gazilerin rızâsı alınarak yapılmıştır. Ahmed b. Hanbel de Hz. Ömer’in Irak toprakları uygulamasını bu şekilde izah etmektedir. Diğer hukukçular ise Resûl-i Ekrem’in Hayber uygulamasını onun takdirini bu yolda kullanmasıyla açıklamaktadır. Kaldı ki Hayber’in nasıl ele geçtiği ve hangi statüye bağlandığı hususunda İslâm âlimleri arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ganimet ve feyin kapsamı konusunda İslâm hukukçuları

arasındaki bu farklı görüşlere rağmen genel olarak hukukçuların zekât ve ganimet dışındaki devlet gelirlerini fey kapsamına sokma eğiliminde olduklarını söylemek mümkündür. Meselâ İmam Şâfiî, mirasçısız ölen kimselerin beytülmâle intikal eden terekelerini fey olarak kabul ettiği gibi (el-Üm, IV, 77), Hanefîler gayri müslim devletler tarafından İslâm devlet başkanına verilen hediyeleri de fey kapsamında değerlendirirler (Mergīnânî, II, 452).

İslâm hukukçuları arasında tartışılan bir diğer konu da fey gelirlerinin kimlere, nasıl paylaştırılacağıdır. Şâfiî'nin dışındaki hukukçular, fey gelirlerinin ganimette olduğu gibi beytülmâl için 1/5 ayırımı yapılmadan Haşr sûresinin

7-10. âyetlerinde zikredilen kimselere dağıtılacağı görüşündedirler. Ebû Yûsuf, "Allah bilir ama fey bunlarla beraber bunlardan sonra kıyamete kadar gelecek müminlere aittir" diyerek Hz. Ömer'in uygulamasını esas almıştır (el-Ḫarâc, I, 189-191). Bu konuda farklı ictihadlarıyla dikkati çeken Şâfiî ise feyin de ganimette olduğu gibi beşe bölünüp beşte birin ganimetin beşte birinin dağıtıldığı zümreye dağıtılacağını, kalan beşte dördün ise yalnız Hz. Peygamber'in hakkı olduğunu, onun da bunu Allah'ın kendisine gösterdiği yerlere harcayacağını ifade eder. Ahmed b. Hanbel'in bir görüşü de bu yöndedir. Fey âyetinde beşte birin (humus) ayrılmasından bahsedilmemekle birlikte ganimetin beşte birinin dağıtılacağı zümrelerle feyin dağıtılacağı kimselerin aynı olması ve bu malların aynı kaynaktan yani gayri müslimlerden elde edilmesi Şâfiî'yi böyle bir kanaate yöneltmiştir. Yine Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber'den sonra feyin onun kullanımına bırakılan beşte dördü ergenlik çağına ulaşmış mücahidlere, onların bu çağa gelmemiş çocuklarına, kadınlara, yıllık yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarını karşılayacak bir nafaka ve atıyye olarak verilir. Zekât alabilen kimselere, meselâ bedevîlere (a‘râbî) ve kölelere feyden pay verilmez (el-Üm, IV, 63-65, 77-78).

Hz. Peygamber zamanında fey gelirlerinin miktarı çok azdı ve Medine'deki müslümanlara dağıtılıyordu. Kaynaklar, Resûl-i Ekrem'in kendisine gelen fey ve humusu vakit geçirmeden evli olanlara iki, bekârlara bir hisse şeklinde dağıttığını belirtmektedir (Ebû Ubeyd, s. 353-355). Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti sırasında da aynı uygulamanın devam ettiği, hatta gelen

malların hemen dağıtılmasından dolayı beytülmâle muhafız konulmasına gerek kalmadığı bilinmektedir. Öte yandan Hz. Ebû Bekir, Resûl-i Ekrem'in kendilerine mal vermeyi vaad ettiği kimseler dışındaki Medine'de yaşayan bütün müslümanlara büyük küçük, hür köle, kadın erkek farkı gözetmeksizin fey gelirlerini eşit miktarda hilâfetinin ilk yılında 9, ikinci yılında 10 dirhem olarak dağıtmıştır (Ebû Yûsuf, I, 307-310). Hz. Ömer'in bu uygulamaya divan teşkilâtını kuruncaya kadar devam ettiği bilinmektedir (a.g.e., I, 333-335). Fetihler sonucu İslâm ülkelerinin genişlemesi ve fey gelirlerinin artması üzerine Hz. Ömer yeni bir düzenlemeye gitme zorunluluğu hissetmiş ve divan kurumu ilk defa bu maksatla ortaya çıkmıştır (bk. DİVAN).

Hz. Ömer fey gelirlerini müslümanlara, biri yılda bir defa atâ veya atıyye adı altında para, diğeri her ay erzak adı altında yiyecek olmak üzere iki şekilde dağıtmıştır. Bunun için kurduğu divan teşkilâtında müslümanların atıyyelerini farklı miktarlarda tesbit etmiş ve hak sahiplerinin isimlerini kabile esasına göre, Kureyş kabilesinin Hz. Peygamber'in mensup olduğu Benî Hâşim kolundan başlayarak divan defterlerine kaydettirmiştir. Böylece Medine'ye her vergi gelişte bunun müslümanlara dağıtılması şeklindeki eski uygulama kalkmış, daha düzenli ve kurumlaşmış bir uygulama devreye girmiştir. Hz. Ömer'in halktan vergi toplamak için değil devlet gelirlerinden onları faydalandırmak için kurduğu divan teşkilâtı özellikle bu yönüyle dikkati çekmekte ve dönemine göre bir orijinallik arzetmektedir. Hz. Ömer atâ miktarlarının farklı tesbitinde İslâmiyet'i erken veya geç kabul etme, dine hizmetteki gayret gibi kriterleri ölçü almıştır. Bununla beraber kadın erkek, çoluk çocuk herkese, bu arada mevâlîye de fey gelirlerinden atâ bağlamıştır. Sadece mülkiyet hakları bulunmadığı ve kazandıkları sahiplerine ait olduğu için kölelere, başta bedevîler olmak üzere çeşitli bölgelerde yaşayıp hicret etmemiş veya cihada katılmamış olanlarla bunların eşlerine ve çocuklarına feyden pay vermemiştir. Ebû Ubeyd, atıyye ve yiyeceklerden pay alabilmek için İslâmiyet'i savunma ve yerleşik bir hayat sürmenin gerekli olduğunu, diğer kimselerin kıtlık, kan davaları sonunda meydana gelen savaşlar, düşman tecavüzüne mâruz kalma gibi zaruret halleri olmadıkça feyden pay alamayacaklarını söylemektedir (el-Emvâl, s. 324-326). Böylece Hz. Ömer devlet başkanına fey gelirlerini hak sahiplerine dağıtma konusunda bir takdir hakkı tanımış oldu. Hz. Osman'ın da aynı uygulamayı benimsediği bilinmektedir. Hz. Ali ise Ebû Bekir gibi

feyi hak sahiplerine eşit olarak dağıtma taraftarı olmuş ve uygulamayı bu şekilde sürdürmüştür (İbn Kudâme, VII, 309).

Feye hak kazanan kimselerin fakir olmalarının gerekli olup olmadığı İslâm hukukçuları tarafından tartışılmıştır. Hukukçuların önemli bir kısmı feye hak kazanmak için mutlaka fakir olmanın gerekmediği, zengin ve fakirin feyde müşterek olduğu görüşündedir. İmam Mâlik ise feyden ancak fakirlerin faydalanabileceğini söyler.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "fyʾe" md.; Fîrûzâbâdî, Kāmûsü'l-muḥîṭ, "fyʾe" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "fyʾe" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1103; Wensinck, el-Muʿcem, "fyʾe" md.; Ebû Yûsuf, el-H̱arâc (Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî, Fıḳhü'l-mülûk ve miftâẖu'r-retâc içinde, nşr. Ahmed Ubeyd el-Kubeysî), Bağdad 1973-75, I, 146, 189-194, 202, 208-213, 307-312, 318-319, 330-335, 415; II, 112-114, 197-203; Şâfiî, el-Üm, IV, 63-65, 77-82; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 26-29; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 17-18, 23-25, 77 vd., 210 vd., 303-385, 580-581; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 193, 213, 282-283, 296-305, 336; Kudâme b. Ca'fer, el-H̱arâc (Zebîdî), s. 204; Taberî, Camiʿu'l-beyân, XXVII, 24-26; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Kahire 1298, s. 121 vd.; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VII, 341-345; Şîrâzî, et-Tenbîh fi'l-fıḳh ʿalâ meẕhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiʿî (nşr. Th. W. Juynboll), Leiden 1879, s. 292, 294; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 116-119; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1290, II, 452; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 341-343; İbn Kudâme, el-Muğnî, VI, 309; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, IX, 32; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4820-4821, 4839 vd.; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-H̱arâc fi'd-devleti'l-İslâmiyye ve't-târîẖu'l-mâlî li'd-devleti'l-İslâmiyye, Kahire 1957, s. 8-10, 101-112; Ziaul Haque, Landlord and Peasant in Early Islam, Delhi 1985, s. 117-150, 181-230; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler, İstanbul 1989, s. 91-107; a.mlf, "Hz. Ömer'in Divan Teşkilâtı", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, II, 133-176; a.mlf. "Hz. Ömer ve Fey", İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, V, Ankara 1982, s. 193-202; a.mlf., "Atâ", DİA, IV, 33-34; Muhammed b. İbrâhim er-Rebî', el-Feyʾ

ve’l-ġanîme ve maṣârifühümâ [baskı yeri yok], 1413/1992, s. 169-185; Paul G. Forand, “The Status of the Land and Inhabitants of the Sawād During the First two Centuries of Islam”, JESHO, XIV/1 (1971), s. 25-37; Th. W. Juynboll, “Fey”, İA, IV, 584-585; F. Lokkegaard, “Fayʾ”, El2(Fr.), II, 889-890.

Mustafa Fayda

FEYİZ

الفيض

Bir karşılık beklemeksizin yapıp yaratan fâilden (Allah) fiillerin kesintisiz bir şekilde sâdır olmasını ifade eden felsefe terimi.

(bk. SUDÛR).

FEYİZ

الفيض

Bütün bilgilerin ve varlıkların Allah'tan zuhur ve tecelli etmesi anlamında tasavvuf terimi.

Feyiz (feyz) ve feyezân kelimeleri (çoğulu füyûz, füyûzât) sözlükte "fazla suyun yatağından taşması, bir haberin şâyi olması, bir sırrın ifşa edilmesi" gibi anlamlara gelir (Kāmus Tercümesi, II, 1290).

Feyiz kelimesi mecazi olarak "bağış ve lütufkârlık" mânasında kullanılmıştır. Bu kökten türeyen fiiller "akmak, taşmak, dalmak" anlamında Kur'an ve hadislerde de geçmektedir.

İlk sûfîler feyiz ve ondan türetilen ifâze, istifâze ve tefeyyüz gibi kelimeleri tasavvuf terimi olarak kullanmamışlardır. Bu kavramı, oluş ve varlığı açıklamak üzere kullanan ilk mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmuştur. İbnü'l-Arabî, bilgi ve varlık problemini vahdeti vücûd inancı çerçevesinde açıklamak için feyiz terimiyle bunun iki şekli olan feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes tabirlerine yer vermiştir. Ona göre Allah sürekli bağış ve lütuf sahibidir: her çeşit iyilik ve nimet O'ndan taşıp gelir ve bu taşmaya feyiz veya feyezân denir. Cömertliğin mükemmel örneğini teşkil etmesi sebebiyle O'na "mebdeü'l-feyz" ve "feyyâz" ismi de verilir (el-Fütûḥât, I, 256, 258). İbnü'l-Arabî'ye göre bilgiler kesbî, mükteseb ve vehbî, mevhûb olmak üzere iki kısma ayrılır. Vehbî bilgiler aklın idrak alanının üstünde olduğundan bunlara ancak ihsan edilirse sahip olunabilir. "Füyûzât" denilen bu bilgileri zâhir âlimleri, âbid ve zâhidler değil gönül ehli olan mükâşefe ve müşâhede erbabı elde edebilir (a.g.e., II, 78). Feyzin kaynağından gelen bilgiler sırra, oradan ruha, oradan da nefse ulaşır. Nebî ve velîlere gelen bilgiler bu türdendir. İlâhî feyiz daimî olduğundan velîler aracılığıyla sürekli olarak insanlara ulaşır (a.g.e., IV, 162, 273). Mutasavvıflar feyiz denince bu ilmi anlar; bunu almaya "istifâze, tefeyyüz, ahz-ı feyz; vermeye de "ifâze" derler. İlâhî ve rabbânî feyzin insanlara ulaşmasında aracı olmaları itibariyle nebî ve velîler de feyzin kaynağı sayılır. Azîz Nesefî, akl-

ı evvel olmadan hiçbir akıl ve ruha bilginin ulaşmayacağını, akl-ı evvelden maksadın da Hz. Peygamber olduğunu söyler (Kitâbü'l-İnsâni'l-kâmil, s. 235, 315). Şehâbeddin es-Sühreverdî feyzin ulaşmasında meleklerin de aracı olduklarını kaydeder (el-Elvâḥu'l-ᶜimâdiyye, s. 50, 51, 166).

İbnü'l-Arabî bir tek varlığın (Allah) bulunduğunu, var olarak görünen her şeyin bu varlığın çeşitli görüntüleri olduğunu söylerken de feyiz ve feyezân nazariyesine dayanır. Ona göre bütün varlıklar, belli bir kaynaktan çıkıp akan bir su gibi o varlıktan çıkıp akmaktadır. Herhangi bir kesintinin söz konusu olmadığı bu akışta varlık her an kaynağına muhtaçtır ve her lahza ondan aldığı destekle varlığını devam ettirmektedir. Bundan dolayı bir akışın eseri ve bir taşmanın sonucu olan varlık da aslında bilgi gibi ilâhî bir feyizdir. Burada feyiz "varlığın zuhur ve tecelli etmesi" anlamına gelir.

Feyiz, biri en kutsal (feyz-i akdes), diğeri kutsal (feyz-i mukaddes) olmak üzere iki çeşittir. En kutsal feyiz, "şeylerin ve istidatlarının önce ilim, sonra da ayn mertebesinde var olmalarını gerektiren öz sevgi (hubb-i zâtî) tecellisinden ibarettir" (et-Taᶜrîfât, "feyż" md.; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ, s. 49). Bu tarifle, Hakk'ın Hak'tan başka hiçbir şeyin düşünülmediği en yüksek seviyedeki zât tecellisine işaret edilir. Bu mertebede çokluğa imada bulunduğu için ilâhî isimlerin varlığı bile söz konusu olmaz. En kutsal feyiz "Hakk'ın, zâtında zâtı ile zâtı için tecelli etmesi" anlamına geldiğinden dış âlemde herhangi bir tecelliden bahsedilmez. Bu tecelli vâhidiyyet mertebesinde kendini a'yân-ı sâbite ve bilgi sûretleri halinde belli eder.

Kutsal feyiz ise en kutsal feyizde söz konusu olan aynların istidatlarının dış âlemde zuhur etmesini gerektiren ilâhî isimlerin tecellisinden ibarettir. Buna göre kutsal feyiz en kutsal feyze dayanır. En kutsal feyizle a'yân-ı sâbite ve aslî istidatlar ilim mertebesinde hâsıl olur; kutsal feyizle de bütün gerekleri ve nitelikleriyle a'yân-ı sâbite dış âlemde ortaya çıkar (et-Taᶜrîfât, "feyż" md.). Feyzin bu ikinci mertebesindeki isim tecellisi çokluk ifade eder. En kutsal feyiz lâ taayyün ve vâhidiyyet mertebelerindeki tecelliden, mukaddes feyiz ise bunlardan sonra gelen ervah, misal, şehâdet ve insan mertebesindeki tecelliden ibarettir (Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi, I, 118).

Mutasavvıflara göre Hak'tan gelen feyiz (bilgi ve ruhî zevk hali) akl-ı evvel

denilen Hz. Peygamber aracılığıyla velîlere, onlar aracılığıyla da insanlara ulaştığından müridlerin feyiz menbaı mürşidlerdir. Mürşidin doğrudan doğruya akl-ı evvel vasıtasıyla Hak'tan aldığı feyze "ilâhî feyiz", silsile vasıtasıyla aldığı feyze "isnâdî feyiz" denir. Müridin tarikata girip şeyhten feyiz ve irfan almasına da "ahz-ı feyz" adı verilir.

Feyiz nazariyesi. Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotin'in Ennéades'inde yer alan, Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'da da görülen sudûr teorisini andırdığı, dolayısıyla temelde felsefî kaynağa dayandığı ileri sürülerek eleştirilmiştir. Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin feyiz nazariyesinin Plotin'in sudûr nazariyesinden farklı olduğu kanaatindedir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "feyż" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1173; Kāmus Tercümesi, II, 1290; Suâd el-Hakîm, Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, "feyż" md.; Şehâbeddin Sühreverdî, el-Elvâhu'l-ʿimâdiyye (nşr. Necefkulı Habîbî, Se Risâle ez Şeyẖ-i İşrâḳ içinde), Tahran 1397, s. 24-25, 50, 5l, l66; Baklî, Meşrebü'l-ervâḥ, s. 98; Sühreverdî, Heyâkilü'n-nûr: Nur Heykelleri (trc. Saffet Yetkin), Ankara 1986, tür.yer.; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 256, 258; II, 78; IV, 162, 273; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), s. 49; Azîz Nesefî, Kitâbü'l-İnsani'l-kâmil (nşr. M. Molé), Tahran 1403/1983, s. 235, 315; Alâüddevle-i Simnânî, el-ʿUrve li-ehli'l-ḫalve ve'l-celve, Tahran 1362 hş., s. 176-177, 217-220, 467; İbnü'l-Hatîb, el-Ḥubbü'ş-şerîf, Beyrut 1970, s. 555; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Taʿlîḳātü'l-Fuṣûṣi'l-ḥikem (İbnü'l-Arabî, Füṣûṣ [Afifî] içinde), s. 9, 151; a.mlf., Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1978, s. 66-69; Ahmed Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, 118, 250, 251; a.mlf., Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı) İstanbul 1992, bk. İndeks; Tj. De Boer, "Feyz", İA, IV, 589-592.

Selçuk Eraydın

FEYLESOF

(bk. FİLOZOF).

FEYRÛZ ed-DEYLEMÎ

(bk. FÎRÛZ ed-DEYLEMÎ).

FEYYÛM

الفيّوم

Yukarı Mısır'da şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Aslında bir coğrafî bölge olan Feyyûm, Kahire'nin 100 km. güneybatısında yer alan ve ortasında Birket Kārûn (Moeris gölü) bulunan yaklaşık üçgen biçiminde bir havzadır. Feyyûm adı eski Mısır dilinde "göl" ve "deniz" anlamlarını taşıyan pa-yôm (Koptça phiom) kelimesinden gelir. Zira o dönemde burası bir göller bölgesiydi ve özellikle ortasındaki göl çevrenin su deposu sayılarak Göl ile Nil nehri arasında yer alan Feyyûm Mısır'ın en eski şehirlerinden biri olup Firavunlar devrinde "ada" mânasına gelen Şedit (Chedit) adıyla kurulmuş ve Sobek'in (timsah tanrı) kült merkezi olmasından dolayı da Helenistik devirde Krokodilopolis (timsah şehri) adıyla anılmıştır; Romalılar'ın ise buraya Arsinoe dedikleri bilinmektedir. Müslüman tarihçiler, Hz. Yûsuf'un Mısır'da iken ilâhî bir işaretle bu şehri kurduğunu söylerler.

Bölgenin sulaklığı bir çöküntü havzası olmasına bağlıdır; 50 X 40 km2'lik bir

alanı kaplayan havzanın ortalarında Birket Kārûn'a doğru derinlik deniz seviyesinin 45 m. kadar altına iner. Nil nehrine kıyısı olmayan Feyyûm sulama ihtiyacını Nil'in kollarından Bahr-i Yûsuf ile karşılar. Firavunlar döneminde bu nehir kolunun bulunduğu kesimde arazi kazanmak gayesiyle bentler yaptırılmış ve böylece tarıma elverişli çok kıymetli topraklar elde edilmiştir. Feyyûm eski kaynaklarda hemen her defasında Mısır ismiyle birlikte zikredilir ve çok gelişmiş bir bölge olarak gösterilir (Makdisî, s. 199; İdrîsî, I, 327-329).

Amr b. Âs Mısır'ı fethe geldiğinde bu bölgeyi, şehri savaşmadan teslim eden halk ile barış antlaşması yaparak ele geçirmiş ve İslâm'ı kabul etmeyenlerden cizye alma yoluna gitmiştir. Fetihten sonra iskân amacıyla gelen Araplar'ın bir kısmı Fustat'ı (eski Kahire) kurarken Lahm, Murâd,

Benî Kilâb ve Benî Aclân kabileleri özellikle hayvanlarını otlatmak için Feyyûm bölgesini tercih ettiler. Abbâsîler'le yaptığı savaşta mağlûp olarak Suriye'den Mısır'a geçen Emevîler'in son halifesi Mervân b. Muhammed Feyyûm bölgesinde kendisini takip eden Abbâsî ordusuna tekrar yenildi ve onun öldürülmesiyle Emevî Devleti burada sona ermiş oldu (750). Abbâsîler döneminde Feyyûm bölgenin siyasî gelişmelerinde etkin bir rol aldı. Daha sonra Mısır'a hâkim olan Fâtımîler, Feyyûm'u idarî bakımdan Mısır'ın dört eyaletinden biri olan Kus'a bağlı bir bölge (küre) yaptılar. Feyyûm Fâtımîler'in Şiîliği Mısır'da yaymaları sırasında önemli bir rol oynadı. Eyyûbîler döneminde idarî yapısında bir değişiklik olmadan el-A'mâlü'l-Feyyûmiyye diye anıldı. Bu döneme kadar iltizam usulüyle idare edilen toprakları 589'dan (1193) itibaren iktâ olarak büyük emîrlere verilmeye başlandı. Eyyûbîler Şiîler'in merkezi olan bu bölgede Sünnîliği yaymak gayesiyle medreseler açtılar; Selâhaddîn-i Eyyûbî 1173'te burada el-Hankāhu's-Sâlihiyye'yi yaptırdı.

Bahrî Memlükleri döneminde Yukarı Mısır emîrinin idaresindeki el-A'mâlü'l-Feyyûmiyye Çerkez Memlükleri zamanında Behnesâ ile birlikte bir kâşiflik*e dönüştürüldü. Memluk sultanları Mısır'ın en zengin bölgelerinden olan Feyyûm'daki Arap şeyhleri ve emîrleriyle iyi ilişkiler kurdular ve onlara asker hazırlama karşılığında mukātaalar verdiler. Buna rağmen bölgenin tam anlamıyla Memlûk nüfuzu altına girdiği söylenemez. Nitekim Feyyûm kâşifi Cânim es-Seyfî 1517'de Osmanlı ordusuna katılarak Mısır'ın Türkler tarafından fethinde rol oynamış, 1522'de ise Garbiye kâşifi İnal ile birlikte isyana kalkıştığı için bertaraf edilmiştir. Mısır kanunnâmesinin tanziminden (1524) sonra bütün ülkede Osmanlı idaresi hissedilir hale geldi ve diğer vilâyetler gibi Feyyûm da otorite altına alındı; ancak daha sonra burası XVII ve XVIII. yüzyıllarda isyancı Urbân şeyhlerinin merkezi oldu.

1798'de Napolyon'un Said bölgesini işgali üzerine sancak beyi Murad Bey Feyyûm'a doğru geri çekildi ve yöre halkı da onunla birlikte Fransızlar'a karşı direndi. İşgalci kuvvetlerin çekilmesinden (1806) sonra Memlûk beylerinden Yâsin Bey tarafından ele geçirilen Feyyûm'u Kavalalı Mehmed Ali Paşa büyük bir mücadele ile geri aldı (1810). İngilizler'in Mısır'ı işgali süresince Feyyûm bölgesi koloni dönemi sanayi hareketlerinde aktif bir görev üstlendi. Feyyûm 1220'de (1805) vilâyet, 1241'de (1826) memuriyet

ve 1249’da (1833) müdüriyet haline getirildi. XIX. yüzyılın ortalarında bazan Benî Süveyf, Benî Mazar ve İlminyâ ile, bazan da yalnız Benî Süveyf ile birlikte orta bölge müdürlüğü, 1870’te de yine tek başına müdüriyet oldu; zamanımızda ise muhâfaza (vilâyet) statüsüne sahiptir.

Nil vadisinde şehirleri birbirine bağlayan demiryolu hattı (1874) Feyyûm’un da kalkınmasında rol oynamıştır. Bugün Mısır’ın ekonomik hayatı yanında turizm yönünden de önemli bir yere sahip olan Feyyûm’daki Kārûn gölünün yüzölçümü 600 km2’dir. Bölgede yapılan arkeolojik kazılarda eski dönem medeniyetlerini yansıtan birçok tarihî kalıntı ortaya çıkarılmıştır. Havası yılın dört mevsiminde mutedil olan Feyyûm’da ortalama sıcaklık 29 Cº dir. 1986 sayımına göre vilâyetin nüfusu 1.544.047, şehrinki 212.523’tür. Bölgede pamuk, tütün, buğday, zeytin ve incir ziraatı ile hayvan besiciliği yapılır; şehirde oldukça ileri seviyede iplik, dokuma, deri ve tütün mâmulleri endüstrileri bulunmaktadır.

İlk fetih yıllarından başlayarak çeşitli dönemlerde Feyyûm bölgesinin her tarafında birçok cami, mescid, medrese ve köprü inşa edildi. I. Baybars tarafından yaptırıldıktan sonra 1512, 1709 ve 1825 yıllarında tamir edilen Kantaratüllahîm, Kayitbay’ın eşi Hond Aslbay tarafından yaptırılan mescid ve köprü, Osmanlı döneminde Feyyûm ve Behnesâ kâşifi Süleyman b. Cânim b. Kasruh’un yaptırdığı el-Mescidü’l-Muallak ve Emîr Süleyman Mescidi Feyyûm’daki en önemli İslâmî eserlerdir. Bölgede kurulan vakıf medreseleri yolu ile kültüre büyük hizmetler sağlandı. Şâfiî ve Mâlikî olarak ikiye ayrılan medreselerde birçok ilim adamı yetişti. Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî (ö. 770/1368-69), Abdülkādir b. Muhammed el-Feyyûmî (ö. 1022/1613) ve oğlu Abdülber b. Abdülkādir el-Feyyûmî (ö. 1071/1660) bu şehre nisbet edilen tanınmış âlimlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 14-16, 169-170; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 199; İdrîsî, Nüzhetü’l-müştaḳ, Beyrut 1989, I, 125, 131, 317, 324, 327-329; Sem‘ânî, el-Ensâb, IX, 366; Yâkūt, Muʿcemü’l-

büldân, V, 286-288; Makrizî. Ḫıṭaṭ, I, 241-250; Vezzân ez-Zeyyâtî, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 191, 193, 235; Ebû Osman en-Nablusî, Târîḫu'l-Feyyûm ve bilâdih (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭu't-Tevfîḳıyye, Kahire 1987, XVI, 84-94; H. Lorin, L'Egypte d'aujourd'hui, Cairo 1926, s. 53-60; Muhammed Remzî, el-Ḳāmûsü'l-coġrâfî li'l-bilâdi'l-Mıṣriyye, Kahire 1960, III, 11-15, 96; S. J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt 1517-1798, Princeton 1962, s. 321-359; Suâd Mâhir Muhammed, Muḥâfaẓatü'l-cumhûriyyeti'l-ʿArabiyyeti'l-müttaḥide ve âṣâruhe'l-baḳıyye mine'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1966, s. 68-75; Abdüsselâm Selâme, el-Feyyûm: cennetü'ṣ-ṣaḥrâ, Kahire 1967, s. 1-15; Cemâleddin Sâlim, Fî Ziyareti'l-âs̱âri'l-Feyyûm, Kahire 1968, s. 5-13; Hasan M. es-Sâidî, el-Feyyûm fî ẓilâli'l-edeb ve't-târîḫ, Kahire 1972, s. 18-20, 44, 59, 76, 119; Saîd Abdülfettâh Âşûr, "el-Feyyûm mine'l-fetḥi'l-ʿArabî ḥatte'l-ġazvi'l-ʿOs̱mânî", Buḥûs̱ ve dirâsât fî târîḫi'l-ʿuṣûri'l-vusṭâ, Beyrut 1977, s. 13, 20-25; M. Beyyûmî Mihrân, Mıṣr, İskenderiye 1409/1988, I, 218-224, 257-259; İbrâhim Ahmed Âmir, Medînetü'l-Feyyûm fi'l-ʿaṣreyni'l-Memlûkî ve'l-ʿOṣmânî (yüksek lisans tezi, 1989), Kahire Külliyyetü'l-Âsâr; Seyyid Muhammed es-Seyyid, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, İstanbul 1990, s. 74, 82, 150, 255; Münîr Nasîf, "el-Feyyûm", Mecelletü'l-ʿArabî, III, Küveyt 1968, s. 68-90; B. Moritz, "Feyyûm", İA, IV, 585-589; P. M. Holt, "al-Fayyūm", El 2 (İng.), II, 872-873.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

FEYYÛMÎ, Abdülkādir b. Muhammed

عبد القادر بن محمّد الفيّومي

Abdülkādir b. Muhammed b. Ahmed el-Feyyûmî (ö.1022/1613)

Şâfiî fakihi, matematik ve astronomi âlimi.

Yukarı Mısır'daki Feyyûm şehrinden olup hayatı hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Kahire ulemâsından Şemseddin er-Remlî'den Şâfiî fıkhı okudu. Daha sonra

Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed es-Sünbâtî, Ebü'n-Necâ Sâlim es-Senhûrî ve Sâlih b. Ahmed el-Bulkīnî gibi hocalardan ders gördü. Seyyid Şerîf et-Tahhân'dan matematik öğrendi. Böylece hem hadis, fıkıh, ferâiz gibi dinî ilimlerde, hem de matematik, astronomi, ilm-i mîkāt gibi aklî ilimlerde söz sahibi oldu. Ayrıca mûsikiyle ilgilendi. Feyyûmî'nin tasavvufa intisap ettiği de bilinmektedir. Büyük sûfîlerden Sâlih b. Ahmed el-Bulkīnî'ye kimin kutub olduğu sorulmuş, o da, "Kutub görmek isteyen Abdülkādir'e baksın" demiştir. Feyyûmî Kahire'de vefat etti. Oğlu Abdülber devrinin büyük ediplerinden biriydi (Muhibbî, II, 291-298).

Eserleri. Çok sayıda öğrenci yetiştiren Feyyûmî fetvalarıyla halkı aydınlatmış, bu arada başta fıkıh, tasavvuf, Arap edebiyatı, astronomi, matematik olmak üzere çeşitli alanlarda çok sayıda eser vermiştir. Günümüze ulaşan başlıca eserleri şunlardır: 1. Cedâvilü maḥlûli'l-meṭâliʿi'l-felekiyye. Uluğ Bey'in hazırlamış olduğu astronomi tablolarının esas alındığı bu eser burçların hareketleriyle ilgilidir. 2. Cedâvilü iḫtilâfi manẓari'l-kamer. Ayın değişik biçimlerini yine Uluğ Bey'in tablolarına göre inceleyen bir eserdir. 3. Naẓmü'l-cevâhir ve'l-yevâḳīt. Vakitlerin tesbitine dairdir. 4. Şerḥu Mürşideti'ṭ-ṭâlib. İbnü'l-Hâim'in hesaba dair eserine yazdığı şerhtir. 5. el-Maḳāmâtü'l-bedîʿiyye fî vaṣfi cemâli'l-meʿâlimi'l-Mekkiyye. 6. Refʿu'l-ḫilâf (bu altı eserin yazma nüshaları için

bk. Brockelmann, II, 486). 7. Şerḥu Nüzheti'n-nüẓẓâr. İbnü'l-Hâim'in hesaba dair Mürşidetü'ṭ-ṭâlib adlı eserine yine kendisinin yaptığı muhtasarın şerhidir (yazma nüshası için bk. King, II, 911). Kaynaklarda ayrıca Feyyümî'nin Şerḥu'l-Minhâc, er-Ravżü'l-müheẕẕeb (bir önceki eser gibi Nevevî'nin fıkha dair el-Minhâc adlı eserinin şerhi olup ondan daha kısadır), Şerḥu'l-Manẓûmeti'r-Raḥabiyye (ferâiz), Ferâʾidü'l-belâġa, adlı eserleriyle İbnü'l-Hâim'in cebire dair el-Muḳniʿ adlı kitabına yazdığı bir şerhi olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, II, 291-298, 456-457; Suter, Die Mathematiker, s. 171, 193-194; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 600; İżâḥu'l-meknûn, I, 590; II, 181, 185, 547, 638, 643; Brockelmann, GAL Suppl., II, 486; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 168; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 298; D. A. King, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿİlmiyyeti'l-maḥfuẓa bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1986, II, 911.

Salim Öğüt

FEYYÛMÎ, Ahmed b. Muhammed

أحمد بن محمّد الفيّومي

Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî (ö.770/1368-69)

Arap dil bilgini, hatip, fakih, kıraat âlimi ve tarihçi.

Muhtemelen VII. (XIII.) yüzyılın sonlarında Yukarı Mısır'daki Feyyûm şehrinde doğdu ve orada büyüdü. Hızır el-Cevâd onun Irak'taki Feyyûm'da doğduğunu söylemektedir (el-Miṣbâḥu'-münîr, nâşirin mukaddimesi). Mukrî lakabıyla da bilinen Feyyûmî'nin hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Daha sonra Feyyûm'dan Kahire'ye giderek devrinin en büyük âlimi kabul edilen Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin yanında öğrenimini tamamladı ve Suriye'nin Hama şehrine yerleşti. Eyyûbî Hükümdarı Ebü'l-Fidâ Hama'da yaptırdığı Câmiu'd-dehşe'nin imam-hatipliğine onu tayin etti. Bundan dolayı Hatîbüddehşe lakabıyla da anılır (Abdülkādir el-Bağdâdî, I, 25). Devrinin dinî ve edebî ilimlerinde ileri seviyede bir kişi olan Ebü'l-Fidâ'nın (İbn Tağrîberdî, IX, 292-293), yaptırdığı camiye Feyyûmî'yi imam-hatip tayin etmesi onun sıradan bir âlim olmadığını göstermektedir. Feyyümî'nin İbn Hatîbüddehşe diye tanınan oğlu Ebü's-Senâ Mahmûd da hadis, fıkıh, kelâm, Arap dili ve edebiyatı alanlarında birçok eseri bulunan bir âlimdir.

Feyyûmî 770 (1368-69) yılında Hama'da vefat etti. 760'ta (1359) öldüğü söylenirse de 766'da (1364-65) hayatta olduğunu gösteren deliller vardır (Guest, XXXIII [l901], s 95). Ayrıca 780'de (1378) vefat ettiğine dair rivayet de mevcuttur.

Eserleri. 1. el-Miṣbâḥu'l-münîr fî ġarîbi'ş-şerḥi'l-kebîr li'r-Râfiʿî. Şâfiî fıkhının önemli kaynaklarından biri ve Gazzâlî'nin el-Vecîz adlı eserinin şerhi olan Râfiî'nin (ö. 623/1226) Fetḥu'l-ʿazîz fî şerḥi'l-Vecîz adlı kitabındaki garîb kelimeleri açıklayan bir sözlüktür. Müellif kelimeleri, Zemahşerî'nin Esâsü'l-belâġa'sında olduğu gibi kök harflerine göre birinciden başlayarak son harfine doğru sıralamıştır. Kitabın hâtimesinde

çeşitli gramer ve dil meselelerini yirmiden fazla fasılda özetledikten sonra bu eseri yazarken sözlükler, garîbü'l-hadîs kitapları, tefsirler, divanlar, nevâdir kitapları ile müzekker-müennes konusuna ve gramere dair yetmiş kadar eserden faydalandığını belirtmekte, bunların pek çoğunun adını zikretmektedir. el-Miṣbâḥu'l-münîr'i daha önce kaleme aldığı geniş bir eserden özetlediğini söyleyen Feyyûmî kelimelerin sözlük anlamlarının yanında fıkhî mânalarını da

zikretmiş, bu arada bazı sarf ve nahiv meselelerini de açıklamıştır. Kâtib Çelebi, Şâfiî fıkhının bir sözlüğü mahiyetindeki eseri Mutarrizî'nin Hanefî fıkhına dair el-Muġrib adlı eserine benzetmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1710). Eser ilk defa Kahire'de (1278), daha sonra da çeşitli yerlerde basılmıştır. Abdülazîm eş-Şinâvî tarafından yapılan harekeli baskısı en sıhhatli olanıdır. Hızır el-Cevâd'ın gerçekleştirdiği neşirde (Beyrut 1987) ara başlıklarla açıklanan kelimelerin renkli basılması eserden daha kolay şekilde faydalanılmasını sağlamaktadır. 2. Nes̱rü'l-cümân fî terâcimi'l-aʿyân. Hakkında fazla bilgi bulunmayan bu eserini 745'te (1344-45) tamamladığı söylenmektedir. Bir genel tarih mahiyetindeki eserin günümüze ulaşan kısmında bilhassa 745 yılına kadarki Mısır ve Suriye tarihinden bahsedilmektedir. Müellif döneminin Ebü'l-Fidâ, Baybars el-Mansûri gibi tarihçilerinden ve daha çok da Nüveyrî'nin Nihâyetü'l-ereb'inden nakillerde bulunmuştur. Feyyûmî bu eseriyle devrinin büyük tarihçileri arasında sayılmıştır (Little, s. 40-42 ve notlar). 3. Dîvânü ḫuṭab. Muhtemelen Câmiu'd-dehşe'de okuduğu hutbelerden meydana gelen bu eserini 727'de (1326-27) kaleme almıştır. Serkîs eserin baş tarafından bir bölüm nakletmektedir. Feyyûmî'nin bunlardan başka Muḫtaṣaru Meʿâni't-tenzîl ve Şerḥu ʿArûżi İbni'l-Ḥâcib adlı iki eserinden de söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr (nşr. Abdülazîm eş-Şinâvî) Kahire 1977, nâşirin mukaddimesi; a.e. (nşr. Hızır el-Cevâd), Beyrut 1987, nâşirin mukaddimesi; Abdülbâḳī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdulmecîd Diyâb), Riyad

1406/1986, s. 401; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 314; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IX, 292-293; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿʾât, I, 389; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1710; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1979, I, 25; Sıddîk Hasan Han, el-Bulġa fî uṣûli'l-luġa (nşr. Nezîr Muhammed Mektebî), Beyrut 1408/1988, s. 503; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, Tahran 1390, I, 333-334; Serkîs, Muʿcem, II, 1476; Brockelmann, GAL, II, 25; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 113; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 132; Donald Presgrave Little, An Introduction to Mamlūk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 40-42; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 806-807; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 224; Abdüssemîʿ Muhammed Ahmed, el-Meʿâcimü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1984, I, 161-173; Ahmed Şerkāvî İkbâl, Muʿcemul-meʿâcîm, Beyrut 1407/1987, s. 45-46; A. R. Guest. “Description of an Arabic Mamıscript Bought in Egypt 1898-1900 A. D”, JRAS, XXXIII (1901), s. 91-95.

Hüseyin Elmalı

FEYYÛMÎ, Saîd b. Yûsuf

سعيد بن يوسف الفيّومي

(ö.942)

Ortaçağ Babilonya Yahudiliğinin tanınmış âlim ve yazarı, Ahd-i Atîk'in ilk Arapça mütercimi.

882'de Yukarı Mısır'daki Feyyûm şehrine bağlı Ebû Süveyr'de (Dilâs) doğdu. Asıl adı Saadiah ben Yosef'tir. Babilonya'daki Sura Rabbânî Akademisİ'nin başkanlığını yaptığı için kendisine Saadiah Gaon da denilmektedir. El emeğiyle geçindiği için muhaliflerinin onu küçük görmelerinin ve Mısır'dan kovulup Yafa'da (Jaffa) öldüğünü iddia etmelerinin dışında babasıyla ilgili bilgi olmadığı gibi ailesi hakkındaki bilgiler de çok azdır. Mısır'da evlendiği, She'erit ve Dosa adında iki oğlunun olduğu ve Dosa'nın babasının hayatına dair kaleme aldığı biyografiden sadece bazı parçaların günümüze kadar geldiği bilinmektedir (EJd., VI, 178-179; a.e., IV, 1009).

Hayatının sonraki dönemlerinde gerek dinî ilimlerde gerekse dilbilimi ve felsefe alanlarında gösterdiği başarı ve sosyal faaliyetlerdeki kabiliyeti Feyyûmî'nin çok iyi bir tahsil gördüğünü ortaya koymaktadır; ancak hocaları hakkında bilgi yoktur. Mes'ûdî, Filistin'de Ebû Kesîr Yahyâ b. Zekeriyyâ el-Kâtib'den ders aldığını bildirmektedir (et-Tenbîh, s. 113). Ancak Feyyûmî Filistin'e gelmeden önce Mısır'da iken iki kitap yazmış, İshak b. Süleyman el-İsrâîlî ile (Rabbi İsaac b. Solomon Israeli) mektuplaşmıştır. Buna göre Mısır'dan ayrılmadan önce Tevrat üzerinde ve dünyevî ilimlerde derinleştiği ve pek çok talebe yetiştirdiği bir gerçektir.

Daha yirmi üç yaşında iken Ananiyye mezhebinin kurucusu Anan ben David'e bir reddiye yazan Feyyûmî'nin (EJd., X, 768) hayatının bundan sonraki on altı yıllık dönemi hakkında bilgi yoktur. 921 yazında Mısır'daki dostlarına ve talebelerine yazdığı mektupta, uzun süredir ailesinden ve talebelerinden ayrı kaldığını ve onlardan haber alamadığını ifade

etmektedir. Bu mektuptan onun Filistin'de kaldığı ve mektubu Halep'ten yazdığı anlaşılmaktadır (a.g.e., XIV, 543; Abdürrezzâk Ahmed Kındîl, s. 177-178).

921 yılından itibaren Feyyûmî, Kudüs Akademisi başkanı Aaron ben Meir ile Babilonya'daki yahudi cemaatlerinin liderleri arasında başlayan sert tartışmanın başkahramanı olarak ortaya çıkar.

Ben Meir, 921 yılı Fısıh (Paskalya) bayramının Babilonya takviminde belirtildiği gibi salı değil pazar günü olacağını, buna göre 922 senesinin yılbaşının perşembeye değil salı gününe rastladığını ilân eder. Bu değişiklik 923-924 yıllarındaki dinî günlerin tesbitine de tesir etmektedir. Muhtemelen Feyyûmî Halep'te iken Bağdat'tan gelen bazı öğrencilerden Aaron ben Meir'in niyetini öğrenince onu bu işten vazgeçirmeye teşebbüs etmiş, ancak Ben Meir bunu kabul etmemiştir.

Feyyûmî 921 veya 922'de Babilonya'ya gitti, oradan A. ben Meir ve meslektaşlarına ikaz mektupları gönderdi; fakat anlaşma sağlanamadı ve Filistin ile Babilonya'daki yahudiler 922 yılbaşını farklı günlerde kutladılar. Bunun üzerine Feyyûmî konuyla ilgili gerçeği Sefer ha-Zikkaron adlı kitabında ortaya koydu ve Eylül 922'de bu kitabını halka okudu. Feyyûmî ve Babilonyalı yahudi ileri gelenleri Filistinli âlimlerle yaptıkları tartışmayı kazanınca Feyyûmî takvimin tesbiti konusunda büyük otorite kabul edildi. Daha sonra kaleme aldığı Sefer ha -Moadim adlı kitapla tartışmayı sona erdirdi. Babilonya Yahudi Cemaati lideri kendisini bu başarısından dolayı akademik bir görevle mükâfatlandırdı ve Feyyûmî 922'de Pumbedita Akademisi'ne tayin edildi.

Takvim tartışmaları yatıştıktan sonra ilmî ve edebî çalışmalar için zaman bulabilen Feyyûmî ciddi eserlerini bu tarihten itibaren kaleme aldı. Onun şahsiyeti pek çok insanı cezbetmişti. Bağdat'taki önemli liderlerden bazıları onun meslektaşı ve yardımcılarıydı. O sıralarda zor bir dönemden geçmekte olan Sura Rabbânî Akademisi'nin devamı meselesi gündeme gelince Feyyûmî'nin adı önerildi. 928'de bu akademinin başına getirilen Feyyûmî "gaon" (Babilonya'daki Sura ve Pumbedita akademilerinin başkanlarına verilen unvan) unvanını aldı. Göreve geldikten sonra bir yandan öğrencilerin sayısını arttırmayı, öte yandan da kurumun malî ihtiyaçlarını

gidermeyi hedef aldı. Bunun için yahudi cemaatlerinden yardım istedi; bu çerçevede İspanya ve Mısır yahudilerine mektuplar gönderdi.

Ancak Feyyûmî'nin bu başarıları kıskançlıklara yol açtı ve bazı dostlarını kendisinden uzaklaştırdı. 932'de Babilonya yahudilerinin lideri David b. Zakkaî'nin bir davada verdiği kararı onaylamaması iki lider arasında bir çatışmanın

başlamasına sebep oldu. Çatışmanın asıl sebebi ise Feyyûmî'nin sahip olduğu konum ve taşıdığı bağımsızlık ruhu idi (Ivry, X, 598). Sonuçta David b. Zakkaï Feyyûmî'yi görevden alıp yerine Joseph b. Jacob bar Satia'yı tayin etti. Buna karşılık Feyyûmî de David b. Zakkaï'nin yerine onun kardeşi Josiah Hasan'ı başkanlığa getirdi. Bu zamana kadar Feyyûmî muhaliflerinden daha güçlüydü ve dediğini yaptırıyordu. Bu hadisede de Bağdat'ın ileri gelenlerinin kendisini destekleyeceğinden emindi. Ancak Halife Kāhir-Biemrillâh'ın 932'de tahta geçmesiyle durum değişti. Feyyûmî'nin başkan olarak tayin ettiği Josiah Hasan Horasan'a kaçtı. Yalnız kalan Feyyûmî gaonluğu bıraktı. Beş yıl süren bu dönemde Kitâbü'l-Emânât ve'l-iʿtiḳādât'ı yazdı. 932'de İbrânîce olarak kaleme aldığı Sefer ha-Golui'nin, uzun bir Arapça giriş ve Arapça açıklamalarla birlikte ikinci versiyonunu hazırladı. 937'de başkanla anlaşarak yeniden akademinin başına getirilen Feyyûmî son yıllarını huzur içinde geçirdi ve Sura'da öldü.

Feyyûmî, Rabbânî Yahudiliğin esas kabul ettiği Tevrat ve Talmud üzerine çalışmalar yaparken karşıt görüşlerle ve özellikle Karâîlik'le de mücadele etmiş, ana dillerini unutup Arapça konuşan yahudileri tekrar İbrânîce'ye döndürmek için İbranî dili ve onun grameriyle ilgili eserler yazmıştır.

Hem fakih ve kelâmcı hem filozof ve dilbilimci olan Feyyûmî'nin Talmud'daki dinî hüküm ve kurallarla (halakha) ilgili çalışmalarda önemli bir yeri vardır. Onun Talmud üzerindeki çalışmaları binlerce dağınık fragman halinde Kahire Genizası'nda bulunmuş olup büyük oranda yazma şeklindedir. Feyyûmî, Talmud hükümlerinin sistemleştirilmesini ve konularına göre bölümlenmesini zaruri görmüş, Talmud çalışmalarına ilmî bir metot getirmiştir (Sirat, s. 21). İbrânî hukukunun her bölümünü müstakil olarak ele alan Feyyûmî bunları ayrı ayrı kitaplar halinde düzenlemiştir. Böylece miras hukukuyla ilgili Kitâbü'l-Mevârîṣ'i, emanet hukukuyla ilgili

Aḥkâmü'l-vedîʿa'yı, şahitlik hukukuyla ilgili Kitâbü'ş-Şehâdet ve'l-veṣâʾiḳ'i (Sefer ha-Şetarot), yasaklanmış yiyeceklerle ilgili Kitâbü't-Terefot'u yazmıştır. Feyyûmî İbrânî hukukuna dair eserleri Arapça yazan ilk âlimdir (EJd., XIV, 547-548). Onun Talmud'la ilgili çalışmaları kendisinden sonraki gaonlara (geonim) büyük etki yapmıştır. Feyyûmî'nin İbrânî hukukuyla ilgili eserlerinin büyük bir kısmı Joel Mueller tarafından bir araya getirilerek neşredilmiştir (Paris 1897).

Bir Kitâb-ı Mukaddes uzmanı olan Feyyûmî Yahudilik içinde ortaya çıkan farklı görüşleri cevaplandırmak, Yahudiliğin akıl ve tarihle çelişmediğini göstermek için Kitâb-ı Mukaddes metinlerini inceleyip tahlil etmiştir. Ayrıca İbrânîce'den Arapça'ya yaptığı ilk Ahd-i Atîk tercümesi Arapça konuşan yahudilerce standart meâl olarak kabul edilmiştir. Feyyûmî kolay anlaşılabilir bir tercüme ortaya koymak istemiş, bu maksatla da İbrânîce metindeki antropomorfik ifadeleri ayıklamış, İbrânîce deyim ve tabirlerin yerine Arapça ifade tarzını benimsemiş, mânanın daha iyi anlaşılabilmesi için kelimeler eklemiş, Arapça terkiplere uygunluğu sağlamak amacıyla bazı kelimeleri çıkarmış, bu arada kişi ve yer adlarının Arapça karşılıklarını vermiştir (EJd., IV, 863). Onun tercümesi metnin açıklanması şeklindedir. Feyyûmî, ilmiye sınıfından olanlar ve olmayanlar için uzun ve kısa olmak üzere iki tefsir yazmıştır. Tefsirini yaptığı her kitabın başına o kitabın gayesini, içindeki olayları açıklayan ve zâhirî çelişkileri uzlaştıran bir giriş kısmı eklemiştir (IDB, V, 449; EJd, X, 411-412). Tevrat'ın tefsirinde metnin açıklanması, dilbilimine ve felsefeye ait araştırmalar, özellikle Karâîler'e yönelik tenkit ve tartışmalardan oluşan oldukça bol malzeme kullanmıştır (EJd., IV, 892; Abdürrezzâk Ahmed Kındîl, s. 187-195).

Felsefî ve kelâmî görüşlerini Arapça olarak kaleme aldığı Kitâbü'l-Emânât ve'l-iʿtiḳādât adlı eserinde ortaya koyan Feyyûmî, Mu'tezile paralelinde düşünen bir yahudi kelâm âlimi olmakla birlikte Aristocu, Eflâtuncu ve Stoacı düşüncelerden de etkilenmiş, buna karşılık Bahyâ İbn Paḳuda, Moses İbn Ezra ve Abraham İbn Ezra gibi yahudi Yeni Eflâtuncular'la Abraham İbn Davud gibi yahudi Aristocular'ı etkilemiştir. Feyyûmî'nin bu etkisi, İbn Meymûn'un (Meymonides) kelâmcı filozoflara, bu arada isim zikretmeden Feyyümî'ye eleştirilerde bulunduğu Delâletü'l-ḥâʾirîn adlı eserinin neşriyle birlikte gerilemiş, ancak İbn Meymûn'un muhaliflerinin XIV ve XV. yüzyıllarda dikkatleri tekrar Feyyûmî'nin eserlerine çevirmeleriyle

Kitâbü'l-Emânât Haskalah dönemine kadar etkisini sürdürmüştür. Feyyûmî bu eserinde bir felsefe sistemi kurmak yerine sözlü ve yazılı hukuk için aklî temeller bulmaya çalışmıştır. Ona göre şeriat için aklî temellerin sağlanması dinî bir vecîbedir. Çünkü bu, şüpheleri dağıtmak ve muarızların görüşlerini çürütmek için gereklidir. Onun önemi Kitâb-ı Mukaddes ile felsefeyi, akıl ile vahyi uzlaştıran ilk Ortaçağ yahudi düşünürü olmasındadır. Bilgi teorisi açısından şüpheciliği reddedip rasyonalist bir tavır benimseyen Feyyûmî bilginin üç kaynağı olduğunu düşünür: Duyu algılamaları, aksiyomlar, istidlâlî bilgi. Bunlara ek olarak bir dördüncü bilgi kaynağı daha vardır ki o da güvenilir gelenektir. Bu doğru haber veya güvenilir geleneğin Yahudilik'te ayrı bir önemi vardır. Feyyûmî akılla nakil arasında yakın ilişki bulunduğunu, birinin diğerini nakzedemeyeceğini söyler. Kitâb-ı Mukaddes'te akla aykırı görünen ifadelerin mecazi anlamda kabul edilmesi gerektiğini, müteşâbih âyetleri te'vil etmenin tenzihe uyma gayesi itibariyle bizzat dinin icabı olduğunu savunur. Ona göre insanların anlayabileceği bir dille onlara hitap eden kutsal kitapta yerine göre gerçek veya mecazi mânada alınması gereken ifadeler vardır. Kutsal kitap ifadeleri şu dört yerde lafzî mânalarında anlaşılmamalıdır: Lafzî ifadenin hissî gerçekliğe ters düşmesi, akla aykırı olması, kutsal kitabın bir başka sarih ifadesiyle çelişmesi, kutsal kitaptaki ifadenin lafzî anlamı ile Rabbânî geleneğin kesin ifadesi arasında çelişki bulunması.

Feyyûmî kâinatın yoktan (ex nihilo) var edildiğini belirterek yaratmanın kanıtlanmasında hudûs delilini kullanır. Araz ve cevherlerden müteşekkil varlığın kendisi hâdis olduğu için bir başlangıca, dolayısıyla bir muhdise ihtiyaç duyduğunu ifade ederek yaratıcı bir Tanrı anlayışına ulaşır. Ona göre Tanrı maddî varlıkların sebebi olduğu için kendisi maddî olamaz. Aksi takdirde kendisinin de bir sebebi (muhdis) bulunması lâzım gelir. Dolayısıyla O'nun niceliğe ilişkin sıfatları da olamaz, yani birden fazla olması düşünülemez. Yaratıcı Tanrı'nın üç temel sıfatı vardır: Hayat, kudret ve hikmet. Tanrı'nın sıfatlarının çokluğu zâtının da çokluğunu gerektirmez. Tanrı'da zât ve sıfat birdir; onların ayrı ayrı zikredilmesi dilin yetersizliği sebebiyledir. Kâinatın Allah tarafından yaratılması bir zorunluluk sonucu değil iradîdir. Yaratılışın gayesi, mahlûkatın ilâhî emirlere itaat etmek suretiyle saadete ulaşmasıdır.

Nereden gelirse gelsin inancına yönelik saldırı ve tenkitlere cevap veren

Feyyûmî'nin yazdığı her şey yaşadığı dönemdeki güncel ve pratik bir ihtiyaca cevaptır. Feyyûmî yahudi monoteizminin ve Tevrat vahyinin üstünlüğünü vurgulamış, bu noktalarda ileri sürülen tenkitleri cevaplandırmıştır. Hıristiyanlığın teslîs inancını, çeşitli türlerdeki düalizmi, hıristiyanlar ve müslümanlar tarafından savunulan Mûsâ şeriatının ve İsrail'in seçilmişliğinin neshedildiği şeklindeki görüşü tenkit etmiştir. Diğer taraftan Feyyûmî yaratılışı ve inâyeti tartışan felsefî görüşleri, kutsal kitabın antropomorfik yorumunu ve Rabbânî geleneği reddeden Karâîliği eleştirmiş, tecsîme şiddetle karşı çıkmış, Ahd-i Atîk'teki bu tür ifadeleri mecazi anlamlarıyla yorumlamıştır.

Feyyûmî Tanrı'nın İsrail'e gönderdiği ilâhî emirleri iki kısma ayırmaktadır. 1. Aklî kanunlar (mitzvot sikhliyyot). Bunlar akla dayanan ve akılla açıklanabilen emirlerdir. 2. Geleneksel kanunlar (mitzvot shimiyyot). Âyin, ibadet ve yiyeceklerle ilgili kanunlardır ki bunlar sem'iyyâttandır ve akılla bilinemez. Geleneksel kanunların işaret ettiği işler akıl açısından değil fakat Tanrı tarafından ernredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür. Ona göre insan ruh ve bedenden müteşekkildir. İnsan hürdür ve bu sebeple yaptıklarından sorumludur. Allah'ın önceden bilmesi insanın yaptıklarını etkilemez. Mu'tezile âlimleri gibi Feyyûmî de dünyada çekilen acı ve kederlerin âhirette telâfi edileceğini düşünür.

Kelâmî ve felsefî meseleler yanında İbrânî diliyle de meşgul olan Feyyûmî bu konuda önemli çalışmalar yapmış, bu dilin gramer ve sözlüğünün temelleri onun tarafından atılmıştır (EJd., XI, 324). Araplar arasında yaşayan ve Araplaşmış olan yahudileri yeniden kutsal kitap diline döndürmek için İbrânîce'yi ön plana çıkarmış, Kitâb-ı Mukaddes tefsirindeki dille ilgili açıklamalarının yanında bu konuya dair üç müstakil eser kaleme almıştır.

Feyyûmî Yahudilik'teki dua ve âyin şekilleriyle ilgilenmiş, onun zamanında düzenli bir dua kitabı olmadığı için bütün yılın dualarını sistemli bir şekilde düzenleyen Arapça Kitâbü Câmiʿ i'ṣ-ṣalavât ve't-tesâbîḥ adıyla bir eser yazmıştır.

Yahudilik ve yahudi edebiyatının gelişmesine önemli katkıları bulunan ve kendisinden sonrakilere örnek olan Feyyûmî'nin bütün hayatı Rabbânî

Yahudiliğin düşmanlarıyla mücadele içinde geçmiştir.

Eserleri. Feyyûmî'nin biyografisini yazan H. Malter onun tefsir, felsefe, filoloji, hukuk, ibadet, dinî tartışma ve kronolojiyle ilgili 200'ün üzerinde eserinin listesini vermektedir. Önemli bazı eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'l-Emânât ve'l-iʿtiḳādât. Feyyûmî'nin en mühim felsefî çalışması olup ayrıca Ortaçağ yahudi felsefesinden günümüze ulaşan eserlerin de en eskisidir. 1186'da Judah İbn Tibbon tarafından Sefer ha-Emunot ve ha-Deot adıyla Arapça'dan İbrânîce'ye çevrilmiştir. 1562 yılında İstanbul'da basılan ve yahudi düşüncesi üzerinde büyük tesir yapan bu İbrânîce tercüme Y. Kafih tarafından yeniden neşredilmiştir (Jerusalem 1970). S. Landauer kitabı Arapça olarak yayımlamış (Leiden 1880), S. Rosenblatt ise eseri The Book of Beliefs and Opinions adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (New Haven 1948). Feyyûmî bu kitabında bir felsefe sistemi kurmak yerine sözlü ve yazılı hukuk için aklî temeller bulmayı amaçlamış, eserini yahudilerin içinde bulundukları dinî tartışmalar ve çeşitli mezhepler karşısında hazırlıklı olmaları, Râfizî görüşlerle mücadele edebilmeleri için yazdığını belirtmiştir. Kitâbü'l-Emânât'ın sistematiği Mu'tezile kelâmcılarının eserlerini hatırlatır; eserin ilk iki bölümü tevhide, sonraki yedi bölümü ise adalete ayrılmıştır. Ancak Feyyûmî, Mu'tezile'nin atomculuk ve tabiat kanunlarının reddi gibi görüşlerini benimsemediği için Aristo fiziğini takip etmiştir. 2. Sefer ha-Agron. Feyyûmî'nin 902 yılında daha yirmi yaşında iken yazdığı İbrânîce sözlük ve İbrânî şiiriyle ilgili kitabıdır. Eserini ilk önce İbrânîce yazan müellif, daha sonra bir girişle birlikte Kitâbü Uṣûli'ş-şiʿri'l-İbrânî adıyla Arapça olarak yeniden kaleme almıştır. Eserin yaklaşık dörtte biri günümüze kadar gelebilmiş ve N. Allony tarafından Ha-Egron, Kitâbü Uṣûli'ş-şiʿri'l-İbrânî by rav Seʿadya Gaon adıyla tenkitli neşri yapılmıştır (Jerusalem 1970). 3. Kitâbü's-Sebʿîn lafẓa el-müfrede (Pit-ron Şivim millim). İbrânîce grameriyle ilgili diğer bir eseridir. Kitâb-ı Mukaddes'te sadece bir defa geçen kelime ve deyimlerin Mişna'da kullanılan dil ve üslûpla açıklamasını ihtiva eden bu eser Arapça olarak yazılmıştır. Kitap N. Allony tarafından yayımlanmıştır (Goldziher Memorial Volume, [1958], s. 1-48; a.mlf., "Le Kitāb al-Sabʿīn Lafza de Saadia Gaon", Revue des études juives, CXVII [Paris 1958], s. 91-96). 4. Kütübü'l-luġa. Arapça yazılan bu kitap Feyyûmî'nin Kitâb-ı Mukaddes gramerine dair ilk eseridir (EJd., XVI, 1379). 5. Sefer ha-Zikkaron. Dinî günlerin tesbitiyle ilgili tartışma ve ihtilâfları değerlendiren bir eserdir. 6. Sefer ha-Moadim. Müellifin, yahudi

dinî takvimiyle ilgili problemleri halledip bu konudaki tartışmalara son verdiği eseridir. 7. Kitâbü'r-Red ʿalâ Anan. Feyyûmî'nin yirmi üç yaşında iken Anan ben David'e yazdığı reddiyedir. 8. Kitâbü'r-Red ʿalâ İbn Sāqawayh. Karâîliğe reddiye olarak yazılmıştır. 9. Kitâbü Taḥṣîli'ş-şerâʾiʿi's-semâʿiyye. Müellif bu eserinde, Tevrat'taki bazı akıl dışı emirlerin analoji yoluyla değil sözlü geleneğin kurallarıyla açıklanabileceğini anlatır. 10. Tefsîr. Feyyûmî'nin Ahd-i Atîk'in çeşitli kitaplarıyla ilgili yorumlarını ihtiva etmektedir. Ahd-i Atîk'in ilk Arapça tercümesi olan bu eser 1546 yılında İstanbul'da basılmış, daha sonra da Joseph N. Derenbourg tarafından yayımlanmıştır (Les CEuvres complètes de R. Saadia b. Joseph al-Fayyoumi, I-V, Paris 1893-1899), ancak bu neşir eksik kalmıştır. 11. Tefsîru Kitâbi'l-Mebâdî. Müellifin Sefer Yezirah'a (yaratılış kitabı) yaptığı Arapça tefsirdir. Eser M. Lambert tarafından Commentaire sur le Sefer Yesira par le Gaon Saadya adıyla Fransızca'ya çevrilmiş ve Arapça metinle birlikte neşredilmiştir (Paris 1891).

BİBLİYOGRAFYA

Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 113; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 25; S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, New York 1958-60, III, 119, 197, 221; VI, 271, 276, 292, 402; VII, 74, 253; VIII, 78, 165, 213; J. Guttmann, Philosophies of Judaism, New York 1973, s. 69-83; Abdürrezzâk Ahmed Kındîl, el-Eṡerü'l-İslâmî fi'l-fikri'd-dîniyyi'l-Yehûdî, Kahire 1404/1984, s. 177-195; W. Durant, Ḳıṣṣatü'l-ḥaḍâre (trc. Muhammed Bedrân), Kahire 1984, XIV, 43-45; C. Sirat, A History of Jewish Philisophy in the Middle Ages, Cambridge 1993, s. 18-37, 416-418; P. B. Fenton, "Saadyā Ben Yōsēf", El2 (İng.), VIII, 661-662; S. B. Hoenig, "Interpretation, History of (Medieval Jewishr)", IDB, V, 449; A. Cy. "Saadia ben Joseph", EB., XIX, 847-847A; A. S. Halkin, "Bible, Translations", EJd., IV, 863; a.mlf., "Judeo-Arabic Literatüre", a.e., X, 411-412; a.mlf. - I. Ta-shma - A. M. Habermann, "Saadiah Gaon", a.e., XIV, 543-555; A. Grossman, "Bible, Exegesis and Study", a.e., IV, 892; "Biographics and Autobiographies", a.e, IV, 1009; M. Margaliot, "Dosa ben Saadiah", a.e., VI, 178-179; J. E. Heller - L. Nemoy, "Karaites", a.e., X,

768; Mordeci Waxman, “Literatüre, Jewish”, a.e., XI, 324; J. Barr, “Linguistic Literatüre, Hebrew”, a.e., XVI, 1379; B. S. Kogan, “Sa’adyah Gaon”, ER, XII, 495-497; G. Vajda, “Saadia”, DBS, X, 1119-1123; “Said b. Yusuf el-Feyyûmiî”, ABr., XVIII, 603; A. L. Ivry, “Saadiah Gaon”, Dictionary of Middle Ages, New York 1986, X, 598-599; M. Z., “Sa’adia ben Joseph”, EBr.2, X, 274.

Ömer Faruk Harman

FEYZ

(bk. FEYİZ).

FEYZ-i KÂŞÂNÎ

فیض کاشانی

Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî (ö.1090/1679)

Sûfî meşrepli İranlı Şiî âlimi.

1006 (1598) veya 1007'de (1599) Kâşân'da doğdu. Birçok âlim yetiştiren tanınmış bir aileye mensuptur. İlk hocası, zengin bir kütüphaneye sahip bulunan babası Şah Murtazâ'dır. Yirmi yaşında iken dönemin en önemli ilim ve kültür merkezi olan İsfahan'a gitti. Bir yıl kadar burada kaldıktan sonra Ahbâriyye fıkıh ekolünün ünlü temsilcilerinden Seyyid Mâcid-i Bahrânî'den fıkıh ve hadis okumak için Şîraz'a geçti. Bahrânî birkaç ay sonra ölünce tekrar İsfahan'a döndü ve meşhur filozof, fakih ve muhaddis Bahâeddin Âmilî'den ders almaya başladı. Bu sırada yine Safevî devrinin parlak ilmî simalarından olan Mîr Dâmâd'dan da felsefe okumuş olması muhtemeldir. Feyz'in İsfahan'daki bu ikinci ikameti de uzun sürmedi. 1029'da (1620) hac için gittiği Mekke'de bir süre Şiî muhaddislerinden Muhammed b. Hasan b. Zeynüddin el-Âmilî'den hadis dersi aldı. İran'a dönünce kendisine yeni bir üstat aramaya koyuldu ve o sıralarda Kum şehrinde oturan Molla Sadrâ ile tanışarak ona intisap etti. Sekiz yıl Sadrâ'nın yanında kalan Feyz, onun nezâreti altında okuduğu dersler ve yaptığı riyazetler neticesinde bütün ilimlerin iç mânasına vukuf kazandığını söyler. Sadrâ'yı Feyz'in gerçekten en önemli hocası saymak gerekir. İşrâkī felsefe, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî görüşleri ve Ehl-i beyt'in öğretilerinin bir sentezi olan Sadrâ'nın düşüncelerinin ekserisini benimseyen Feyz'in eserlerinin birçoğunda Sadrâ'nın tesiri açıkça görülmektedir. Ancak onun tasavvufî yönü Sadrâ'nınkinden daha ağır basmaktadır. Muhsin-i Kâşânî'ye Feyz mahlasını veren Molla Sadrâ onu kızıyla evlendirmiştir.

Feyz-i Kâşânî 1042'de (1632-33) Sadrâ ile beraber Şîraz'a gitti. Üç yıl sonra Kâşân'a dönen Feyz, Şah Safî tarafından İsfahan'da yerleşmeye davet

edildiyse de bu teklifi kabul etmedi. Ancak daha sonra 1052 (1642) yılında tahta geçen II. Şah Abbas'ın bir çağrısına uyarak birkaç yıl İran başşehrinde cuma namazı imamlığını yaptı ve aynı zamanda Molla Abdullah Medresesi'nde müderrislik görevini de üstlendi. Feyz-i Kâşânî'ye güven ve inancı tam olan Şah Abbas defalarca halkın önünde namazda ona uydu. Feyz 1068'de (1658) İsfahan'da kendisi için bir tekke yaptırdı. Şah Abbas'ı "bâtınî ve zâhirî kemalâtla süslenmiş" bir hükümdar olarak tanımlayan Feyz (el-Meḥaccetü'l-beyżâ ͗, IV, 8-9), onun Safevî Devleti'ni şer'î esaslara oturtmak yolundaki gayretlerine yardımcı olmaya çalıştı ve gördüğü iltifata karşılık beş eserini kendisine ithaf etti. Bu eserlerin en önemlisi, saltanatın felsefî ve şer'î mahiyetini açıklayan Âyîne-i Şâhî adındaki kısa fakat özlü Farsça risâledir. Feyz aynı konuyu, ilgili âyet ve rivayetlerle zenginleştirilmiş Żiyâ ͗ü'l-ḳalb adlı Arapça eserinde daha ayrıntılı biçimde ele aldı. II. Şah Abbas'ın 1077'de (1666) ölümünden sonra bilinmeyen bir tarihte tekrar İsfahan'dan ayrılan ve hayatının geri kalan yıllarını Kâşân'da geçiren Feyz bu şehirde vefat etti ve orada gömüldü.

Çok yaygın şöhretine ve II. Abbas'tan gördüğü iltifata rağmen Feyz-i Kâşânî tasavvufî eğilimlerinden dolayı bazı fakihlerin düşmanlıklarını üzerine çekti. Ma'sûm Ali Şah, onu hocalarından Bahâeddin Âmilî ile beraber Nurbahşiyye meşâyihinden Muhammed Mü'min-i Sebzevârî'nin müridlerinden sayıyorsa da (Ṭarâ ͗iḳ, II, 322; III, 215) Safevî devrinin kaynaklarında rastlanmayan bu kayıt büyük bir ihtimalle asılsızdır. Nitekim Feyz'in en seçkin talebesi olan Seyyid Ni'metullah el-Cezâirî onun herhangi bir tarikata intisap etmiş olduğunu kabul etmez (M. Ali Müderris, V, 379). Feyz'i bir tarikat mensubu değil, Sünnî İran'ın tasavvuf mirasını XVII. yüzyılın Şiîliği benimsemiş olan İran'ına intikal ve mal ettirmeye çalışan bağımsız bir sûfî olarak değerlendirmek gerekir. Feyz kendisini bu teşebbüsünde haklı göstermek için tasavvufun bütün meşhur simalarının takıyye* prensibine uyarak hakiki mezheplerini gizleyen birer Şiî olduklarını savunurdu (Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, s. 256). Üstadı Molla Sadrâ gibi büyük ölçüde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin etkisi altında kalan Feyz-i Kâşânî, fakihlerin onun hakkındaki menfi tutumlarını göz önünde tutarak eserlerinde ismini zikretmeden ondan "âriflerden biri" diye bahseder. Bu ihtiyatına rağmen İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd anlayışını ve kâfirlerin cehennemde ebediyen kalmayacakları yolundaki görüşünü kabul ettiği için Şiî fakihlerin sert eleştirisine uğramıştır. Büyük sûfîler

arasında Feyz’in en çok sevdiği ve eserlerine ilgi gösterdiği kişi Gazzâlî’dir. Gazzâlî’nin İḥyâ ʾü ʿulûmi’d-dîn adlı eserini, müellifin Ehl-i sünnet kaynaklarından naklettiği hadislerin yerine, Şiî hadis kitaplarında bulunan ve muhtevaları yaklaşık aynı olan rivayetleri koyarak Şiîler’in beğeneceği bir hale getirmiş ve bu kitaba el-Meḥaccetü’l-beyżâʾ adını vermiştir. Aynı zamanda İḥyâʾnın ikinci kitabına “Ahlâku’l-imâme ve âdâbü’ş-Şîa” başlıklı bir bölüm eklemiş ve semâ bölümünü tamamen çıkarmıştır. Ni’metullah el-Cezâirî’nin ifadesine göre talebelerine mûsiki dinletmiş olduğuna bakılırsa Feyz’in bu bölümü fakihlerin tenkitlerini önleme düşüncesiyle esere almadığı söylenebilir. Feyz-i Kâşânî’nin, bir bakıma kendi hal tercümesi olan el-İnṣâf fî beyâni’l-ḥaḳ ve’l-iʿtiṣâf adlı eseri Gazzâlî’nin el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl’inin bir taklidi sayılabilir. Bu eserinde filozoflar, sûfîler, kelâmcılar ve fakihlerin görüşlerini inceleyen Feyz bu grupların, Kur’ân-ı Kerîm ve Ehl-i beyt’in rivayetleriyle teyit edilmeyen bütün düşüncelerinin reddedilmesi gerektiği üzerinde durur. Zâdü’s-sâlik adlı eserinde ise sülûkün makam ve mertebelerini on iki imama atfedilen hadislerle belgelendirmeye çalışır. Kısacası Seyyid Hüseyin Nasr’ın ifadesiyle Feyz-i Kâşânî “Şîa Gazzâlîsi” olarak nitelendirilebilir (History of Muslim Philesophy, II, 926).

Feyz-i Kâşânî yaşadığı devrin hankahta oturup sûfî geçinenlerini, hocası Molla Sadrâ’nın Kesrü eṣnâmi’l-Câhiliyye’sini andıran Kelimât-ı Taʿrîfe adlı eserinde tenkit eder; bilhassa keşf ve keramet iddiasında bulunanları sert bir dille eleştirir. Bununla birlikte sûfîler onu kendilerinden göstermekte direnmişlerdir. İsfahan’dan Meşhed’e giden bir sûfî Feyz’in zikr-i celî, çile çıkarmak, raksetmek, vecd halindeyken âşıkane şiirler okumak ve et yemekten sakınmak gibi sûfîlerin bazı âdetlerini tasvip ettiğini söyleyince işin doğrusunu öğrenmek için kendisine mektup yazan Meşhedli Muhammed Mukīm’e verdiği cevapta bu âdetlerin hepsinin on iki imamın öğretilerine aykırı olduğunu açıklamıştır (Resûl-i Ca’feriyân, sy. 33, s. 106-107). Fakihler ve sûfîler arasındaki ihtilâf konusunda yazdığı bir eserde bu iki grubu

“ehl-i ilm” ve “ehl-i zühd” unvanları altında ele almış ve bunların Hz. Peygamber zamanında mevcut olduğuna dikkat çekerek ikisinin de haklı olduğunu ve dolayısıyla birbiriyle iyi geçinmelerinin gerektiğini vurgulamıştır (M. Takī Dânişpejûh, IX/2, s. 113-134). Feyz bu uzlaştırıcı

tutumuna rağmen fakihlerin düşmanlığından kurtulamamıştır. Tuḥfetü'l-ʿuşşaḳ adlı eserinde kendisini kınayan Muhammed Şerîf Kummî, es-Sihâmü'l-mâriḳa min aġrâżi'z-Zenâdıḳa adlı kitabında bütün sûfîleri zındık gösteren Ali b. Muhammed Şehîdî ve Tuḥfetü'l-ahyâr müellifi Muhammed Tâhir Kummî onun başlıca muhalifleridir. Kummî'nin daha sonra Feyz ile barışmış olduğu yolundaki rivayetin doğruluğu tam sabit değildir.

Molla Sadrâ kadar felsefeye önem vermediği halde Feyz-i Kâşânî bazı eserlerinde hocasının üslûbuna sadık kalarak felsefî terimler ve kavramları tasavvufî terimlerle karıştırır. Meselâ Kelimât-ı Meknûne adlı risâlesinde on iki imamdan bahsederken onları "akl-ı kül" ile eşit tutar. Uṣûlü'l-maʿârif adlı kitabı ise tamamen felsefe diliyle yazılmıştır.

Hayatının sonuna doğru tasavvuftan ziyade hadisle uğraştığı söylenen Feyz-i Kâşânî bu sahada da eser vermiştir. el-Vâfî adlı eserinde Şîa'nın muteber saydığı dört hadis kitabının ihtiva ettiği rivayetleri yeni bir tertibe göre sıralayıp şerhetmiştir. Bu eser Şîa'nın ana hadis kitapları arasında yer alır. Tefsirle de ilgilenen Feyz eṣ'Ṣâfî adlı eserinde Ehl-i beyt'in âyetlerin açıklamasıyla ilgili rivayetlerini toplamıştır.

Feyz'in tasavvufî görüşleri, Ehl-i beyt imamlarının rivayetlerine belirleyici bir önem veren ve yalnız fıkıhta değil bütün alanlarda akılcılığa karşı olan Ahbâriyye fıkıh ekolüne dahil oluşuyla bütünleşir. Daha yirmi yaşlarında iken kaleme aldığı Naḳdü'l-uṣûli'l-fıḳhiyye adlı eserinde, akılcılığa taraftar ve genellikte tasavvufa karşı olan Usûliyye fıkıh ekolünü sert bir şekilde tenkit etmiştir. Daha sonra yazdığı Sefînetü'n-necât'ta Usûlîler'in cennete giremeyeceklerini iddia edecek kadar ileri giden Feyz bazı Ahbârîler tarafından bile kınanmıştır. Fıkıh alanında en önemli eserleri olan Muʿtasamü'ş-Şîʿa ve Mefâtîḥu'ş-şerâyiʿde önemli yenilikler görülür. Fıkhın bütün konularını "el-ibâdât ve's-siyâsât", "el-âdât ve'1-muâmelât" olmak üzere iki ana bölüme ayıran Feyz ayrıca fıkhın bazı bölümlerini birleştirmiş veya insan hayatına göre yerlerini değiştirmiştir; meselâ tahâretin bir kolu sayılan ve fıkıh kitaplarının baş taraflarında yer alan ölülerle ilgili hükümleri kendi eserlerinin sonlarında ele alır. Bu bakımdan da Feyz'in Gazzâlî'nin tesiri altında kaldığını söylemek mümkündür (Hossein Moderrisi Tabatabai, s. 16). Feyz, şarkı söylemenin haram olup olmadığı ve necasetle kirlenen bir nesnenin başka bir nesneyi kirletip

kirletmemesi gibi bazı meselelerde mensup olduğu Ahbâriyye ekolünden ayrılan görüşleri yüzünden de eleştirilmiştir.

Yaşadığı devrin âlimlerinin birçoğu gibi şiir de söyleyen Feyz-i Kâşânî'nin 6000 beyitten oluşan divanını XIX. yüzyılın tezkirecilerinden Rızâ Kulı Han Hidâyet, "Divanı yüce hikmetler ve değerli inceliklerle dopdoludur" sözleriyle övmüştür (Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, IV, 48-49).

Ni'metullah el-Cezâirî, Muhammed Saîd Kummî, el-Vâfî'yi şerheden ve el-Meḥaccetü'l-beyżâʾ adlı eserini istinsah eden oğlu Muhammed Alemü'l-Hüdâ, Feyz-i Kâşânî'nin yetiştirdiği talebeler arasında zikredilebilir. Ayrıca tasavvuf düşmanı olarak bilinen Muhammed Bakır el-Meclisî, aralarındaki bütün fikrî ihtilâflara rağmen Feyz'den hadis rivayet ettiğini söyler. Fakat Meclisî'nin tesiriyle bütün İran'a yayılan şiddetli tasavvuf düşmanlığının bir sonucu olarak Şah Sultan Hüseyin döneminde (1694-1722) İsfahan'daki Feyz-i Kâşânî tekkesinin yerle bir edildiği rivayet edilir (M. Mehdî İsfahânî, s. 183).

Eserleri. Feyz-i Kâşânî felsefe, tasavvuf, kelâm, ahlâk, hadis, tefsir, fıkıh ve fıkıh usulü gibi konularda tamamına yakını Arapça olan 100'ü aşkın eser kaleme almıştır (eserlerinin bir listesi için bk. M. Ali Müderris, IV, 374-378; Yûsuf b. Ahmed el-Bahrânî, s. 122-130). Başlıca eserleri şunlardır: A) Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf. 1. ʿAynü'l-yaḳīn (Tahran 1303 hş., 1311 hş., 1313 hş.). Felsefe ve kelâmla ilgili çeşitli konuları ihtiva etmektedir. Müellifin daha sonra Uṣûlü'l-maʿârif adıyla ihtisar ettiği bu eser Seyyid Celâleddin Âştiyânî tarafından geniş bir mukaddime ile birlikte neşredilmiştir (Meşhed 1354 hş./1975). 2. ʿİlmü'l-yaḳīn. Kelâma dair olup sırasıyla Allah, melekler, kitaplar, peygamberler ve âhiret günü hakkında bilgi ihtiva eden "maksad" adlı dört ana bölüme ayrılmıştır. ʿAynü'l-yaḳīn ile birlikte basılan eser daha sonra Muhsin Bidârfer tarafından yayımlanmıştır (I-II, Kum 1400/1358 hş.). Müellif bu kitabını Envârü'l-ḥikme (Tahran, ts.) ve el-Maʿârif (yazma nüshası için bk. M. Âsaf Fikret, s. 531) adlarıyla ihtisar etmiştir. 3. el-Kelimâtü'l-meknûne fî ʿulûmi ehli'l-maʿrife (Tahran 1310, 1316, 1317, 1342 hş.; Bombay 1296; bu risâlenin İngilizce özeti için bk. Nasr, s. 927-930; bazı parçalarının Fransızca tercümesi için bk. Corbin, Corps Spirituel, s. 206-210). 4. el-Kelimâtü't-taʿrife fî menşeʾi iḫtilâfi'l-ümmeti'l-merḥûme (Tahran 1316). 5. Żiyâʾü'l-

ḳalb (Tahran 1303, 1311 hş.). 6. Âyîne-i Şâhî (Şîraz 1320 hş./1941; Terceme-i Ṣalât ve Ülfetnâme ile birlikte İngilizce tercümesi için bk. Chittick, s. 269-284). 7. Ḳurretü'l-ʿuyûn fi'l-maʿârif ve'l-ḥikem (Tahran 1299, 1378 hş.).

B) Ahlâk. 1. el-Meḥaccetü'l-beyżâʾ fî tehẕîbi'h-İḥyâʾ. Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eserinin Şîa görüş ve rivayetleri esas alınarak düzenlenmiş şeklidir. Kitap Seyyid Muhammed Mişkât (I-IV, Tahran 1339-1340 hş./1960-1961) ve Ali Ekber Gaffârî (I-VIII, Tahran 1339-1340 hş., aynı neşrin daha sonra ofset baskıları yapılmıştır: Kum 1383; Beyrut 1403/1983) tarafından neşredilmiştir. 2. el-Ḥaḳāʾiḳ fî meḥâsini'l-aḫlâḳ. Bir önceki eserin muhtasarıdır. Kitap müellifin Ḳurretü'l-ʿuyûn ve Miṣbâḥu'l-enẓâr adlı eserleriyle birlikte basılmış (Tahran 1299), ayrıca Seyyid İbrâhim Miyânecî (Tahran 1378) ve Muhsin Akīl (Kum 1409) tarafından da yayımlanmıştır.

C) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. Nakdü'l-uṣûli'l-fıkḥiyye (yazma nüshası için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, XXIV, 273). 2. Sefînetü'n-necât (yazma nüshaları için bk. M. Âsaf Fikret, s. 309; Seyyid Ahmed Hüseynî, VIII, 369; XIII, 97). 3. Muʿtaṣamü'ş-Şîʿa fî aḥkâmî'ş-şerîʿa (yazma nüshaları için bk. M. Âsaf Fikret, s. 533; Seyyid Ahmed Hüseynî, I, 246; IX, 275). 4. Mefâtîḥu'ş-şerâʾiʿ. Muʿtaṣamü'ş-Şîʿa'nın muhtasarıdır (yazma nüshaları için bk. M. Âsaf Fikret, s. 538-539; Seyyid Ahmed Hüseynî, XII, 97, 167). 5. en-Nuḫbe (Tahran 1303, 1324, 1328).

D) Tefsir. Tefsîrü'ṣ-ṣâfî (Tahran 1266, 1271, 1275, 1276, 1286, 1310-11, 1316, 1324, 1334, 1374-1375; Tebriz 1269, 1272; Bombay 1274; nşr. Hüseyin el-Aʾlemî, I-V, Beyrut 1399, 1979, 1402/1982). Müellif bu eserini el-Aṣfâ adıyla ihtisar etmiştir (Bombay 1274; Tahran 1310-1311, 1353-1354).

E) Hadis. 1. el-Vâfî (I-II, Tahran 1310-1314; I-III, Tahran 1322-1324; I-III, Kum 1404/1984). Müellif tarafından eş-Şâfî adıyla ihtisar edilmiştir. 2. en-Nevâdir (Tahran 1339 hş.). Şîa'nın meşhur dört hadis kitabında bulunmayan rivayetleri içine almaktadır.

Feyz-i Kâşânî'nin şiirlerini ihtiva eden divanının çeşitli baskıları yapılmış

(Bombay 1300; Tahran 1300, 1348, 1357), ayrıca diğer bazı mersiye, kaside, rubâî ve gazellerinin yer aldığı Gülzâr-ı Ḳuds adlı risâlesiyle birlikte basılmıştır (Tahran 1339 hş., 1361 hş./1982).

BİBLİYOGRAFYA

Feyz-i Kâşânî, el-Meḥaccetü'l-beyżâʾ (nşr. S. M. Mişkât), Tahran 1339-40, IV, 3-46; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâ, IV, 48-49; Muhammed b. Süleyman Tenükâbûnî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâʾ, Tahran 1304, s. 126-130; Hânsârî, Ravżatü'l-cennât, Tahran 1304, s. 542-549; M. Tâhir Vâhid-i Kazvînîʿ, Abbâsnâme (nşr. İbrâhîm-i Dihgân), Arak 1329 hş., s. 186, 255; Abbas b. Muhammed Kummî, Fevâʾidü'r-rażaviyye, Tahran 1327 hş., II, 633-641; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 322; III, 215; Browne, LHP, IV, 432-436; Abdullah Niʿme, Felâsifetü'ş-Şiʿa, Beyrut 1961, s. 533-536; M. Mehdî İsfahânî, Nıṣfü cihân fî taʿrîfi Iṣfaḥân, Tahran 1340 hş., s. 183; Ye. E. Bertel's, Sufizm i Sufiyskaya Literatura, Moscow 1965, s. 475-491; Seyyid Hossein Nasr, "The School of Isphahan", History of Muslim Philesophy (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1966, II, 926; H. Corbin, En Islam iranien, Paris 1972, I, 27, 89, 301; III, 189; IV, 10, 61, 64, 123, 128, 129, 250, 329; a.mlf., Anthologie des philosophes iraniens, Tahran 1975, II, 32-49; a.mlf., Corps spirituel et terre céieste, Paris 1979, s. 206-210; a.mlf., La phüosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles, Paris 1981, s. 179-187; Hânbâbâ, Fihrist, II, 2355; IV, 4279; a.mlf., Fihristi Kitâbhâ-yı Çâpî-i ʿArabî, Tahran 1344 hş., s. 100, 199, 314, 583, 601, 633, 642, 701, 749, 752, 811, 948, 968, 981; Minûçihr Sadûkī Sühâ, Ḥükemâʾ ve ʿUrefâ-yı Müteʿaḫḫirîn-i Ṣadrü'l-müteʾellihîn, Tahran 1359 hş., s. 32; Kâmil Mustafa eş-Şîbî, eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyuʿ, Beyrut 1982, s. 232; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-ı Îrân, Tahran 1362 hş., s. 256; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânifi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, tür.yer.; M. Ali Müderris, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts., IV, 369-379; Hossein Moderrisi Tabatabai, An Introduction to Shii Law, London 1984, s. 16; S. A. Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam, Chicago 1984, s. 115, 146-150, 173-175; Yûsuf b. Ahmed el-Bahrânî, Lüʾlüʾetü'l-baḥreyn, Beyrut 1406/1986, s. 121-131; William C. Chittick,

“Two Seventeenth-Century Tracts on Kingship”, Authority and Political Culture in Shiism (ed. S. A. Arjomand), New York 1988, s. 269-284; a.mlf., “Muḥsin-i Fayḍ-i Kashānī”, El2 (İng.), VII, 475-476; M. Âsaf Fikret Fihristi Elifbâʾî-i Kütüb-i Ḫaṭṭî-i Kitâbḫâne-i Merkezî-i Âsitân-ı Ḳuds-i Rażavî, Meşhed 1369 hş., s. 309, 531, 533, 538-539; Seyyid Ahmed-i Hüseynî, Fihristi Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-i Kitâbḫâne-i ʿUmûmî-i Ḥażret-i Âyetullah el-ʿUzmâ Marʿaşî, Kum, ts., I, 246; VIII, 369; IX, 275; XII, 97, 167; XIII, 97; M. Takī Dânişpejûh, “Dâverî-yi Feyż-i Kâşânî Meyân-ı Pârsâ ve Dânişmend”, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, IX/2, Tebriz 1336 hş./1957, s. 113-134; Resûl-i Caʿferiyân, “Rûyârûî-i Faḳīhân ve Ṣûfiyân der Devre-i Ṣafevî”, Keyhân-ı Endîşe, sy. 33, Kum 1991, s.106-107.

Hamid Algar

FEYZÎ, Âsaf Ali Asgar

آصف علي أصغر فيضى

(1899-1981)

İslâm hukuku ve Şiî-İsmâilî fıkhına dair çalışmalarıyla tanınan Hindistanlı âlim.

10 Nisan 1899’da Hindistan’da Poona yakınlarındaki Matheran’da doğdu. Süleymânî Bohraları’nın tanınmış bir ailesi olan Tyabcîler’e mensuptur. Dedesi Bedreddin Tyabcî, Hindistan’ın ileri gelen müslüman toplum önderleri arasında yer alıyordu. İlk ve orta öğrenimini Bombay’da tamamlayan Feyzî, aynı yerde bulunan St. Xavier’s College’da hukuk öğrenimi gördükten sonra yüksek tahsil İçin 1922 yılında İngiltere’ye gitti. Cambridge Üniversitesi St, John’s College’da İslâm hukuku, İslâm tarihi, Arapça ve Farsça okudu. Burada Reynold Alleyne Nicholson ve Edward Granville Browne gibi tanınmış şarkiyatçılardan dersler aldı. 1925’te avukat olarak Middle Temple barosuna kaydoldu. 1926’da Hindistan’a döndü ve Bombay Yüksek Mahkemesi’nde 1938 yılına kadar avukatlık yaptı. 1929’da Bombay Government Law Coltege’da hukuk dersleri vermeye başladı. 1933 yılında Bombay’da Wiladimir Ivanow’la birlikte III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah’ın himayesinde Islamic Research Association adlı müesseseyi kurdu. Bu kuruluş daha çok İsmâiliyye me-hebiyle ilgili çalışmalar yaptığı için sonraları Ismaili Society of Bombay adını almıştır. 1938-1947 yılları arasında Bombay’da adı geçen kolejin müdürü ve İslâm hukuku profesörü olarak görevini sürdürdü. 1949-1951 yıllarında Hindistan’ın Kahire büyükelçiliği görevini yürüttü. 1952’de Yeni Delhi’de Union Public Service Commission’ın üyesi olarak görevlendirildi. 1957-1960 yılları arasında Srinagar’da Jammu-Keşmir Üniversitesi rektörlüğünde bulundu. Bundan sonra bütün resmî görevlerinden ayrılan Feyzî zamanını öğretim ve telif faaliyetlerine hasretti. 1962-1963 öğretim yılından itibaren misafir profesör olarak Cambridge Üniversitesi, Kanada McGill Üniversitesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü ve California Üniversitesi’nde İslâm hukuku dersleri verdi. Kahire ve Şam Arap akademileri ve Royal

Asiatic Society gibi milletlerarası birçok ilmî kuruluşun üyeliğine seçildi. Islamic Culture ve Royal Asiatic Society dergilerinin (Bombay şubesi) editörlüklerini yaptı. Son olarak da The Encyclopaedia of Islam'ın ikinci baskısının (El2) ilim heyetinde bulundu. Feyzî, uzun süren bir hastalık devresi sonunda 23 Ekim 1981 tarihinde Bombay'da vefat etti.

İslâm hukukunun günün şartlarına göre yeniden yorumlanıp şekillendirilmesinin kararlı bir savunucusu olan, bu konuyu eserlerinde ve ilmî toplantılarda devamlı gündeme getiren Feyzî, İsmâiliyye ile ilgili çalışmalarında da XX. yüzyıla damgasını vuran bir ilim adamıdır. İsmâilî bir aileden gelmiş olmanın verdiği kültürel temel ve kaynak zenginliğiyle o ana kadar İsmâilîler arasında yaygın olan dış dünyaya kapalılık anlayışını reddetmiş, toplayabildiği 200'e yakın nâdir İsmâilî el yazması koleksiyonunu Bombay Üniversitesi Kütüphanesi'ne bağışlayarak araştırmacıların kullanımına sunmuştur (M. Goriawala, Catalogue of The Fyzee Cotlection of Ismaili Manuscripts, Bombay 1965). İsmâiliyye konusundaki çalışmalarını uzun süre ünlü Rus şarkiyatçı Wiladimir İvanov'la birlikte ve onun nezaretinde yürütmüştür.

Eserleri. Feyzî'nin yayımlanan çalışmalarından bazıları şunlardır: A) Telif Eserleri. 1. Introduction to the Study of Muhammadan Law (London 1931). Müellif, İslâm hukukuna giriş mahiyetindeki bu ilk çalışmasında tarihî ve sosyokültürel şartların İslâm hukukunun oluşumundaki rolü üzerinde durur. 2. Outlines of Muhammadan Law (Oxford 1949; yeni ilâve ve değerlendirmelerle birlikte Oxford 1955, 1960, 1964, 1974, 1987). Bir öncekinin devamı sayılabilecek olan bu eserinde Feyzî İslâm hukukundaki meseleleri daha ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Müslüman toplumdan alınan örneklerle zenginleştirilmiş bir İslâm hukuku el kitabı olarak hazırlanan bu eser müellifin en önemli çalışmalarından biridir. 3. A Modern Approach to Islam (Bombay-New York 1963). İslâm hukuku hakkındaki modernist görüşlerini ihtiva etmektedir. 4. Cases in the Muhammadan Law in India and Pakistan (Oxford 1956) İslâm hukukunun Hindistan ve Pakistan'daki uygulamalarına dair örnek ve değerlendirmeleri kapsar. 5. Compendium of Fatimid Law (Simla 1969). Dâvûdî ve Süleymânî Bohraları'nın fıkhıyla ilgili bir çalışmadır. 6. The Reform of Muslim Personal Law in India (Bombay 1971). Urduca'sı İslâm Avr Asr-ı Cedîd

(New Delhi 1971) adıyla neşredilen bu eser Hindistan'da uygulanan İslâm aile

hukukuna dair görüş ve tekliflerini ihtiva etmektedir. 7. The Middle East (Patna 1985). Feyzî'nin 1969'da Khuda Bakhsh Library'de verdiği Ortadoğu siyaset ve tarihiyle ilgili konferansının metnidir.

B) Tercümeleri ve Neşrettiği Eserler. 1. Deʿâʾimü'l-İslâm. Nu'mân b. Muhammed'in İsmâilîf ıkhına dair bu ünlü eserini neşre hazırlamış ve daha sonra İngilizce'ye tercüme etmiştir. Tenkitli metni basılan kitabın (I, Kahire 1951; II, Kahire 1961; I, Kahire 1961, 1969; II, Kahire 1967) İngilizce tercümesinin bazı bölümleri Journal of Bombay Branch of Royal Asiatic Society ve Bombay Law Report'ta (1929, 1931) yayımlanmıştır. Eserin "Kitâbü'l-îmân" adlı bölümü The Book of Faith; from the Daʿāʾim al-Islām adıyla Bombay'da basılmıştır (1974). 2. Risâletü'l-iʿtiḳādâti'l-İmâmiyye. İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin eserini A Shi'ite Creed adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (London 1949). 3. Kitâbü'l-Veṣâyâ. Nu'mân b. Muhammed'in İsmâilî miras hukukuna dair olan bu eserini Ismaili Law of Wills adıyla İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Oxford 1933).

Feyzî'nin bunlardan başka çok sayıda makalesi ve müşterek çalışması, çeşitli ansiklopedilerde (meselâ bk. El1 [İng.], Elr.) yayımlanan maddeleri yanında 150 civarında ilmî yayını bulunmaktadır (çalışmalarının bir listesi için bk. Farhad Daftary, Indo-Iranica, sy. 37, s. 49-63).

BİBLİYOGRAFYA

Asaf A. Ali Fyzee, Outlines of Muhammadan Law, Oxford 1987, önsöz; a.mlf., The Middle East, Patna 1985, Önsöz; Farhad Daftary, "Professor Asaf A. A. Fyzee (1899-1981)", Arabica, sy. 31, Leiden 1984, s. 327-330; a.mlf., "The Bibliography of Asaf A. A. Fyzee", Indo-Iranica, sy. 37, Calcutta 1984, s. 49-63; İsmail K. Poonawala, "in Memoriam A. A. A. Fyzee (1899-1981)", IJMES, sy. 14 (1982), s. 418.

Azmi Özcan

FEYZÎ, Subhîzâde

(ö.1152/1739)

Divan şairi.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Feyzullah'tır. Sadrazam Hezarpâre Ahmed Paşa'nın kızının torunu, şehremini rûznâmçecisi şair Subhî Ahmed Efendi'nin oğludur. Tahsilini tamamladıktan sonra, babasının vefatı üzerine onun yerine şehremini rûznâmçecisi olarak memuriyet hayatına girdi (1101/1689-90). Bu görevinin ardından Çorlulu Ali Paşa'nın kethüdâ kâtipliğini, Osman Paşa'nın defterdarlık ve mektupçuluğunu yaptı. Bazı divan memuriyetlerinde bulundu. İstanbul'da vefat etti.

Tezkirelerde yer alan bilgilerden Feyzî'nin tanınmış bir şair olduğu anlaşılmaktadır (Safâî, vr. 229a; Sâlim, s. 564-565). Feyzî'ye eserinde diğer tezkirecilerden daha geniş yer veren Râmiz onun hakkında "şair oğlu şair" ifadesini kullanır. Buna göre Feyzî'nin yaşadığı dönemde iyi bir şair olarak kabul edildiği düşünülebilirse de devrin diğer şairleriyle karşılaştırıldığında bunun doğru olmadığı anlaşılır. Feyzî, farklı bir muhtevaya sahip dört mesnevisiyle divanından dolayı hamse sahibi şairler arasında anılır.

Eserleri. 1. Divan. İki nüshası bilinmektedir. Bunlardan İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi nüshasında (TY, nr. 2874) iki na't, Hz. Hasan ve Hüseyin hakkında iki methiye, bir cülûsiyye, altı kaside, bir tahmî, . 120 gazel, kırk dört rubâî, doksan iki tarih, altmış müfred ve on sekiz lugaz mevcuttur. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi nüshasında ise (Revan Köşkü, nr. 801, vr. lb-77a) daha az şiir bulunmaktadır (muhtevası için bk. Levend, s. 147-148). Bu nüsha şairin mesnevilerini de ihtiva etmektedir. 2. Heft Seyyâre (TSMK, Revan Köşkü, nr. 801, vr. 79b-124b). Eser bir tevhid, bir na't, yedi hikâye ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. 1060 beyit tutan hikâyeler kısmı kırk beş beyitlik bir hâtime ile sona erer. Şair, 1200 beyitlik bu mesnevisini 1122 (1710) yılında iki ay içinde tamamladığını söyler. 3. Mir'ât-ı Sûretnümâ (vr. 125b-153b). Mesnevinin bulunduğu kısmın ikinci sayfasında eserin adı Mir'ât-ı Âlemnümâ olarak geçmektedir.

Kısa bir başlangıcın ardından gelen bir na'ttan sonra "i'tizâr" ve "sebeb-i nazm" bölümlerinin yer aldığı eser her biri "sıfat" başlıklı bölümler halinde gelişir. Her bölümde sâkî, mey, sâgar cür'a gibi işret ve işret meclisiyle ilgili konular ele alınır. "Edip ya'nî bir heftede ihtimam/Olup yedi yüz beyt ile bu tamâm" beytinden eserin bir haftada nazmedildiği anlaşılmaktadır. Tarih beytinde de 1710 yılında tamamlandığı kaydedilmiştir. 4. Safânâme (vr. 155b-195a). Bir giriş, bir na't ve bir mi'râciyyeyi takiben Hulefâ-yi Râşidîn, Hz. Hasan ve Hüseyin hakkında yazılmış methiyelerden sonra dinî bir mesnevi olarak gelişeceği intibaını veren eser sabahı, gündüzü, gecesi, mehtabıyla baharın tasvir edildiği bir mesnevi haline dönüşür. "Tavsîf-i Hisâr-ı Anadolu" ve "Tavsîf-i Hisâr-ı Rumeli" başlıklı iki bölüm bir şehrengiz özelliği göstermesi bakımından dikkat çekicidir. On beş fasıl ve 1000 beyitten meydana gelen bu mesnevi 1123 (1711) yılında iki hafta içinde kaleme alınmıştır. 5. Işknâme(vr. 197b-24la). Eser bir giriş, bir na't, tavsîf-i mi'râc ve münâcât ile başlamaktadır. "Işknâme" başlıklı şiirden sonra "sıfât-ı aşk", "sıfât-ı âşık", "sıfât-ı ma'şûk" gibi başlıklar taşıyan manzumelerle gelişen eser 1100 beyitten meydana gelmektedir. Tarih beytinden bu eserin de 1123 yılında yazıldığı ve iki haftada tamamlandığı anlaşılmaktadır.

Feyzî'nin klasik hamse konularının dışında kaleme aldığı bu dört mesnevinin önemli bir sanat değeri taşıdığını söylemek güçtür. Mahallî özellikler göstermesiyle dikkat çeken Heft Seyyâre'deki hikâyeler teknik bakımından oldukça zayıftır. Diğer mesneviler de kayda değer bir özellik taşımaz. Şairin kullandığı mazmunlar bu alanda daha önce söylenmiş olanların tekrarından ibarettir. Ancak bu külliyat Türk edebiyatındaki sayılı hamse örneklerinden biri kabul edildiğinden önemli görülmüş, Feyzî de edebiyat tarihinde devrinin orta halli bir nâzımı olarak yerini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 229a; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 564-565; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3873, vr. 82a; Müstakimzâde, Mecelletü'n-Nisâb,

Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 343a-b; Sicilli Osmânî, IV, 35; Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî, İÜ Şarkiyat Araştırma Merkezi Ktp., “Feyzi” md.; TYDK, III, 717-719; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 190-191; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu (haz. Nail Tuman), İstanbul 1961, s. 191-195; A. Sırrı Levend, “Feyzî’nin Bilinmeyen Bir Hamsesi”, TDAY Belleten (1955), s. 143-152; “Feyzî (Subhizâde)”, TDEA, III, 217.

Mustafa Uzun

FEYZİ EFENDİ

(1851-1926)

Son devir Nakşibendiyye şeyhlerinden.

Tekirdağ'da doğdu. Asıl adı Mustafa Feyzi olup babası çiftçilikle uğraşan Emrullah Ağa'dır. İlk dinî eğitimini memleketindeki hocalardan gördükten sonra 1285'te (1868) İstanbul'a gitti. Beyazıt Camii dersiamlarından ağabeyi Mehmed Tâhir Efendi'nin derslerine devam ederek 1882'de icâzet aldı. Ertesi yıl yapılan ruûs imtihanında başarılı olunca ders vekili sıfatıyla Beyazıt Camii'nde göreve

başladı. Bu arada 5 Safer 1305'te (23 Ekim 1887) ibtidâ-i hâriç rütbesiyle İstanbul müderrisliği pâyesini elde etti. 1893'te öğrencilerine ilk icâzetini verdi. 27 Ramazan 1325'te (3 Kasım 1907) "mûsıle-i Sahn" rütbesiyle Şehzadebaşı İsmâil Paşa Medresesi müderrisliğine getirildi.

Bir süre sonra dördüncü Osmânî ve dördüncü Mecîdî nişanı ile taltif edilen Feyzi Efendi 1910'da huzur dersleri muhataplığına tayin edildi. Huzur derslerinin sona erdiği 1919 yılına kadar bu vazifeye devam etti. Ömer Ziyâeddin Dağıstânî'nin vefatı üzerine Gümüşhânevî Dergâhı şeyhi oldu. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar (1925) bu görevi sürdürdü. Aynı zamanda Beyazıt Camii'nde dersiâmlık yapan Feyzi Efendi 23 Muharrem 1345'te (3 Ağustos 1926) Gümüşhânevî Tekkesi'nde vefat etti. Halifelerinden Mehmet Zahit Kotku'nun ifadesine göre ömrünün yirmi dört yılını halvette geçiren Feyzi Efendi'nin mezarı Süleymaniye Camii haziresinde Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi civarındadır.

Yenicami'de hadis okuttuğu da bilinen Feyzi Efendi son devrin tanınmış şeyhlerinden Abdülaziz Bekkine, Hâsib Efendi ve Mehmet Zahit (Kotku) efendileri yetiştirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şer‘iyye Sicilleri Arşivi (İstanbul Müftülüğü), nr. 3430; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 189-190; Ebü’l‘ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 349; Albayrak, Osmanlı Ulemâsı, IV-V, 203-204; İrfan Gündüz, Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin, İstanbul l984, s. 153-155.

Mustafa Uzun

FEYZÎ-i HİNDÎ

فيضئ هندى

Ebü'l-Feyz b. Şeyh Mübârek el-Mehdevî (ö.1004/1595)

Ekber Şah döneminin önde gelen şair, âlim ve düşünürlerinden.

954'te (1547) Agra'da (Ekberâbâd) doğdu. Ailesi Arap asıllı olup Yemen'den Sind'e, daha sonra da Hindistan'a göç ederek Racastan'daki Nagor'a yerleşmişti. 911 (1505) yılında burada dünyaya gelen babası Şeyh Mübarek b. Hızır gençliğinde Gucerât'a gidip Ebü'l-Fazl-ı Kâzerûnî ve Mevlânâ İmâd-i Lârî gibi tanınmış âlimler yanında öğrenim gördü. 950'de (1543) gittiği Agra'da evlendi. Feyzî öğrenimini babasının yanında yaptı. İmâmiyye Şîası'na mensup olan baba ile oğul mülhidlikle itham edilerek öldürülmelerine karar verildi. Ölümden ancak gizlenerek kurtulabilen Feyzî ve Şeyh Mübârek, Ekber Şah'ın süt kardeşi Mirza Azîz vasıtasıyla Ekber'le tanışma imkânını buldular (974/1566). Ekber tarafından çok iyi karşılanan Feyzî yazdığı bir kaside ile hükümdarın gönlünü fethetti ve saraya alındı. Kendisinden önce sarayda "melikü'ş-şuarâ" unvanını taşıyan Gazâlî-i Meşhedî ölünce onun yerine geçti (984/1576). Feyzî'ye ayrıca devlet işleriyle ilgili görevler de verildi. Özellikle mansabdârlık görevi ona birçok imtiyaz sağladı. Melikü'ş-şuarâ unvanına lâyık olduğunu göstermek için 987'de (1579) Nizâmî-i Gencevî'nin ünlü hamsesine nazîre olarak bir hamse yazmayı tasarladı. Ancak bu düşüncesini kısmen gerçekleştirebildi. Aynı yıl Ekber Şah'ın oğlu Şehzade Dânyâl'in mürebbiliğine tayin edildi. Ekber Şah'ın İslâmiyet, Hıristiyanlık, Zerdüştîlik, Hinduizm ve Budizm gibi çeşitli inanç sistemlerini birleştirerek "dîn-i ilâhî" adıyla yeni bir din kurmasında Feyzî-i Hindî, babası Şeyh Mübârek ve kardeşi Ebü'l-Fazl el-Allâmî etkili olmuştur. Meşhur tarihçi Abdülkādir el-Bedâûnî ve diğer bazı âlimler onları, Ekber Şah'ın dine bağlılığını sarstıkları için şiddetle tenkit ederler.

Feyzî, 993'te (1585) Peşâver'deki Yûsufzaylar'a karşı girişilen sefere katıldı. 997'de (1588) Ekber Şah ile birlikte Keşmir'e gitti. İki yıl sonra elçi

olarak Dekken'de Handeş Hükümdarı Raca Ali Han ve Ahmednagar Hükümdarı Burhan Nizamşah'ın saraylarına gönderildi. Görevini tamamladıktan sonra başşehir Fetihpûr Sikri'ye döndü (1001/1592). 10 Safer 1004'te (15 Ekim 1595) Agra'da vefat eden Feyzî-i Hindî babasının yanına gömüldü. Kütüphanesinde bulunan çoğu müellif hattı 4600 cilt kitabın büyük bir bölümü ölümünden sonra Ekber Şah'ın emriyle imparatorluk kütüphanesine nakledilmiştir. Feyzî ölümüne yakın, aynı mahlası kullanan diğer şairlerle karıştırılmaktan endişe ettiği için Feyyâzî mahlasını kullanmıştır.

Eserleri. Arapça ve Farsça'yı çok iyi bildiği anlaşılan Feyzî'nin 101 eser yazdığı söylenirse de bunun doğruluğu şüphelidir. Feyzî'nin Divan'ından (Dehli 1261; Tahran 1362 hş.) başka yazmayı planladığı hamsede yer alacak Merkezi Edvâr, Süleyman ü Belḳīs, Nel ü Demen, Heft Kişver ve Ekbernâme adlı mesnevilerinden sadece Merkezi Edvâr (Kalküta 1831) ile Nel ü Demen (Leknev 1846) tamamlanabilmiştir. Noktasız harflerden meydana gelmiş kelimelerle yazılan ahlâka dair

Mevâridü'l-kelim (Kalküta 1241/1825) ve Sevaṭıʿu'l-ilhâm* (Leknev 1306/1889) adlı Kur'an tefsiriyle kız kardeşinin oğlu Nûreddin Muhammed tarafından derlenen mektuplarından ibaret olan Laṭîfe-i Feyżî (Rieu, II, 792; III, 984) adlı münşeatı mensur eserleri arasında sayılabilir.

Feyzî-i Hindî, Bedâûnî ve Molla Şîrîn'in de katkılarıyla Sanskritçe yazılmış olan Lîlâvatî (Kalküta 1826) adlı matematik kitabı ile Mahabharata'dan bazı parçaları da Farsça'ya çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fazl Allâmî, Ekbernâme, Kalküta 1873-87, III, bk. İndeks; a.mlf., Hersedefter-i Ebü'l-Fażl, Leknev 1292/1875, s. 138 vd., 202-214; a.mlf., Āʾīn-i Akbarī (trc. Blochmann), Calcutta 1939, s. 112 vd., 490 vd., 548-550, 618 vd.; Samsâmüddevle Şahnevâz Han, The Maāsiru'l-umarā (trc. H. Beveridge), Calcutta 1941, s. 513 vd.; Bedâûnî, Münteḫabü't-tevârîḫ,

Bibliotheca Indica, II, 393-394, 405 vd.; III, 299-310; Âzâd-ı Bilgrâmî, Sübḥatü'l-mercân, Bombay 1303, s. 45-46; a.mlf., Meʾâs̱irü'l-kirâm, Agra 1910, s. 198-200; a.mlf., H̱izâne-i Âmire, Kanpûr 1871, s. 318; Nizâmeddin Ahmed, Tabaḳāt-ı Ekberî, Bibliotheca Indica, II, 486-488; Ferîd Bekkerî, Ẕaḫîretü'l- ḫavânîn, Karaçi 1961, I, 64-67; Şîr Han Ludî, Mirʾatü'l-ḥayâl, Bombay 1324/1906, s. 79-81; Âgā Ahmed Ali, Heft Âsmân, Kalküta 1873; A. Sprenger, A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Manuscripts of the Libraries of the King of Oudh, Calcutta 1854; Sıddık Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Bopal 1295/1878, s. 897-898; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 449-450, 670-671, 792; III, 984; M. Kudretullh Gopâmevî, Tez̠kiretü netâyici'l-efkâr, Bombay 1334, s. 533-537; Bedreddin Sirhindî, Hażarâtü'l-ḳuds, Lahor 1341/1922, II, 9-10; Siblî Numânî, Şiʿrul-ʿAcem, Lahor 1924, III, 28-72; Browne, LHP, IV, 242-245; M. Hüseyn Âzâd, Derbâr-i Ekberî, Lahor 1927, s. 359-418; Storey, Persian Literature, I/l, s. 540; Serkîs, Muʿcem, II, 1472; Brockelmann, GAL, II, 417; Suppl., II, 610; M. G. Zubaid Ahmad, Contribution of India to Arabic Literatüre, Allahâbâd 1946, bk. İndeks; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, V, 27-32; Kemâleddin M. İhsan, Ravżatü'l-ḳayyûmiyye, Lahor, ts., I, 6, 62-63; S. Muhammed İkrâm, Rûd-i Kevser, Karaçi, ts., s. 87-98; JASB (1869), s. 137, 142; Z. A. Desai, "Life and Works of Faidi", Indo-Iranica, XVI/3, Calcutta 1963; H. Beveridge, "Feyzî Şeyh", İA, IV, 592-593; A. S. Bazmee Ansari, "Fayḍī", El2 (İng.), II, 870-872.

A. S. Bazmee Ansarî

FEYZULLAH CAMİİ

Batı Yunanistan’ın Arta şehrinde Türk döneminde yapılmış cami.

Türk idaresi sırasında adı Narda olan Arta, 6 Temmuz 1881’de Yunanlılar’a teslim edilinceye kadar 400 yıldan beri bir Türk şehri olarak gelişip Yanya vilâyetinin Narda livâsının merkezi olmuştur. Burada pek çok cami ve vakıf binalardan (bk. FÂİK PAŞA CAMİİ) biri olan Feyzullah Camii’nin ne tarihi ne yaptıranı ne de bugünkü durumu hakkında bilgi vardır. 1917’de çizilen basit bir resminden anlaşıldığı kadarıyla Feyzullah Camii Türk mimarisinin klasik üslûbunda, kubbesi kare bir mekânı örten ve sekizgen biçiminde bir kasnağa oturan bir yapı idi. Bu mimari şekil onun XV veya XVI. yüzyıla ait olduğunu gösterir. Sağ tarafında ise kalın gövdeli, kısa petek kısımlı bir minaresi vardı.

BİBLİYOGRAFYA

A. Orlandos, Arkheion ton Byzantinon Mnemeion tes Hellados, II/2, Atina 1936, s. 202.

Semavi Eyice

FEYZULLAH EFENDİ, Damadzâde

(ö.1175/1761)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Şeyhülislâm Damadzâde Ahmed Efendi'nin oğlu olup babasının Bursa kadılığı sırasında 1112'de (1700) bu şehirde doğdu. Dedesi Kazasker Mustafa Râsih Efendi'nin Şeyhülislâm Minkārîzâde YahyÂ Efendi'ye damat olması sebebiyle hem babası hem de kendisi "Damadzâde" lakabı ile tanınır. Tahsilini tamamlayıp müderrislik ruûsunu aldıktan sonra ailesinin nüfuzu ile müderrislikleri süratle atlayıp kadılık mesleğine geçti ve 1143'te (1730) otuz yaşında iken önce Galata, ardından aynı yıl içinde Bursa kadısı oldu. İstanbul kadılığı pâyesini aldıktan sonra 1739'da Anadolu kazaskerliğine getirildi; dokuz aylık bir görevin ardından on yıl süren uzun bir mâzuliyet dönemi yaşadı. Bunda babasının ölmüş olmasının rolü bulunduğu anlaşılmaktadır. 1750 ve 1754 yıllarında iki defa Rumeli kazaskeri oldu. Yine bir süre mâzuliyet hayatı yaşadıktan sonra 27 Şâban 1168 (8 Haziran 1755) tarihinde Vassâf Abdullah Efendi'nin yerine şeyhülislâm tayin edildi. On dört ay kadar süren bu birinci meşihatinden 28 Şevval 1169'da (26 Temmuz 1756) azledildi. Herhangi bir sebebin belirtilmediği bu azil için tarihçi Ahmed Vâsıf Efendi sadece "muktezâ-yı hâl" demektedir. Sekiz aylık mâzuliyetin ardından Dürrizâde Mustafa Efendi'nin yerine 28 Cemâziyelevvel 1170'te (18 Şubat 1757) ikinci defa meşihat makamına getirildi. Bir yıla yakın bir süre bu görevde kaldıktan sonra ulemâ ve saray erkânının aleyhindeki faaliyetleri sonucunda 16 Cemâziyelevvel 1171 (26 Ocak 1758) tarihinde görevden alındı. III. Osman zamanındaki toplam meşihati iki yıl yirmi dört gündür. Dürüstlüğü ile tanınan Feyzullah Efendi'nin, şeyhülislâmlığı zamanında müderrislerin ruûs imtihanlarında çok titiz davrandığı ve bu durumun himaye ve iltimas sebebiyle haksızlığa uğramış olan ulemâyı memnun ettiği belirtilir. Tıp ve matematikle de ilgilenen Feyzullah Efendi aynı zamanda bestekârdır, ancak günümüze herhangi bir bestesi ulaşmamıştır. Mâzuliyet günlerini Sütlüce'deki konağında geçirdikten sonra 30 Cemâziyelevvel 1175'te

(27 Aralık 1761) vefat edince burada yaptırdığı dergâha defnedildi. Oğlu Rumeli kazaskeri Damadzâde Murad Molla İstanbul Çarşamba'da kendi adıyla anılan bir kütüphane kurmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Subhî, Târih, vr. 172b; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 227a; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 181; II/A, s. 45; Vâsıf, Târih, I, 31, 56, 91, 205; Devhatü'l-meşâyih, s. 99; Sicilli Osmânî, IV, 36; İlmiyye Salnâmesi, s. 528; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 484, 565; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 110; Öztuna, TMA, I, 221; "Feyzullah Efendi", TA, XVI, 280-281.

Mehmet İpşirli

FEYZULLAH EFENDİ, Ebûsaidzâde

(ö.1110/1698)

Osmanlı şeyhülislâmı.

12 Cemâziyelâhir 1040 (16 Ocak 1631) tarihinde doğdu. Tanınmış bir Osmanlı ilmiye ailesine mensuptur. Hoca Sâdeddin Efendi'nin oğlu Esad Efendi'nin neslinden olup babası Şeyhülislâm Ebûsaid Mehmed Efendi'dir. Devrin geleneğine uygun olarak babasından ve aile muhitindeki ulemâdan ilim tahsiline devam ederken "mevâlîzâde" kanunu ve bilhassa babasının şeyhülislâmlığı sayesinde çocuk yaşta iken çeşitli medreselere tayin edildi. İlk önce on beş yaşında mûsıle-i Sahn derecesiyle Üsküdar Mihrimah Medresesi'ne, 1647'de Sahn, aynı yıl içinde Eyüp, 1649'da Süleymaniye, 1650'de Dârülhadis medreselerine usulen müderris oldu. Böylece itibarî olarak henüz yirmi yaşında iken medrese silsilesindeki en yüksek seviyeye yükseldi.

Daha sonra kazâ mesleğine geçen Feyzullah Efendi 1651'de Galata kadılığına getirildiyse de 1652'de azledildi. 1654 yılında İstanbul pâyesiyle Midilli kazası arpalık olarak kendisine verildi, ardından arpalığı Galata kazasına çevrildi. 1655'te henüz yirmi beş yaşında iken bilfiil İstanbul kadısı oldu. Ancak bu görevi uzun sürmedi. Nitekim aynı yıl İpşir Mustafa Paşa olayı sırasında âsiler babası Şeyhülislâm Ebûsaid Efendi'nin konağına saldırarak Hoca Sâdeddin ailesinin Hasan Can'dan beri biriken kıymetli eşyalarını ve kitaplarını yağma ettikleri gibi şeyhülislâmın kendilerine teslim edilmesini istediler. Bunun üzerine Ebûsaid Efendi ve oğlu Feyzullah Efendi azledilerek deniz yoluyla Gelibolu'ya sürgüne gönderildi. Bir ay sonra İstanbul'a dönmeleri için hatt-ı hümâyun çıktıysa da hasımlarının faaliyetleri üzerine Tekirdağ'a nakledildiler.

1656'da İstanbul'a dönen Feyzullah Efendi'ye Tokat kazası arpalık olarak verildi. Muhtemelen babasının iktidardan uzak kalması sebebiyle on yıl kadar mâzuliyet hayatı geçirdikten sonra 1666'da Anadolu kazaskerliğine getirildi. 1668'de kendisine Rumeli kazaskerliği pâyesi verildi; önce Tokat,

ardından Tire, daha sonra da Eyüp kazası arpalığı ile mâzul oldu. 1672'de mevleviyetle İzmir kadılığına tayin edildi. 1674'te Gelibolu kazası arpalığıyla görevden alındı. 1676'da Selânik kadısı oldu. 1677'de azledilince sırayla Konya, Eyüp, Tatar Pazarı, Havâss-ı Mahmud Paşa ve Çirmen kazaları arpalık olarak verildi; 1684'te ikinci defa Anadolu kazaskerliğine getirildi. Bu görevi sırasında Melek İbrâhim Paşa ile anlaşamayan Sadrazam Kara İbrâhim Paşa'nın şeyhülislâmı ve bazı ağaları kendi tarafına çekerek onun aleyhine bazı isnatlarda bulunup idamını istemesi üzerine IV. Mehmed'in huzurunda yapılan soruşturmaya katıldı. Soruşturmada söz konusu suçların idamla değil ancak sürgünle cezalandırılabileceğini söylediyse de etkili olamadı ve Melek İbrâhim Paşa idam edildi. 1685'te mâzul olunca yine değişik kazalar arpalık olarak kendisine verildi. 1686'da Rumeli kazaskerliğine, aynı yıl içinde kısa bir mâzuliyetten sonra 1687'de ikinci defa aynı göreve getirildiyse de birkaç ay sonra yeniden azledilince kendisine sırayla İzmir, Kayseri, Galata kazaları arpalık olarak tahsis edildi.

Feyzullah Efendi 18 Ramazan 1101'de (25 Haziran 1690) Debbağzâde Mehmed Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu. Bir yıl sekiz ay kadar bu görevde kaldıktan sonra azledildi. Azil sebebi, II. Ahmed'in huzurunda Sadrazam Arabacı Ali Paşa ile devlet işlerinin durumu hakkında yaptığı bir tartışmada sadrazamı ordu ve devlet idaresinde yetersizlikle suçlamasıdır. Tartışma sonrası sadrazam birçok bahane ileri sürüp ayrıca kızlar ağasını rüşvet ve çeşitli vaadlerle elde ederek padişahı etkilemiş ve 20 Cemâziyelâhir 1103'te (7 Mart 1692) onu azlettirmişti (Silâhdar, II, 624). Ancak kendisinden sonra şeyhülislâm olan Çatalcalı Ali Efendi'nin kırk gün içinde vefat etmesi üzerine Feyzullah Efendi'yi azletmekle hata ettiğini anlayan II. Ahmed onu Edirne'ye davet edip gönlünü almış ve 2 Şaban 1103'te (19 Nisan 1692) ikinci defa bu göreve getirmiştir. Ayrıca Ali Efendi'den boşalan Tire, Karasu Yenicesi kazaları da maaşına ilâve olarak kendisine verilmiştir. Feyzullah Efendi'nin bu ikinci meşihatı iki yıldan fazla sürdü. Ancak onun padişaha yakınlığından tedirgin olan Sadrazam Sürmeli Ali Paşa şeyhülislâmın fetva işlerini ihmal ettiğini, afyon ve tütün kullandığını ileri sürerek azlini istedi. Sadrazamın faaliyetleri sonucu Feyzullah Efendi 28 Şevval 1105'te (22 Haziran 1694) görevinden alınarak arpalığı olan Sakız'a gönderildi; buranın Venedikliler tarafından işgali üzerine bir süre Manisa'da kaldı, daha sonra Çerce kazası arpalığıyla

Kahire'ye nakledildi. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, onun İstanbul'da bazı kişilere fitneyi tahrik edici gizli mektuplar yollaması sebebiyle Manisa'dan Kahire'ye İbrim'e sürüldüğünü yazar (Zübde-i Vekayiāt, s. 508-509). Feyzullah Efendi, II. Mustafa üzerinde büyük nüfuza sahip olan Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin yardımıyla 1695'te İstanbul Fındıklı'daki yalısına dönmesine izin verildi. Ayrıca kendisine önce Eyüp kazası, daha sonra Tire, Bursa Yenişehri ve Mudurnu arpalık olarak tahsis edildi. 15 Rebîülâhir 1110'da (21 Ekim 1698) vefat edince Hoca Sâdeddin Efendi'nin Eyüp civarında yaptırdığı zaviyenin hazîresine gömüldü.

Feyzullah Efendi'nin tahsili, mevâlîzâde kanunu gereğince süratle katettiği merhaleler, kendisine tahsis edilen arpalıklar ve nihayet mert kişiliği ve tutumu ilmiye mesleği açısından tipik bir örnek teşkil etmektedir. Aynı zamanda şair olan Feyzullah Efendi Feyzî mahlasıyla şiirler yazmıştır. Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 4959/2) bir şiir mecmuasında (vr. 319b-331a) bir na't, iki kaside, bir temmuziyye, bir mesnevi, otuz kadar gazel ve yirmi civarında kıtası bulunmaktadır. Ayrıca çeşitli mecmualarda da şiirlerine rastlanır.

BİBLİYOGRAFYA

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1994, s. 363, 475, 484, 508-509; Silâhdar, Târih, II, 624; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 148-151; Râşid, Târih, I, 494-495, 531; II, 121, 183, 188, 275, 283, 443; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 553-558; Devhatü'l-meşâyih, s. 76-77; Sicilli Osmânî, IV, 33; İlmiyye Salnâmesi, s. 494; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 485-486; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 182; "Feyzullah Efendi (Ebu Saidzâde)", TDEA, III, 217-218; Feridun Emecen, "Ali Paşa, Sürmeli", DİA, II, 427.

Mehmet İpşirli

FEYZULLAH EFENDİ, Seyyid

(ö.1115/1703)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1048’de (1639) Erzurum’da doğdu. Asıl adı Mehmed olup Erzurum müftüsü Seyyid Mehmed Efendi ile Şerife Hatun’un oğludur. İlk eğitimini babasından aldı. Daha sonra Seyyid Abdülmü’min’den ve dayısının oğlu İsmâil Efendi’den Arapça, Farsça, fıkıh ve fıkıh usulü okudu. Ayrıca, o sıralarda Erzurum yöresinin seçkin âlimlerinden olan Şeyh Mehmed Vânî Efendi’nin derslerine de devam etti. İstanbul’a giden ve orada büyük şöhret kazanarak padişah hocalığına kadar yükselen Mehmed Vânî Efendi’nin isteği üzerine 1664 yılında İstanbul’a, oradan da padişahın bulunduğu Edirne’ye gitti. Burada Vânî Efendi’den ders almaya devam etti ve bir müddet sonra da ona damat oldu. Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi’nin teklifiyle 40 akçe medreselerinden birine müderris tayin edilmek istendiyse de kayınpederinin müdahalesi üzerine bu görevi kabul etmeyerek hacca gitti (1078/1667-68). Döndükten sonra Vânî Efendi’nin aracılığıyla IV. Mehmed’in şehzadesi Mustafa’ya (II. Mustafa) hoca oldu (1669). Ertesi yıl padişah fermanıyla kendisine mülâzemet verildi. Bundan sonra Feyzullah Efendi ilmiye mesleğinde hızla yükseldi. Haydarpaşa, Üsküdar Mihrimah Sultan, Sahn-ı Semân ve Ayasofya medreselerinde müderrislik yaptı. 1674’te İstanbul kadılığı pâyesiyle Sultan Ahmed Medresesi’ne tayin edildi; 1678’de ise Rumeli kazaskerliği pâyesiyle Şehzade Ahmed’in (III. Ahmed) hocalığına getirildi. 1686 yılında, padişaha ait has bahçede at bulundurduğu gerekçesiyle IV. Mehmed tarafından vazifesinden alındıysa da birkaç gün sonra suçsuz olduğu anlaşılınca görevine iade edildi ve kendisine Eyüp kazası arpalık olarak verildi. 7 Kasım 1686’da nakîbüleşraf, IV. Mehmed’in hal‘i ve II. Süleyman’ın tahta çıkışından hemen sonra 11 Rebîülâhir 1099’da ise (14 Şubat 1688) şeyhülislâm oldu.

Feyzullah Efendi’nin on yedi gün kadar süren bu ilk şeyhülislâmlığından azli askerî bir karışıklıktan kaynaklandı. 28 Rebîülâhir (2 Mart) Salı günü Sadrazam Siyavuş Paşa aleyhine ayaklanan yeniçeriler Siyavuş Paşa’yı

katlettikten sonra Feyzullah Efendi'den de şeyhülislâmlık mührünü alıp kendisini önce Kuzguncuk'ta yalısında oturmaya mecbur etmişler, bir hafta sonra da Erzurum kazası arpalığıyla memleketi olan Erzurum'a göndermişlerdir. Yedi yıl kadar burada yaşayan Feyzullah Efendi, vaktiyle hocalığını yaptığı Şehzade Mustafa'nın tahta çıkısının (1695) ardından onun daveti üzerine Edirne'ye gelip ikinci defa şeyhülislâmlığa tayin edildi (11 Şevval 1106/25 Mayıs 1695) ve bu makamda aralıksız sekiz yıldan fazla kaldı. Feyzullah Efendi'nin II. Mustafa üzerinde büyük nüfuzu vardı. Bundan faydalanarak devlet işlerine müdahale etmeye, oğullarını ve akrabalarını henüz küçük yaşlarda iken yüksek mevkilere getirmeye başladı. Hatta Osmanlı tarihinde ilk defa olmak üzere oğlu Fethullah Efendi'nin kendinden sonra şeyhülislâm olması hususunda padişahtan bir ferman bile aldı. Bu uygunsuz icraatları ve giderek nüfuzunu daha da arttırıp tayinlere, azillere müdahalesi içten içe büyük bir tepkinin oluşmasına yol açtı. Bozuk siyasî ve iktisadî durumun da etkisiyle ulemâ, asker ve nihayet İstanbul yerine Edirne'nin pâyitaht yapılacağı söylentileriyle tahrik edilen İstanbul halkı ayaklandı (1703).

Tarihlere Edirne Vak'ası veya Feyzullah Efendi Vak'ası adıyla geçen bu isyan önce İstanbul'da başladı, daha sonra Edirne'ye sıçradı. Edirne'de bulunan Şeyhülislâm Feyzullah Efendi ve ondan sonraki şeyhülislâm adayı oğlu Nakîbüleşraf Fethullah Efendi görevlerinden alındılar (13 Rebîülevvel 1115/27 Temmuz 1703). Feyzullah Efendi kaçmaya çalışırken Pravadi'de yakalanarak yarı çıplak vaziyette Edirne'ye getirildi. Feci işkenceler sonunda oğlu ile birlikte Batpazarı'nda çırılçıplak bir halde uyuz bir hamal beygirine bindirilip türlü hakaretlerle başları kesilip katledildiler. Feyzullah Efendi'nin kesik başı bir mızrağın ucuna takılıp âsiler tarafından Edirne sokaklarında dolaştırıldı. Cesedi ise ayaklarına ip bağlanarak hıristiyan keşişlere sürüklettirildi ve parçalanarak Tunca nehrine atıldı (21 Rebîülâhir/3 Eylül). Daha sonra cesedinin nehirden çıkarılarak Sitti Hatun Camii civarındaki Abdülkerim Mektebi avlusuna gömüldüğü rivayet edilir (Peremeci, s. 136).

Dokuz oğlu ve birçok kızı olan Feyzullah Efendi'nin oğullarından daha sonra şeyhülislâmlığa kadar yükselenler olmuştur. Kızlarını da ünlü ulemâ ve vezir ailelerine mensup kişilerle evlendiren Feyzullah Efendi bilhassa Minkārîzâdeler ve Köprülüzâdeler ile akrabalık bağları kurmuştur. Ailece

Halvetîliğe müntesip olan Feyzullah Efendi kaynaklarda güler yüzlü, bilgili, faziletli, zeki, nüktedan, vakur ve yumuşak huylu bir kişi olarak anlatılır. Suyolcuzâde Mustafa Efendi'den hat ve özellikle nesih dersleri almıştır. Bir divan teşkil edecek kadar Arapça şiirleri vardır. Tefsir ve hadis ilimleriyle uğraştığı bilinmektedir. Şeyhülislâmlıkla padişah hocalığını birleştirdiği için "câmiu'r-riyâseteyn" unvanıyla da anılmıştır.

Feyzullah Efendi'nin Erzurum'da cami, medrese, dârülkurrâ, mektep ve hamamı; Şam'da dârülhadisi; Edirne'de çeşme ve sebili; Mekke'de mescidi; Medine'de medrese, kütüphane ve muallimhânesi; İstanbul Fatih'te medrese, kütüphane, mescid, mektep, muallimhâne, çeşme ve meşrutaları vardır. Feyziyye Dârülhadisi olarak anılan Fatih'teki külliye halen Millet Kütüphanesi olarak kullanılmaktadır. Feyzullah Efendi Medine'de inşa ettirdiği medreseye 3000'den fazla kitap vakfetmiş, Harem-i şerîfin genişletilmesi sırasında bu medrese yıkılınca kitaplar Câmiatü Melik Abdilazîz'e alınmıştır. Feyzullah Efendi'nin bu vakıf tesisleri için hazırladığı vakfiye Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Reşid Efendi, nr. 287).

Eserleri. 1. Fetâvâ-yı Feyziyye* (İstanbul 1266). 2. Nesâyihu'l-mülûk (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2122/2). 3. Kitâbü'l-Ekâr (Mecmûʿâtü'l-ekâr, İstanbul Üniversitesi Ktp., AY, nr. 5744). 4. Mecmûa-i Hikâyât. Muhâdarât*a dair Türkçe olarak kaleme alınan üç makaleden ibaret bir risâledir (İÜ Ktp., TY, nr. 1631). 5. Letâifnâme (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5619). 6. Riyâzü'r-rahme. Ahlâka dair bir eserdir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3224). 7. Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl (İÜ Ktp., AY, nr. 2120). Kendi hayatını Arapça olarak yazan Feyzullah Efendi (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Tevfik Efendi, nr. 287, yeni nr. 1587; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5050), İsâmüddin el-İsferâyînî'nin Ḥâşiye ʿalâ Cüzʾin-Nebe' adlı eserine hâşiye ve Halhalî'nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid'ine ta'likat yazmış, İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'nin Ravżü'l-aḫyâr adlı eserini de Türkçe'ye çevirmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Esad Efendi, nr. 2843) Mecmûatü Medâihi Şeyhülislâm Feyzullah Efendi adlı bir yazmada Feyzullah Efendi ve ailesi hakkında yazılmış manzum methiyeler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Şefik Mehmed, Şefiknâme, İstanbul 1282; Naîmâ, Târih, VI. cildin sonundaki “Feyzullah Efendi Vak’ası” ilâvesi, s. 1-58; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyi‘ât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, tür.yer. (bk. İndeks); Silâhdar, Târih, II, 242, 323-324; a.mlf., Nusretnâme, II, 140 vd.; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II-III, 247-249, ayrıca bk. tür.yer.; Râşid, Târih, II, 586; III, 7 vd.; Murâdî, Silkü’d-dürer, IV, 6; Devhatü’l-meşâyih, s. 74-76; İlmiyye Salnâmesi, s. 491-493; Sicilli Osmânî, IV, 33-34; Osmanlı Müellifleri, I, 393-394; Osman Nuri Peremeci, Edime Tarihi, İstanbul 1939, s. 136; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 482-.485; Huriye Gerçek, Feyzullah Efendi, Âilesi, Ecdâdı, Evlâdı ve Akrabaları (lisans tezi, 1950), İÜ Ed. Fak.; S. F. Messervey, Feyzullah Efendi: An Ottoman Şeyhülislâm (doktora tezi, 1966), Princeton University; Fahri Ç. Derin, “Şeyhülislâm Feyzullah Efendi’nin Nesebi Hakkında Bir Risâle”, TD, X/14 (1959), s. 97-104; a.mlf. - Ahmed Türek, “Feyzullah Efendi’nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi”, a.e. sy. 23 (1969), s. 205-218; sy. 24 ((1970), s. 69-92; M. Serhan Tayşi, “Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi ve Feyziyye Medresesi”, TDA, sy. 23 (1983), s. 9-100; Orhan F. Köprülü, “Feyzullah Efendi”, İA, IV, 593-600; Abdülkadir Özcan, “Edirne Vak’ası”, DİA, X, 445-446.

Mehmet Serhan Tayşi

FEYZULLAH EFENDİ KÜTÜPHANESİ

(bk. MİLLET KÜTÜPHANESİ).

FEYZULLAH EFENDİ MEDRESESİ

İstanbul Fatih'te Feyziye Medresesi adıyla da bilinen yapı.

Kitâbe ve vakfiyesine göre 1112 (1700-1701) yılında Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi tarafından inşa ettirilmiştir. XX. yüzyıl başlarına harap bir durumda ulaştığından belediyece yıkılarak yerine park yapılması düşünülmüş, ancak İstanbul Muhibleri Cemiyeti'nin teşebbüsü ve Evkaf Nâzırı Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi'nin gayretleriyle tamir ettirilerek yok olmaktan kurtarılmıştır (1334/1916). Ardından da kütüphanesinde bulunan Feyzullah Efendi'nin vakfı 2189 yazma esere ilâveten Ali Emîrî Efendi'nin bağışladığı 16.000 kitapla Fatih Millet Kütüphanesi adı altında genel kitaplık haline getirilmiştir; halen Millet Kütüphanesi adıyla bu hizmeti sürdürmektedir (bk. MİLLET KÜTÜPHANESİ).

Yapı, kare planlı bir avlunun etrafına sıralanan mescid-dershane, kütüphane ve medrese hücrelerinden oluşur. Cephe duvarında kesme taş, diğerlerinde bir sıra taş-iki sıra tuğla malzeme kullanılmıştır. Onarım sırasında zeminden hayli aşağıda kalan asıl kapı örülmüş ve arkasındaki giriş holü oda olarak değerlendirilmiştir; yapıya bugün avlunun doğusuna açılan eski arka kapıdan girilmektedir. Feyzullah Efendi sokağına bakan asıl kapının kemeri üzerinde sülüs hatla yazılmış dört satırlık bir Arapça tarih kitâbesi, kapının yanlarında yer alan biri büyük iki mermer çeşmeden büyük olanın üzerinde de ta'lik hatla yazılmış dört beyitlik ikinci bir tarih kitâbesi bulunmaktadır. Bugün çeşmelerin alt kısımları toprak altında kalmış durumdadır.

Avlunun kuzeyinde, fevkanî olarak inşa edilmiş 7, 50 X 7, 50 m. ölçülerinde kare planlı mescid-dershane ile ona simetrik bir görünüm arzeden kütüphane yer almaktadır. Üstleri pandantif geçişli kubbelerle örtülü olan ve girişleri ortadaki sütunlu ve önü yüksek mermer korkuluklu mâbeyne açılan bu ikiliye avludan on bir basamaklı bir taş merdivenle çıkılmaktadır. Merdivenin başında ve mâbeynin öndeki iki merkezî sütununun arasında yer alan kapı basık kemerinde göze çarpan rozetleri,

ta‘lik harflerle yazılmış Türkçe kitâbesi, mukarnas ve palmet dizileriyle süslenmiş üst çerçevesi ve dantel şeklinde işlenmiş bitki motifli tacıyla Osmanlı mermer işçiliğinin en gösterişli örneklerinden birini oluşturmaktadır. Üç pencere ile sokağa bakan mâbeyn, ikisi gömme sekiz sütun ve kemerlerle desteklenmiş dokuz bölümden meydana gelir. Bölümlerin üzeri dört kubbe ve üç çapraz, iki aynalı tonozla örtülmüştür; ortadaki kubbe içten mukarnas dolguludur.

Mescid-dershane binası, kıble duvarındaki mihrap nişi ile diğer duvarlarda yer alan birer dolap nişi ve ikişerden sekiz pencereyle teşkilâtlandırılmıştır; mihrap nişinin önceden çinilerle kaplı olduğu bilinmektedir. Kapı kemerinin dış yüzünde tarih kitâbesi, iç yüzünde altın yaldızla yazılmış hadisler bulunmaktadır. Kubbe geçişleri madalyon biçiminde levha yazılar, kubbe ise beyaz badana üzerine kalem işi şemsesa’lbek motifleriyle tezyin edilmiştir. Mescid-dershane ile aynı özelliklere sahip bulunan

kütüphanede ondan farklı olarak beş pencere yer almakta ve bunların üçü avluya, ikisi mâbeyne açılmaktadır; sokağa bakan arka ve yan duvarlar sağırdır.

Avluyu güney ve batıdan “L” biçiminde saran on adet medrese hücresi diğer yapılardan daha alçak seviyede tutulmuştur. Üstleri kubbeyle örtülü olan 4 X 4 m. ölçülerindeki hücrelerde birer ocakla birer dolap nişi mevcuttur. Odaların önünde on sütuna basan kemerlere oturtulmuş kubbelerle örtülü bir revak bulunmakta ve bugün açıklıklarının kemerlerden itibaren camekânla kapatılarak okuma salonu haline getirilmiş olduğu görülmektedir. Avlunun ortasında altıgen planlı bir şadırvanla bir kuyu yer almaktadır. Altı mermer sütunun taşıdığı piramit biçiminde basık bir külahla örtülü olan şadırvan, her yüzü mermerle kaplanmış altı kurnası ve ince işçilikli demirden havuz şebekesiyle medresenin âhengine uyum sağlamış durumdadır. Yüksek korkulukla çevrilen çıkrıklı kuyu ise iptal edilmiştir. Günümüzde avlunun büyük bir bölümü çiçek bahçesi halindedir.

Feyzullah Efendi Medresesi, klasik Osmanlı medrese şemasını devam ettiren son örneklerden biridir. Dengeli planı ve mimarisiyle ortaya zarif, aydınlık ve ferah bir mekân olgusu koyar. Ancak gerek cepheyi hareketlendiren çeşmelerde, gerekse daha geç dönemlerde yenilenen içteki

kalem işi süslemelerde Batılılaşma döneminin etkileri kendini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 38-39; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 365-366; M. Serhan Tayşi, "Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi ve Feyziyye Medresesi", TDA, sy. 23 (1983), s. 9-100; Erdem Yücel, "Feyzullah Efendi Medresesi ve Kütüphânesi, Fatih Millet Kütüphânesi", İst. A, X, 5741-5743.

Abdüsselâm Uluçam

FEZ

(bk. FAS).

FEZA‘

الفزع

Kıyametin isimlerinden biri.

“Korkmak, dehşete düşmek” anlamında masdar olan feza‘ kelimesi, isim olarak “korkunç bir nesne veya olayın insan kalbinde doğurduğu nefret hali, şiddetli korku” mânasına gelir. Bundan dolayı kelime Allah’a karşı duyulan hürmet ve ta‘zim (haşyet) için kullanılmaz (Râgıb el-lsfahânî, el-Müfredât, “fzʿa” md.; Kāmus Tercümesi, III, 357). Çünkü dehşet korkulan şeyden uzaklaşmayı, haşyet ise Allah’a yaklaşmayı gerektirir.

Kur’ân-ı Kerîm’de altı âyette geçen feza‘ kavramı (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fzʿa” md.) üç yerde kıyameti tasvir etmektedir. İnkârcıların dehşete düşmelerini, yenilgilerini ve başka hiçbir çarelerinin kalmadığını anladıkları zaman iman etmelerinin fayda vermeyeceğini ifade eden Sebe’ sûresindeki âyetler ise (34/51-54) bazı müfessirler tarafından Bedir Gazvesi’ni veya âhir zamanda meydana gelecek büyük yenilgiyi tasvir ettiği şeklinde yorumlanırken bazıları bu âyetlerin inkarcıların âhiretteki durumunu dile getirdiğini kabul etmişlerdir (Taberî, XXII, 72-76; Kurtubî, XIV, 314-318).

İslâm dininin temel hükümleri içinde önemli bir yer tutan ve insandaki sorumluluk duygusunun esasını oluşturan âhiret hayatı İslâm literatüründe çeşitli isimlerle anılmıştır. Gazzâlî’nin de belirttiği gibi (İḥyâʾ, IV, 516-517) âhiret hayatının bir kısmı üzücü, bir kısmı sevindirici olan muhtelif merhalelerine göre insanların yaşayacakları ruhî haller birçok farklı terim veya tabirle ifade edilmiştir. Bunlardan birini oluşturan feza‘ kavramının yer aldığı âyetlerin incelenmesinden anlaşıldığına göre bu kelime daha çok kıyametin kopmasının ve hesap görülmeden önceki bilinmezliğin doğurduğu dehşeti dile getirmektedir. O gün korku ve dehşet, Allah’ın âyetlerini incelemeden, anlayıp kavramadan onları yalanlayan, ayrıca putlara, yaratılmışlara tapmak gibi insan haysiyet ve şerefiyle asla bağdaşmayan günahları işleyen kimseler içindir. İmanları ve faydalı işleri

sayesinde güzel bir âkıbete mazhar olanlar ise bu “en büyük dehşet”ten (el-fezau’l-ekber) etkilenmeyeceklerdir. Onların etrafını melekler saracak ve dünyada kendilerine vaad edilen mutlu hayatın başladığını müjdeleyeceklerdir (bk. el-Enbiyâ 21/98-103).

Bütün İslâm âlimleri Allah’ın rahmetinin gazabından çok fazla olduğunu ve her şeyi kuşattığını tereddütsüz kabul ederler. Ancak bu merhamet, gerçek adaletin tecellisine ve suçluların cezalandırılması ilkesine engel teşkil etmez. Başlangıçta ilâhî nefha ile hayat verilen, en güzel şekle büründürülen ve birçok yaratıktan üstün kılınan insan, dünya hayatında sahip olduğu imkânlardan faydalanarak ebedî mutluluğa hazırlanmakla mükelleftir. Bunu gerçekleştirme zahmetine katlanmayıp bütün imkânlarını geçici dünya zevklerine harcayanlar âhirette bu davranışlarının acı âkıbetine katlanacaklardır. Kıyametin dehşetini dile getiren âyetlerin yanında Allah’ı dost edinenlerin (Evliyâullah, bk. Yûnus 10/62-64) karşılaşacakları fevkalâde iyi muameleleri tasvir eden âyetlerin sayısı da oldukça fazladır. Meselâ Fussılet sûresinde Allah dostlarının, O’nu yegâne rab tanıyıp istikametten ayrılmayan kimseler olduğu ifade edildikten sonra âhiret hayatında onların etrafını meleklerin saracağı ve kendilerine şöyle hitap edecekleri haber verilir: “Korkmayın, üzülmeyin. Size vaad edilen cennetle artık sevinin. Biz dünya hayatında da âhirette de sizin dostlarınızız. Gafûr ve rahîm olan Allah’ın ikramı olarak orada sizin için canınızın çektiği her şey var; istediğiniz her şeyi orada bulacaksınız” (41/30-32).

Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadislerde de İslâm ülkesinin savunulması görevini yapanların veya bu yolda şehid olanların kıyametin dehşetinden emin olacakları ifade edilmektedir (Müsned, II, 404; İbn Mâce, “Cihâd”, 7, 16; Tirmizî, “Feżâ˒ilü’l-cihâd”, 25).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “fzʿa” md.; Lisânü’l-ʿArab, “fzʿa” md.; Kāmus Tercümesi, III, 357; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fzʿa” md.; Müsned, II, 404; İbn Mâce, “Cihâd”, 7, 16; Tirmizî, “Feżâ˒ilü’l-cihâd”, 25;

Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XXII, 72-76; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 516-517; Kurtubî, el-Câmîʿ, XIV, 314-318.

Bekir Topaloğlu

FEZÂİL

الفضائل

Amellerin, vakitlerin, şahısların, şehir, ülke ve milletlerin faziletini anlatan bir kitap türü.

“Artmak, fazlalaşmak, üstün olmak” anlamındaki fazl kökünden türeyen faziletin çoğulu olan fezâil kelimesi, İslâmî literatürde “bir şeyi veya bir kimseyi üstün kılan özellikler” anlamıyla amellerin, zamanların, şahısların, kabilelerin, milletlerin, yer ve şehirlerin benzerlerinden üstünlüğünü anlatmak için kullanılmış ve bunların her birine dair pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Kur’an’ın (bk. FEZÂİLÜ’l-KUR’ÂN), Hz. Peygamber’in (bk. HASÂİS) ve ashabın (bk. FEZÂİLÜ’s-SAHÂBE) faziletleriyle ilgili olanlar önemli bir yer tutar.

Amellerin Fazileti. Fezâil kelimesi, “yapılmasını dinin tavsiye ettiği güzel iş ve hareketler” anlamıyla bazı hadislerde geçmektedir. “İyi işlerin en değerlisi, seninle ilgisini kesen akrabayı ziyaret etmen, senden esirgeyene vermen, sana hakaret edeni bağışlamandır” (Müsned, II, 438) meâlindeki hadis bunlardan biridir. Allah katında değerli olan davranışları belirtmek maksadıyla Resûl-i Ekrem’in “en üstün, en faziletli” anlamındaki efdal kelimesiyle, “en hayırlı” anlamındaki hayr kelimesini çok kullandığı görülmektedir. “En sevgili” (ehabbü), “en mükemmel” (ekmel), “en iyi” (ahsen), “en değerli” (ekrem), “en güzel” (atyeb) kelimeleri de aynı anlamda hadislerde sıkça yer almaktadır. Resûlullah’ın en faziletli diye zikrettiği şeylerin başında iman, Kur’an okuma ve ilim öğrenme gelmekte, namaz, zekât, oruç, hac, cihad, hicret, zikir, tövbe, dua gibi ibadetler de özellikle tavsiye edilmektedir. Birer fezâil sayılan ahlâkî davranışlar arasında insanlarla iyi geçinmek, eliyle ve diliyle kimseye zarar vermemek, selâmlaşmak, başkalarının iyiliğini istemek, doğru sözlü olmak, elinin emeğiyle geçinip kimseden bir şey istememek gibi hususlar ön planda gelmektedir.

Fezâilü’l-a‘mâle dair eser veren ilk müellifin İbn Zencûye (ö. 251/865)

olduğu tahmin edilmekte (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1274), bu çalışmalardan günümüze gelen en eski eserin ise İbnü's-Sünnî'nin (ö. 364/974) Feżaˀilü'l-aˁmâl'i (Ezher Ktp., Hadis, nr. 4146, 149 varak) olduğu sanılmaktadır. Hadis hâfızı Ziyâeddin el-Makdisî'nin (ö. 643/1245), benzerleri arasında önemli bir yeri bulunan ve titiz bir çalışma sonucunda yayımlanan Feżâˀilü'l-aˁmâl'i (nşr. Gassân Îsâ Muhammed Hermâs, Beyrut 1407/1987) bu tür kitapların muhtevası hakkında bir fikir vermektedir. Abdestin faziletine dair hadislerle başlayan eser ezan, namaz, zikir, cenaze, oruç, zekât, hac, cihad, nikâh, Kur'an, ilim ve ahlâk gibi konularda 778 hadis ihtiva etmektedir. Kitapta hadislerin senedleri zikredilmemiş, sadece sahâbî olan râvilerin adları verilmiştir. Daha sonraki müelliflerden Ebü'l-Berekât en-Nesefî ile İstanbullu Mehmed Hıfzî Efendi'nin (TSMK, Mehmed Reşad, nr. 193, 170 varak) aynı adı taşıyan eserleri de burada zikredilmelidir. Ak Baba diye bilinen İzmitli Ak Ali Efendi, 1168 (1755) yılında akaide ve vaaza dair Feżaˀil adlı bir eser kaleme almıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1325, 255 varak). Ebü'ş-Şeyh'in Ṣevâbü'l-aˁmâl'i, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî'nin ilim, temizlik, namaz, oruç, sadaka, hac, cihad, iyilik, akraba ziyareti, edep ve zühde dair 2129 hadisi topladığı el-Metcerü'r-râbiḥ fî s̱evâbi'l-ˁameli'ṣ-ṣâliḥ'i (nşr. Muhamed Hüsâm Beyzûn, Beyrut 1410/1990) ve Edirneli Sarı Hıfzî Mehmed Efendi'nin A'mâl-i Sâlihât'ı da (Osmanlı Müellifleri, I, 139) bu konuya dair eserlerden bazılarıdır. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Câmiˁu'l-feżaˀil ve ḳāmi'ˁu'r-rezâˀil adlı eseriyle (trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İlim Amel ve Seyr ü Sülûk, İstanbul 1988) Mehmed Emin oğlu Rifat'ın Fezâil-i Ahlâk'ı ise (İstanbul 1311) sadece faziletli amelleri değil aynı zamanda ilmî ve ahlâkî faziletleri de konu alan eserlere örnek olarak zikredilebilir. Celâl Yıldırım, çoğunu Kütüb-i Sitte'den seçtiği faziletli amellere dair 400 hadisi tercüme ederek Hadîs-i Şeriflere Göre Amellerin Faziletleri adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1967).

Faziletli amellerden sadece birini konu edinen kitaplar, pek çok fezâili bir arada ele alan eserlere nisbetle daha çoktur. İbn Bükeyr diye bilinen Bağdatlı hadis hâfızı Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah es-Sayrafî'nin (ö. 388/998) Feżâˀilü't-tesmiye bi-Aḥmed ve Muḥammed'i (nşr. Ebû Meryem Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1411/1990; eser Feżâˀilü men ismühû Aḥmed ev Muḥammed olarak da bilinmektedir; bk. Sezgin, I, 212), İbn Abdülber enNemerî'nin Fażlü'l-ˁilm'i (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1279), Osmanlı

müelliflerinden Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Feżâʾilü'l-cihâd'ı (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1984, 1988, 1989), Veysî'nin Fezâil-i Kelime-i Tevhîd'i (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3247) bu tür eserlerdendir. Ayrıca namazın, namazda ilk safta bulunmanın, orucun, Allah'ı zikretmenin, esir âzat etmenin, çocuğunun ölümüne sabretmenin, hat ve kitâbetin, ok atmanın vb. işlerin faziletine dair pek çok kitap ve risâle yazılmıştır. Hz. Peygamber'in günlük dua ve zikirlerine dair eserler de (bk. AMELÜ'l-YEVM ve'l-LEYLE) burada hatırlanmalıdır.

Faziletli ameller daha çok zayıf rivayetlere dayanmakta olup bunlarla amel edilip edilemeyeceği tartışılmıştır (Bk. ZAYIF). Usul kitaplarında ele alınan bu konuyu müstakil bir eserde inceleyen çalışmalara örnek olarak Eşref b. Saîd'in Ḥükmü'l-ʿamel bi'l-ḥadîs̱i'ż-żaʿîf fî feâʾili'l-aʿmâl (Kahire 1412/1992) adlı eseri zikredilebilir.

Vakitlerin Fazileti. Bazı zamanların Allah katında daha değerli olduğu Kur'an ve hadislerde belirtilmiştir. Kadir gecesinin, receb, şâban, ramazan ve şevval aylarının, arefe ve cuma günlerinin ve diğer bazı zamanların faziletinden bahseden âyet ve hadislerin bulunması bazı âlimleri bu konuda eser yazmaya sevketmiştir. Ancak bu kitapların çoğunda yer alan rivayetler genellikle zayıf, hatta bir kısmı asılsızdır. Belli aylarda yapılan ibadetlerin faziletini konu alan eserler arasında, İbn Şâhîn'in (ö. 385/995) çoğu birbirinin aynı ve genellikle zayıf olan otuz altı rivayeti senedleriyle birlikte naklettiği Feżâʾilü şehri ramażân'ı (nşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî, Ürdün 1408/1988), Hasan b. Muhammed b. Hasan el-Hallâl'in Feżâʾilü şehri receb'i (nşr. Amr Abdülmün'im, Tanta 1412/1992), Ali el-Kārî'nin el-Edeb fî receb'i ile (nşr. Amr Abdülmün'im, Tanta 1412/1992) Fetḥu'r-raḥmân bi-feżâʾili şaʿbân'ı (Bulak 1307) sayılabilir. Vakitlerin faziletine dair rivayetleri bir araya getiren eserlerin en genişi Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Feżâʾilü'l-evḳād'ıdır (nşr. Adnan Abdurrahman Mecîd el-Kaysî, Mekke 1410/1990). Kitapta receb, şâban, ramazan, şevval, zilhicce ve muharrem ayları ile cuma ve pazartesi günlerinin fazileti gibi konulara dair 307 hadis toplanmıştır. İbnü'l-Cevzî'nin en-Nûr fî feżaʾili'l-eyyam ve'ş-şühûr'u, İbn Dihye el-Kelbî'nin el-ʿAlemü'l-meşhûr fî feżaʾili'l-eyyâm ve'ş-şühûr'u, İbn Receb el-Hanbelî'nin Leṭâʾifü'l-maʿârif fîmâ li-mevâsimi'l-ʿâm mine'l-veẓâʾif'i (Beyrut 1924) ve Abdülganî en-Nablusî'nin Feżâʾilü'ş-şühûr ve'l-eyyâm'ı da (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ,

Beyrut 1406/1986) bu tür eserlerdendir.

Şahısların Fazileti. Hz. Peygamber ile ashabın faziletine dair eserler dışında Resûl-i Ekrem'in diliyle övülmüş olan tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerine mensup bazı tanınmış kimselerle mezhep imamları, velîler, âlimler ve tarihî şahsiyetler hakkında da çeşitli monografiler kaleme alınmıştır. Saîd b. Esed b. Mûsâ'nın iki ciltlik Feża᾿ilü't-tâbiʿîn'i (Sezgin, I, 355), İbnü'l-Cevzî'nin birer menâkıb kitabı mahiyetindeki Feżâ᾿ilü'l-Ḥasani'l-Baṣrî (Kahire 1350) ve Feżâ᾿ilü Bişri'l-Ḥâfî'si (Brockelmann, I, 662; Sezgin, I, 638) burada zikredilebilir. Yûsuf b. Yahyâ el-Megāmî'nin (ö. 288/901) Feżâ᾿ilü Mâlik b. Enes'i (Îżâḥu'l-meknûn, II, 197), Fahreddin er-Râzî'nin Feżâ᾿ilü'ş-Şâfi᾿î'si (Köprülü Ktp., nr. 1127, 134 varak,

nr. 1128, 105 varak; eser Ahmed Hicâzî es-Sekkā tarafından Menâḳıbü'l-İmâm eş-Şâfiʿî adıyla yayımlanmıştır [Beyrut 1986]), Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî ile Muhammed b. Müsâfir b. Osman el-Hanefî'nin Feżâ᾿ilü'l-İmâm Ebî Hanîfe adlı eserleri (Îżâḥu'l-meknûn, II, 195) mezhep imamlarının faziletine dair kitaplara örnek teşkil eder. Mezhep imamlarından bazılarının faziletlerini bir arada ele alan eserler de yazılmış olup İbn Abdülber enNemerî'nin Ebû Hanîfe Mâlik ve Şâfiî'nin faziletlerine dair el-İntiḳā᾿ fî feżâ᾿ili'ṣ-ṣelâṣeti'l-e᾿immeti'l-fukahâ᾿ adlı eseri bunlardan biridir (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî, Kahire 1350).

Şehirlerin ve Ülkelerin Fazileti. Tarihî mahiyetleri itibariyle bazı ülke ve şehirlerin Kur'an ve hadislerde anılması, ashap ve tâbiîn sözlerinde zikredilmesi, bazı peygamberlerin veya sahâbîlerin buralarda yaşaması, ayrıca bazı önemli şahsiyetlerin bu yerlerde yetişmiş olması bu şehirlerin faziletine dair eserler yazılmasına yol açmış, İslâm tarihindeki önemli yerleri sebebiyle en çok Mekke, Medine ve Kudüs'ün faziletleri hakkında kitaplar kaleme alınmıştır. Bilindiği kadarıyla şehirlerin faziletine dair eserlerin ilki Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) nisbet edilen Feżâ᾿ilü Mekke'dir (Köprülü, Ktp., nr. 1603, vr. 1-10; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1828, 23 varak; ayrıca bk. Sezgin, I, 592). Yetmiş sekiz rivayeti senedleriyle birlikte bir araya getiren Mufaddal b. Muhammed el-Cenedî'nin (ö. 308/920) Feżâ᾿ilü'l-Medîne (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız-Gazve Büdeyr, Dımaşk 1407/1987) ve Feżâ᾿ilü Mekke (bir bölümü için bk. Zâhiriyye Ktp., Hadis, nr. 330, vr. 45-52) adlı eserleri de bu

çalışmalar arasında önemli bir yere sahiptir. Günümüzde Medine ile ilgili olarak yazılan eserler arasında Sâlih b. Hâmid b. Saîd er-Rifâî'nin Medine ve Mescidi Nebevî'ye, ayrıca şehrin çeşitli yerlerine dair 375 hadisi derleyip tahkik ettiği el-Eḥâdîs̱ü'l-vâride fî feżâʾili'l-Medîne adlı doktora çalışması (Medine 1413/1992), Kudüs'ün fazileti hakkında yazılan kitaplara örnek olarak da Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Feżâʾiü'l-Ḳuds'ü (nşr. Cebrâîl Süleyman Cebbûr, Beyrut 1979) zikredilebilir. Kudüs'e değer kazandıran Mescidi Aksa ve onun fazileti hakkında yazılan eserlerden faydalanmak suretiyle Minhâcî (ö. 880/1475-76) İtḥâfü'l-aḫiṣṣâ bi-feżâʾili Mescidi'l-Aḳṣâ adlı bir eser kaleme almıştır (nşr. Ahmed Ramazan Ahmed, I-II, Kahire 1982). Bu üç şehrin faziletini bir arada ele alan çalışmalar arasında Muhammed el-Yemenî'nin Türkçe olarak kaleme aldığı Fezâil-i Mekke Medine ve Kudüs adlı eseri (İÜ Ktp., TY, nr. 6802, 150 varak) burada kaydedilmelidir. Bu üç şehri Dımaşk, Kûfe, Bağdat, Basra, Belh, Endülüs ve Yemen takip etmektedir. Hakkında en çok kitap yazılan ülke ise Suriye olup ikinci sırada Mısır yer almaktadır. Selâhaddin el-Müneccid şehirlerin faziletine dair önemli eserlerden yetmiş dördünü tesbit etmiştir (İbn Hazm, nâşirin mukaddimesi, s. he-mim).

Öte yandan Mekke, Medine ve Kudüs gibi şehirlerin Hz. Peygamber'in hadislerinde methedildiğini gören ve Basra ile Kûfe, Mekke ile Medine, Dımaşk ile Bağdat veya Kahire arasında bir rekabet havası meydana getiren bazı aşırı milliyetçiler ve siyasîler bulunduğu gibi, doğup büyüdükleri şehirler Resûl-i Ekrem zamanında henüz kurulmamış olsa bile buraların onun diliyle övülmesini arzu eden ve bu maksatla hadis uyduranlar da olmuştur. II. (VIII.) yüzyılda kurulan Bağdat'ın lehinde ve aleyhinde Hz. Peygamber'e isnat edilen hadisler bu tür rivayetlerdendir (Hatîb, I, 24-25, 27-44). Methine veya zemmine dair uydurma rivayetlerin bulunduğu şehirlere örnek olarak İskenderiye, Dimyat, Basra, Bağdat, Kazvin, Ürdün, Abadan, Cidde, Askalân, Nusaybin, Antakya, Horasan, Tālekān, Şâş, Merv, Buhara, Semerkant, Tûs, Cürcân, Herat, Kayrevan, Sebte ve Fas zikredilebilir (Kandemir, s. 50, 170).

Milletlerin Fazileti. Bazı milletlerin anılmaya değer özelliklerine dair başka milletlere mensup yazarlar tarafından kaleme alınmış eserlerin bulunması bu nevi kitaplarda her zaman tarafgir davranılmadığını göstermektedir. Ebû Ubeyde Maʿmer b. Müsennâ'ya (ö. 209/824 [?]) nisbet edilen Kitâbü

Feżâʾili'l-Fürs ile (İbnü'n-Nedîm, s. 59) Câhiz'in Feżâʾilü'l-Etrâk*i (trc. Ramazan Şeşen, Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri, Ankara 1967), Ebü'l-Abbas Abdullah b. Ca'fer b. Hasan el-Kummî ve Sa'd b. İbrâhim el-Kummî' nin Fażlü'1-ʿArab (Îżâḥu'l-meknûn, II, 198) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir. Zeynüddin el-Irâ-kī'nin de Meḥaccetü'l-ḳurab fî feżâʾili'l-ʿArab (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2151, vr. 57-74) adlı bir risâlesi bulunmaktadır. İmam Şâfiî ve Medâinî'ye nisbet edilen Kitâbü Feżaʾili ḳureyş (İbnü'n-Nedîm, s. 114, 264), Allân el-Verrâk'a nisbet edilen Kitâbü Feżaʾili Kinâneve Kitâbü Feżâʾili Rebîʿa (İbnü'n-Nedîm, s. 119) gibi eserler de bu tür çalışmalardandır. Bazı şahıs, kabile veya milletleri yermek maksadıyla yazılan kitaplar ise genellikle "mesâlib" adıyla anılmaktadır (Sezgin, II, 60-61).

Kitapların faziletine dair eserler de kaleme alınmıştır. Ebü'l-Kāsım Ubeyd b. Muhammed es-Siirdî'nin (ö. 692/1293) Feżâʾilü'l-Kitabi'1-Câmiʿ li-Ebî cʿÎsâ etTirmiẕî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut 1409/1989) adlı eseri bunlardan biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "fżl" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "fżl" md.; Müsned, III, 438; Câhiz, Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri (trc. Ramazan Şeşen), Ankara 1967; Mufaddal b. Muhammed el-Cenedî, Feżaʾilü'l-Medîne (nşr. Muhammed Mutî, el-Hâfız-Gazve Büdeyr), Dımaşk 1407/1987; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 59, 114, 119, 264, ayrıca bk. İndeks; İbn Şâhîn, Feżâʾilü şehri ramażân (nşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî), Ürdün 1408/1988; İbn Hazm, Feżâʾilü'l-Endelüs ve ehlihâ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1387/1968, nâşirin mukaddimesi, s. elif-mim; Beyhakī, Feżaʾilü'l-evḳāt (nşr. Adnan Abdurrahman Mecîd el-Kaysî), Mekke 1410/1990; Hatîb, Târîhu Bağdâd, I, 24-25, 27-44; Ziyâeddin el-Makdisî, Feżâʾilü'l-aʿmâl (nşr. Gassân Îsâ Muhammed Hermâs), Beyrut 1407/1987; Ebü'l-Kāsım Ubeyd b. Muhammed b. Abbas es-Siirdî, Feżâʾilü'l-Kitâbi'l-Câmiʿ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1409/1989; Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, el-Metcerü'r-râbiḥ fî sevâbi'l-ʿameli'ṣ-

ṣâliḥ (nşr. Muhammed Hüsâm Beyzûn), Beyrut 1410/1990; Minhâcî, İtḥâfü'l-aḫi'ṣ-ṣâbi feżâʾili'l-Mescidi'l-Aḳṣâ (nşr. Ahmed Ramazan Ahmed), Kahire 1982, III; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1274-1280; Osmanlı Müellifleri, I, 280; Îżâḥu'l-meknûn, II, 195-199; Brockelmann, GAL, I, 662; Sezgin, GAS, I, 212, 340-341, 355, 592; II, 60-61; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, Ankara 1975, s. 50, 170; Eşref b. Saîd, Hükmü'l-ʿamel bi'l-ḥadîṣi'z-zaʿîf fî feżâʾili'l-aʿmâl, Kahire 1412/1992; Sâlih b. Hâmid b. Saîd er-Rifâî, el-Eḥâdîs̱ü'l-vâride fî feżaʾili'l-Medîne, Medine 1413/1992; R. Sellheim, "Faḍīla", El2 (Fr.), II, 747-748.

M. Yaşar Kandemir

FEZÂİLÜ’l-ETRÂK

فضائل الأتراك

Câhiz’in (ö. 255/869) Türkler’in karakteri ve askerlik meziyetlerine dair eseri.

İslâm tarihinde Türkler’e tahsis edilmiş en eski eser olarak tanınan Feżâʾilü’l-etrâk 225-245 (840-859) yılları arasında kaleme alınmıştır. Kaynaklarda ve mevcut yazma nüshalarında Menâḳıbü cündi’l-ḫilâfe ve feżâʾilü’l-etrâk,

Menâḳıbü’t-Türk ve ʿâmmeti cündi’l-ḫilâfe gibi adlarla da geçer. Câhiz, kitabının esasını teşkil eden “Feżâʾilü’l-etrâk” kısmını (Resâʾil [nşr. Abdüsselâm M. Hârûn], s. 36-86; T. Trc., s. 61-93) Halife Mu’tasım-Billâh döneminde (833-842) yazmış, fakat bilinmeyen bazı sebeplerden dolayı kendisine takdim edememiştir. Daha sonra başına, Hilâfet Ordusu’nu oluşturan Horasanlılar, Türkler, Mevâlî, Araplar ve Ebnâ arasındaki hukukî münasebetleri ve akrabalık bağlarını gösteren iki mukaddime ilâve ederek (s. 5-35; T. Trc., s. 39-60) Dîvânü’t-tevḳīʻin başkanı Feth b. Hâkān el-Fârisî’ye sunmuştur.

Eser iki mukaddime ve “Feżâʾilü’l-etrâk” adını taşıyan kısımdan (maksad) meydana gelir. Birinci mukaddime Câhiz’in önsözüyle başlar. Bunu, Feth b. Hâkān el-Fârisî’nin meclisinde Hilâfet Ordusu’nu oluşturan çeşitli unsurların meziyetlerinden söz ettiği halde Türkler’den hiç bahsetmeyen bir kişinin sözlerinden bazı nakiller takip eder. Bundan sonra Feth b. Hâkān’ın bu kişiye verdiği cevap gelir. Burada Hilâfet Ordusu’ndaki unsurların Hz. Peygamber’e ve halifeye yakınlık bakımından eşit şerefe sahip oldukları ispat edilmeye çalışılır. Feth’in bu cevabını aynı kişinin Horasanlılar’ın, Araplar’ın, Mevâlî’nin ve Ebnâ’nın menkıbeleri hakkında söyledikleri takip eder (s. 5-28; T. trc., s. 39-55). İkinci mukaddimede Câhiz tarihten ve Kur’an’dan deliller göstererek Hilâfet Ordusu’nun unsurları arasında yakınlıklar olduğunu anlatmaya çalışır (s. 29-35; T. trc., s. 56-60).

İslâm tarihinin ilk devirlerine ait haberlerde ve bazı hadislerde Türkler aleyhinde çeşitli rivayetler vardır (bk. Pellat, TM, XV, 11-36). Bu rivayetlerin de etkisiyle, Mu'tasım-Billâh devrinde Hilâfet Ordusu'nun önemli bir unsuru haline gelen Türkler hakkında birçok dedikodu yayılmıştı. Nitekim Câhiz de eserin "Feżâˀilü'l-etrâk" adlı bölümünde, "Benî Kantûrâ Seddi ve onların (Türkler) süvarilerinin Irak hurmalıklarını ne yapacakları hakkında bize gelen haberleri duymuşsunuzdur. Bu hadisler insanların Türkler'den korkmaları için söylenmiştir. Şimdi ise onlar İslâm'ın yardımcısı, kalabalık orduları, halifelerin hâmisi, sığınağı, sağlam kalkanı oldu" diyerek Türkler'in parlak istikbaline dikkat çekmiştir (s. 75; T. trc., s. 85).

Üstün bir sezgi gücüne sahip olan Câhiz Türkler'in önemini kavramış ve aleyhlerindeki dedikodulara karşı Arap büyüklerinin Türkler'in karakter, kahramanlık ve meziyetleri hakkındaki sözlerini bu eserinde toplamış, bunlara kendi gözlemlerine dayanan bazı olayları da ilâve etmiştir. Türkler'e dair sözleri nakledilen kimseler arasında Cehm b. Safvân, Humeyd b. Abdülhamîd et-Tûsî, Kāsım b. Seyyar, Saîd b. Ukbe b. Selm, Sümâme b. Eşres, İbrâhim b. Sindî gibi önemli kumandan ve âlimler vardır. Câhiz eserin Türkler'in tevâzuunu, ağır başlılığını, askerlik kabiliyetlerini anlattığı bu bölümünde tarafsız davranmaya çalışmıştır. "Bir Türk başlı başına bir millettir" (T. trc., s. 68); "Türk'ün künyesi hareket üzere kurulmuştur"; "Türk'ün ömrünün günlerini toplasan, at üzerinde geçen günlerinin oturarak geçirdiği günlerden daha fazla olduğunu görürsün" (T. trc., s. 68); "Türkler yaltaklanma, yaldızlı sözler, münafıklık, kovuculuk yapma, yerme, riya, dostlarına karşı kibir, arkadaşlarına karşı fenalık nedir bilmezler" (T. trc., s. 77); "Türkler'de vatan sevgisi diğer milletlerden daha fazladır" (T. trc., s. 78) gibi değerlendirmeler yaptıktan sonra Yunanlılar'ın felsefe ve bilimde, Araplar'ın edebiyatta, Çinliler'in sanatta, Türkler'in ise askerlikte üstün olduklarını söylemiş ve askerliğin pek çok bilgi gerektiren bir meslek olduğuna dikkat çekmiştir.

Zamanımıza yedi yazma nüshasının ulaştığı bilinen Feżâˀilü'l-etrâk Van Vloten (Leiden 1903; Kahire 1323-1324 [Müberred'in el-Kâmil'inin hâmişinde]), Sâsî (Kahire 1325) ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire 1964) tarafından neşredilmiştir. Eseri ilk defa C. T. Walker İngilizce'ye çevirmiştir (JRAS, 1925, s. 63-97), muhtasar Almanca tercümesi de O.

Reşer (Rescher) tarafından yapılmıştır (Orientalistische Miszellen, İstanbul 1925, I, 107-170). Kırgız Türkçesi'ne muhtasar tercümesini Kazak İlimler Akademisi yayımlamıştır (Tarih-Orkeologia-Etnografya, Turidi, Arkeologie, Almaata 1956, I, 227-252), Eserin Türkiye Türkçesi'ne ilk çevirisi Şerefettin Yaltkaya tarafından yapılmıştır (Türk Yurdu, V, [1329], s. 894-900, 932-936, 988-991). Oldukça muhtasar olan bu tercümeyi Osman Fevzi Olcay tahrif ederek 1939'da tekrar neşretmiştir. Eserin son tercümesi, yeniden tesis edilen bir metne dayanılarak Ramazan Şeşen tarafından gerçekleştirilmiştir (Hilâfet Ordusu'nun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri, Ankara 1967, 1988) Zekeriya Kitapçı, et-Türk fî müʾelefâti'l-Câḥiẓ (Beyrut 1972) adlı kitabında Feżâʾilü'l-etrâk'te verilen bilgilerin bir değerlendirmesini yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Resâʾil (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1964, I 2-86; a.mlf., Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri (trc. Ramazan Şeşen), Ankara 1967, mütercimin girişi, ayrıca bk. s. 24-25; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 211; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVI, 107-108; O. Rescher, Excerpte und übersetzungen aus den Schriften des... Cāhiz, Stuttgart 1931, s. 207-210; a.mlf., Abriss der Arabischen Literaturgeschichte, Stuttgart 1933, II, 286-287; J. Sauvaget, Historiens arabes, Paris 1946, s. 7-10; Nafiz Danışman, Kelam İlminin Ortaya Çıkışı ve Câhiz, Ankara 1955, s. 147-157; Ch. Pellat, The Life and Works of Jahiz (trc. D. M. Hawke), London 1969, s. 91-97; a.mlf., "Eski Araplara Göre Türkler" (trc. Ramazan Şeşen), TM, XV [1969], s. 11-36; a.mlf., "Essai d'inventaire de l'ceuvre Gāḥiẓienne", Arabica, III/169, Leiden 1956, s. 147-180; a.mlf., "Nouvel essai d'inventaire de l'ceuvre Gāḥiẓienne", a.e., XXXI/226, s. 160-161; Ahmed Hâlid, Şaḫṣiyyât ve ṭayyârât, Sousse 1970, s. 188-200; F. Gabrieli, "R. di al-Gâhız sir Turchi in Scritti in Onore di G. Furlani", RSO, XXXII (1939), s. 447-483; Ramazan Şeşen, "Câḥiẓ'in Eserleri Hakkında Bazı Yeni Malzemeler", TED, I (1970), s. 257-258; Olga Pinto, "Feth b. Hakan" (trc. Hakkı Dursun Yıldız-Neyire Milânî) TD, XXVII (1973), s. 41-58.

Ramazan Şeşen

FEZÂİLÜ’l-KUR’ÂN

فضائل القرآن

Kur’an’ın üstünlükleri hakkındaki bilgiler, tefsir ilminin bu bilgilere dair disiplini ve bu konuyla ilgili literatür için kullanılan bir tabir.

Kur’ân-ı Kerîm’in üstünlüklerini, onun tamamını veya bazı sûre ya da âyetlerini öğrenip okuyan, öğreten, dinleyen, ezberleyenlerle hükümlerine göre amel edenlerin kazanacağı sevapları, bazı sûre yahut âyetlerinin şifalı oluşuna dair âyet ve hadislerde verilen bilgileri ifade

etmek üzere İslâmî kaynaklarda genellikle “fezâilü’l-Kur’ân”, bazan da “sevâbü’l-Kur’ân”, “menâfiu’l-Kur’ân” gibi tabirler kullanılmıştır.

Kur’an’ın üstünlükleri hakkındaki ilk bilgiler yine Kur’an’da bulunmaktadır. Buna göre Kur’an çok ulu, çok şerefli, çok hikmetli, öğüt kaynağı, açık seçik bir kitaptır. O en doğru yola iletir ve iyi davranışlarda bulunan müminlere kendileri için büyük bir mükâfat bulunduğunu müjdeler. Allah Kur’an’da müminler için şifa ve rahmet indirmiştir. Eğer Allah onu dağa indirseydi dağ haşyetten parça parça olurdu. Kur’an’ın bir benzerini meydana getirmek üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar ona denk bir eser ortaya koyamazlar. Kur’an sözlerin en güzelidir ve Allah’tan gelmiş bir nurdur. İçinde şüpheli bilgi bulunmayan, müminler için hidayet ve rahmet kaynağı olan, kendisinden önceki kitapları doğrulayan, âyetleri sağlam ve hikmetli bilgiler içeren mübârek bir kitaptır. Allah Kur’an’ı Peygamber’e, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarması ve insanların onun âyetleri üzerinde iyice düşünmeleri için indirmiştir. Kur’an’ın hürmetine, onun indirildiği gece bin aydan daha hayırlı ve mübârek bir gece olarak nitelendirilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, “Ḳurʾân”, “kitâb” md.leri).

Hadislerde de Kur’ân-ı Kerîm’in faziletine dair bilgiler bulunmaktadır. Süyûtî bunları, Kur’an’ın bütünüyle ilgili olanlar ve her bir sûrenin faziletine ilişkin olanlar şeklinde iki kısma ayırarak ele almıştır. Ayrıca bu

bilgilere bazı âyetlerin faziletine dair hadisleri de eklemek gerekir. Tirmizî ile Dârimî'nin sünenlerinde yer alan ve fezâilü'l-Kur'ân'a dair hemen bütün kaynaklarda öncelikle zikredilen Hz. Ali'nin naklettiği bir hadise göre Resûl-i Ekrem ashabını ileride zuhur edecek bazı fitneler konusunda uyarmış, bu fitnelerden korunmak için ne yapılması gerektiğinin sorulması üzerine, "Çare Allah'ın kitabı Kur'an'dır. Onda sizden önce gelip geçenlerin ve sizden sonra geleceklerin haberleri vardır" dedikten sonra Kur'an'ın üstünlüklerini şöyle sıralamıştır: O sağlam bir bağdır, hikmetli bir öğüttür; insanlar arasında doğabilecek anlaşmazlıklar için hükümler ihtiva etmektedir. O saçma sapan bir söz değil hak ile bâtılı ayıran ciddi bir kitaptır. Allah onu terkeden zorbaları perişan eder; hidayeti onun dışında arayanları sapıklığa düşürür. O sırât-ı müstakîmdir; ona uyanların arzuları haktan sapmaz, dilleri sürçmez. Âlimler ona doymaz. Onu reddedenlerin çok olması değerini eksiltmez; onun üstünlükleri bitmez. Onunla konuşan doğruyu konuşmuştur; onunla amel eden kazanmıştır; onunla hükmeden adaleti gerçekleştirmiştir; ona davet eden doğru yolu bulmuştur (Tirmizî, "S̱evâbü'l-Ḳurʾân", 14; Dârimî, "Feżâʾilü'l-ḳurʾân", 1), Kur'an hakkındaki diğer bazı hadislerin meâli de şöyledir: "Kur'an Allah nezdinde göklerden ve yerden daha değerlidir" (Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 6); "Müslümanların en hayırlısı Kur'an'ı öğrenen ve öğretendir" (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 21; Tirmizî, "S̱evâbü'l-Ḳurʾân", 15); "Bir müslümanın Allah'ın kitabından bir âyet öğrenmesi 200 rek'at namaz kılmasından daha hayırlıdır" (İbn Mâce, "Muḳaddime", 16); "Kur'an ehli olanlar Allah ehli ve O'nun özel dostlarıdır" (Müsned, III, 128, 242); Dârimî'nin naklettiği bir hadiste ("Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 1) kıyamet gününde en etkili şefaatçinin Kur'an olacağı belirtilir ve onu okuyanlara bu şefaat sayesinde verilecek cennet nimetlerinden söz edilir. Bilhassa güzel sesli bir kimsenin teganniye kaçmadan Kur'an'ı makamla okumasının sevabına işaret eden hadisler de rivayet edilmiştir (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 19, 34; Müslim, "Müsâfirîn", 232, 234; Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 34; "Ṣalât, 171).

Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının Allah kelâmı olduğunu dikkate alan İmam Eş'arî, Bâkıllânî, İbn Hibbân gibi bazı âlimler, âyetler arasında bir fazilet ve değer farkının bulunmaması gerektiğini düşünmüşlerdir. İmam Mâlik'in de bu görüşte olduğu söylenir. Buna karşılık İshak b. Râhûye, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Gazzâlî, Kurtubî, İzzeddin b. Abdüsselâm gibi birçok âlim, esasta âyetler arasında bir değer farkı bulunmamakla beraber hal ve şartlar,

zaman ve zemin, okuyanın ihtiyaçları, ilgili âyetin konusunun şerefi gibi bazı sebeplerle âyetler arasında bazı fazilet farkları bulunabileceğini belirtmişlerdir (Süyûtî, II, 1131-1142).

Çoğu "ümmü'l-Kur'ân" ve "es-seb'u'l-mesânî" diye de anılan Fâtiha sûresiyle Yâsîn, İhlâs, Muavvizeteyn ve "es-seb'u't-tıvâl" denilen Fâtiha'dan sonraki yedi uzun sûre hakkında olmak üzere muayyen sûrelerin faziletlerine dair hadislerde bunların değişik yönlerden önemine işaret edilmiştir. Ayrıca Bakara sûresinin Âyetü'l-kürsî diye anılan 255. âyetiyle 201 ve 285-286. âyetleri, Haşr sûresinin son üç âyeti ve çoğu dua, tesbih, zikir mahiyetinde olan daha başka âyetlerin faziletleri hakkında çok sayıda hadis nakledilmiştir. Ancak bu rivayetler içinde sahih olanların yanında zayıf ve hatta uydurma olanların da bulunduğu tesbit edilmiştir. Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân adlı tefsirinin mukaddimesinde (I, 78-80) birçok kimsenin çeşitli niyet ve maksatlarla Kur'an sûrelerinin ve genel olarak amellerin faziletine dair hadis uydurma günahı işlediğini belirterek bunlardan örnekler verir. Kur'an sûrelerini tek tek sayarak her birinin fazileti hakkında açıklamalar ihtiva eden uzun bir sözü hadis diye uyduran Ebû Isme Nûh b. Ebû Meryem adlı kişiye böyle bir sözü neden hadis diye rivayet ettiği sorulduğunda onun verdiği, "Çünkü insanların Kur'an'ı bir yana bırakarak Ebû Hanîfe'nin fıkhı ve Muhammed b. İshak'ın megāzîsiyle meşgul olduklarını görüyordum, ben de insanları iyi amellere yöneltmek amacıyla bu hadisi uydurdum" şeklindeki cevap, fezâilü'l-Kur'ân'a dair birçok ciddi kaynakta ibret verici bir uydurma gerekçesi olarak zikredilir (meselâ bk. Kurtubî, I, 78; Süyûtî, II, 1129-1130). Kurtubî ayrıca Vâhidî'nin eserinde ve onun kaynakları olan çeşitli tefsirlerde bu tür rivayetlerin gelişigüzel aktarıldığını da söyler. Başta Zemahşerî olmak üzere Beyzâvî, Vâhidî, Sa'lebî gibi müfessirlerin bu konudaki zayıf veya uydurma rivayetleri aktardıkları görülür. Bunların eserlerinde yer alan, özellikle Übey b. Kâ'b'dan nakledilip her bir sûrenin sonuna konulmuş olan ve o sûreyi okuyanlara verilecek sevaplardan söz eden hadislerin çoğunun uydurma olduğu tesbit edilmiştir.

Kur'an'ın faziletlerine dair hadisler hadis mecmualarında genellikle "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", "S̱evâbü'l-Ḳurʾân", "Menâfiʿu'l-Ḳurʾân" gibi başlıklar altında toplanmış, III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren konuyla ilgili olarak daha çok hadislerden oluşan müstakil kitap ve risâleler de

yazılmaya başlanmıştır. Kâtib Çelebi, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) Menâfiʿu'l-Ḳurʾân adlı eserinin bu alanda yapılan ilk müstakil çalışma olduğunu belirtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1277). Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb el-Becelî, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî ve İmam Nesâî'nin Feżâʾilü'l-Ḳuiʾân başlığını taşıyan eserleriyle Kurtubî'nin el-Vecîz fî feżâʾili'l-kitâbi'l-ʿazîz'i bu alanın günümüze kadar ulaşan en eski örnekleri olup basılmıştır (bk. bibl.). Abdüsselâm b. Ahmed el-Basrî'nin S̱evâbü'l-Ḳurʾân, İbnü'l-Haşşâb'ın ed-Dürrü'n-naẓîm fi feżâʾili'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Ziyâeddin el-Makdisî'nin

Feżâʾilü'l-Ḳurʾân, Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî'nin Muḫtaṣarü'd-düreri'n-naẓîm fî feżaʾili'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ve İbn Kesîr'in Feżâʾilü'l-Ḳurʾân adlı eserleri de bu konuya dair önemli kitaplardır. Bibliyografik kaynaklarda fezâilü'l-Kur'ân'la ilgili daha birçok eser adı geçmektedir (bk. Ali Şevâh İshak, III, 311-322). Bundan başka Kur'an ilimlerine dair geniş kapsamlı eserler içinde çoğunlukla "Fezâilü'l-Kur'ân" başlığı altında bu konudaki rivayetler aktarıldığı gibi (meselâ bk. Zerkeşî, I, 432-456; Süyûtî, II, 1113-1141) tefsir kitaplarında da müfessirin metoduna göre sûrelerin başında veya sonunda tefsiri yapılan sûreyle ilgili fezâil hadislerine yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "Ḳurʾân", "kitâb", md.leri; Müsned, III, 128, 242; Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", I, 6, 34, "Ṣalât", 171; Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 19, 21, 34; Müslim, "Müsâfirîn", 232, 234; İbn Mâce, "Mukaddime", 16; Tirmizî, "S̱evâbü'l-Ḳurʾân", 14, 15; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef, III, 365-384; Muhammed b. Eyyûb el-Becelî, Feżâʾilü'l-Ḳurʾân (nşr. Gazve Budeyr), Dımaşk 1988; Ca'fer b. Muhammed el-Fıryâbî, Feżâʾilül-Ḳurʾân n(nşr. Yûsuf Osman Fazlullah Cibrîl), Riyad 1409/1989; Nesâî, Feżâʾilü'l-Ḳurʾân (nşr. Fârûk Hamâde), Beyrut 1413/1992, nâşirin girişi, s. 11-38; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 78, 245, 277, 288; Ali b. Muhammed es-Sehâvî, Cemâlü'l-ḳurrâʾ uv kemâlü'l-iḳrâʾ (nşr. Ali Hüseyin el-Bewâb), Kahire 1408/1987, I, 50-123; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 78-80; a.mlf., el-Vecîz fî feżâʾili'l-kitabi'l-

ʿazîz (nşr. Alâeddin Ali Rızâ), Kahire 1412/1991; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432-456; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), II, 1113-1143; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1277; Ali Şevâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, III, 310-322; İbrâhim Ali Ömer, el-Kurʾânü'l-Kerîm: târîḫuh ve âdâbüh, Küveyt 1404/1984, s, 141-162; Ebü'l-Fazl Abdullah el-Gımârî, Feżâʾilü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1406/1986.

Abdullah Aydemir

FEZÂİLÜ'n-NEBÎ

فضائل النبي

Hz. Peygamber'in üstünlükleri anlamında hadis terimi

(bk. HASÂİS).

FEZÂİLÜ’s-SAHÂBE

فضائل الصحابة

Ashabın faziletleri ve bu konuda meydana gelen literatür için kullanılan bir tabir.

Hadis ilimlerinden “ma‘rifetü’s-sahâbe”nin bir dalı olup genellikle ashap aleyhtarlarına karşı onların üstünlüklerini ortaya koyarak faziletlerini savunan ilmi ve bu alanda yazılan eserleri ifade etmektedir. Kaynaklarda yaygın olarak fezâilü’s-sahâbe şeklinde geçen bu tamlamanın “fezâilü’l-ashâb, menâkıbü’s-sahâbe, fezâilü ashâbi’n-nebî, ma‘rifetü’s-sahâbe” tarzında kullanıldığı da görülmektedir.

Ashap, mallarını ve canlarını ortaya koyarak Hz. Peygamber’e bağlanmaları, Kur’ân-ı Kerîm’i öğrenmek ve öğretmek için çalışmaları, İslâmiyet’i yaşamak ve yaşatmak için büyük fedakârlıklar göstermeleri sebebiyle Kur’an’da “insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmet” (Âl-i İmrân 3/110) diye övülmüştür.

Allah’a imandan vazgeçmemek, peygamberine ve kitabına bağlı kalarak O’nun rızâsını kazanma uğrunda büyük sıkıntılara katlanan sahâbîlerden Mekke’de İslâm’a giren Bilâl-i Habeşî, Mikdâd b. Esved, Ammâr b. Yâsir, Suheyb-i Rûmî ve Sümeyye bint Habbât demirden yelekler giydirilip kızgın güneş altında tutulmayı (İbn Mâce, “Muḳaddime”, 11); Habbâb b. Eret kor üzerine yatırılıp işkence görmeyi (İbn Sa‘d, III, 165); Ebû Zer el-Gıfârî, Abdullah b. Mes‘ûd ve Zinnîre er-Rûmiyye dövülmeyi (İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 368; IV, 62, 311); Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Hamza gibi birçok sahâbî ölüm tehlikesine rağmen Hz. Peygamber’i korumayı göze almışlar; yapılan baskılar ve işkenceler tahammül sınırını aşınca da kafileler halinde Habeşistan’a göç etmişlerdir (İbn Hişâm, I, 321 vd.). Mekke’de uygulanan toplu boykot ve muhasara esnasında ot, yaprak ve kuru deri parçaları yiyerek hayatlarını sürdürmüşler (Buhârî, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 15; Müsned, I, 181, 186; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 93), Medine yolu açılınca topluca yurtlarını, mallarını, evlerini ve yakınlarını terkederek bu şehre hicret

etmişlerdir. Hz. Peygamber'i ve Mekkeli muhacirleri ağırlayan ve onları canları pahasına korumaya söz veren Medineli müslümanlar da (ensar) yurtlarını, mallarını, evlerini, bağ ve bahçelerini gönül hoşluğuyla misafirleriyle paylaşmışlar (İbn Sa'd, III, 396; Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 3); Bedir'de, Uhud'da, Hendek'te ve diğer savaşlarda kendilerinden daha güçlü ordulara karşı İslâmiyet'i ve Hz. Peygamber'i savunmuşlar, en sıkıntılı zamanlarda bile onu yalnız bırakmamışlardır. Hicretin 6. yılında (628) Hudeybiye'de canlarını ortaya koyarak Resûlullah'a biat eden 1500 kişiyle, Mekke'yi fetheden 10.000 civarındaki asker ve Hz. Peygamber'in vefatı sırasında 100.000'in üzerinde olduğu rivayet edilen (Süyûtî, II, 220) sahâbe neslinin her ferdi kendine düşen görevi yerine getirmeye çalışmıştır. Ayrıca vahyin canlı şahidi olan, Kur'an ve Sünnet'i daha sonraki nesillere ulaştırmada köprü vazifesi gören bu nesil Kur'ân-ı Kerîm'de övgüyle anılmış; mutedil bir ümmet oldukları (el-Bakara 2/143), Allah ve Resulü'ne iman edip tam teslimiyet gösterdikleri ve büyük ecir kazandıkları (Âl-i İmrân 3/172, 173), Allah'ın kendilerinden, kendilerinin de Allah'tan râzı oldukları ve ebedî kalacakları cennetin onlar için hazırlandığı (et-Tevbe 9/100) bildirilmiştir. Kâfirlere karşı sert, birbirlerine karşı merhametli olan, Allah'ın rızâsını kazanmak için ibadet eden, Tevrat ve İncil'de de övülen, kendilerine af ve mağfiretle büyük mükâfat vaad edilen (el-Feth 48/29) bu insanların Allah ve Resulü'ne yardım eden sâdık müminler (el-Haşr 59/8) ve seçkin kişiler oldukları (en-Neml 27/59; İbn Kesîr, Tefsîr, V, 245), ihtiyaçlarına rağmen başkalarını kendilerine tercih ettikleri ve kurtuluşa erdikleri (el-Haşr 59/9), affedildikleri (et-Tevbe 9/111), gerçek müminler olarak bağışlanacakları ve âhirette cömertçe rızıklandırılacakları (el-Enfâl 8/74) belirtilmiş, faziletlerine ve ayrıcalıklarına işaret edilmiştir.

Hz. Peygamber ashabın mallarını ve evlerini müslüman kardeşleriyle paylaşacak kadar fedakâr, Resülullah'a zarar gelmemesi için ölümü göze alacak kadar ona bağlı, din uğrunda baba, evlât ve akrabalarıyla savaşacak kadar samimi olduklarını gördüğü için kendilerini "insanlık tarihinin en hayırlı nesli" (Buhârî, "Feżâʾilü'ṣ-ṣahâbe", 1; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣahâbe", 211, 212), "ümmetin en hayırlıları" (Müsned, V, 350), "cehennem ateşinin yakmayacağı kimseler" (Tirmizî, "Menâḳıb", 57) ve "cennetlikler" (Muttakī el-Hindî, XI, 539) gibi ifadelerle övmüştür. Ayrıca ümmetin onlara ikramda bulunmasını (Tayâlisî, s. 7), iyilik etmesini (Müsned, I, 26), onları çekiştirmemesini (Buhârî, "Feżâʾilü'ṣ-ṣahâbe", 4; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-

ṣahâbe", 221, 222) emretmiş, onların yaptığı bir müd*lük yardımın başkalarının Uhud dağı kadar yardımına bedel olduğunu (Buhârî, "Feżâ᾿ilü'ṣ-ṣahâbe", 4) söylemiş, diğer insanların fazilet itibariyle onların derecesine erişemeyeceğini bildirmiştir. Ashapla ilgili bu umumi mahiyetteki âyet ve hadisler yanında muhacirler, ensar, Bedir ehli, Uhud ehli, Hudeybiye ehli, aşere-i mübeşşere gibi grupların ve ayrıca bazı

şahsiyetlerin cennet ehli olduğuna işaret eden çeşitli rivayetler de vardır.

Fazilet Konuları. Ashapta fazilet konusu kabul edilen hususların başında aşere-i mübeşşereden, muhacirîn, ensar, Ehl-i beyt ve Ehl-i Bedir'den olmak, Uhud ve Hendek gazveleriyle Bey'atürrıdvân'da bulunmak, ümmehâtü'l-mü'minînden olmak gelmektedir. Bunlardan başka fert olarak Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelenmek, ilk müslümanlar arasında yer almak, imanı uğruna işkence görmek, büyük malî yardımlarda bulunmak, savaşlardan birinde veya birkaçında kahramanlık göstermek, savaşta veya başka bir yerde ağır işkenceler altında öldürülmek, zor bir durumda Hz. Peygamberi büyük fedakârlıklarla korumak gibi hususlar da fezâile konu olmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in hayır duasını almak, bir başarısı veya özelliği sebebiyle Resûl-i Ekrem tarafından "seyfullah", "emînü'l-ümme", "havâri" gibi sıfatlarla anılmak, Hz. Peygamber'in özel ilgisini görmek veya onun tarafından önemli bir işle görevlendirilmek yahut iyi bir rüyada görülmek; bunların yanında merhametli, hayâ sahibi, cömert ve yiğit olmak, güzel Kur'an okumak, doğru hüküm vermek, haramı helâli iyi bilmek, kıraat ve ferâiz gibi ilimlerde mütehassıs olmak ve görüşü doğrultusunda âyet inmiş olmak gibi özellikler de fezâilü's-sahâbenin konularına girmektedir.

Bütün sahâbîler fazilet bakımından aynı seviyede değildir. İslâm'a giriş önceliğine sahip olmak, İslâmiyet için büyük fedakârlıklarda bulunmak gibi sebeplerden dolayı ashap arasında fazilet, tabaka ve mertebe farklılığı vardır. Hz. Peygamber'i bir defa gören sahâbî ile hayat boyunca ona hizmet eden sahâbînin faziletlerinin eşit olamayacağını göz önünde bulunduran muhaddisler, özellikle İslâm'a giriş önceliğini esas alarak ashabı beş veya on iki yahut on yedi tabakaya ayırmışlardır (Kubeysî, s. 104 vd.). Ehl-i sünnet itikadına göre ashap içinde en faziletli kimseler hilâfete geçiş sırasına göre Hulefâ-yi Râşidîn, daha sonra da aşere-i mübeşşereden diğer

altı kişidir. Şîa inancına göre ise en faziletli sahâbî Hz. Ali'dir. Sahâbîler ne kadar faziletli olursa olsun Ehl-i sünnet âlimleri onları masum kabul etmemiş, günahtan korunduklarını, dolayısıyla günahsız olduklarını söylememiştir (Muhammed Şefî', s. 93). İmamların mâsumiyetine inanan Şîa imam kabul ettikleri Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin ile Hz. Fâtıma'nın masum olduğunu ileri sürmüştür (M. Rızâ el-Muzaffer, s. 89 vd.).

Ashap arasında siyasî konularla ictihada dayanan bazı meselelerde çeşitli ihtilâflar, hatta savaşlar çıkmasına rağmen onlar kendileriyle ilgili âyet ve hadisleri göz önünde bulundurarak birbirleri hakkında övücü ifadeler kullanmışlardır. Ancak 30 (650) yılından itibaren müslümanlar arasında temeli siyasî olaylara ve ictihadî görüşlere dayanan çeşitli ihtilâfların çıkmasını fırsat bilen bazı art niyetli kişiler veya yeni müslüman olmuş kimseler sahâbe aleyhinde konuşmaya ve onları tekfir etmeye başlamışlardır. Nevbahtî'nin kaydettiğine göre ashâbın faziletini inkâr edip onları ilk tekfir eden kişi Abdullah b. Sebe'dir (Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 22). Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra ihtilâfların giderek artması, bunların sebep olduğu Cemel Vak'ası ile Sıffîn Savaşı'nda ashâbın bir kısmının karşıt cephelerde yer alması, bir kısmının çekimser kalması çeşitli yorumlara zemin hazırlamış ve onlar hakkında umumi kanaate aykırı görüşlerin doğmasına yol açmıştır. Hz. Osman'ın şehid edilmesinden itibaren ortaya çıkan fırkalardan Şîa, Hz. Ali'nin yanında yer almayan ve onu halife seçmeyen sahâbîleri, onlardan ayrılarak yeni bir grup oluşturan Haricîler de Hz. Osman, Ali, Muâviye ve bunlarla birlikte hareket eden herkesi küfre düşmekle suçlamışlardır. Mu'tezile imamlarının bir kısmı siyasî olaylara karışan sahâbîleri fâsıklıkla itham etmiş, bir kısmı şehâdetlerinin kabul edilemeyeceğini söylemiş, bir kısmı da onların hadis uydurduğunu ileri sürmüştür. Abbâsî Halifesi Me'mûn'un Sünnî çizgiden ayrılarak Şiî görüşü benimsemesi, öte yandan Mu'tezile'yi devletin resmî mezhebi kabul etmesi, bid'at fırkalarıyla İslâm düşmanlarının ashaba iftira edip onları tekfir etmesine ve aleyhlerinde kitap yazmasına imkân vermiştir. Fezâilü's-sahabeye dair eserler de bu dönemde bir nevi reaksiyon olarak kaleme alınmaya başlanmıştır.

198 (813) yılında iktidara gelen Me'mûn'un devri, ashabı yermeyi konu edinen eserlerin görülmeye başlandığı bir dönemdir. Hadis münekkitleri tarafından "yalancı, güvenilmez, hadisi alınmaz, Râfizî" gibi vasıflarla

anılan Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'nin (ö. 204/819) Meşâlibü'ṣ-ṣahâbe adlı eseriyle (İbn Teymiyye, III, 19), Hâricî mezhebinin görüşlerini paylaşan, öldüğünde cenazesini kaldıracak kimse bulunmayacak kadar herkesi inciten Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) Kitâbü'l-Meşâlib'i (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 222) bu dönemin ürünleridir. Heysem b. Adî ve Allân el-Varrâk gibi bazı müellifler Kitâbü'l-Meşâlib adlı eserlerinde, ayrıca Şiî, Hâricî ve Mu'tezilî müelliflerin bir kısmı, bu arada Mürcie, Müşebbihe, Kaderiyye ve Cehmiyye mezheplerine mensup kimseler de kaleme aldıkları eserlerde sahabeye dil uzattılar. Me'mûn ile başlayıp devam eden mihne* döneminde daha çok muhaddisler çeşitli meseleler yanında ashabın fazileti konusunu da ele almışlar, sahâbe hakkındaki rivayetleri toplayarak yazdıkları eserlerle muhaliflerine karşı koymaya çalışmışlardır.

Fezâilü's-sahâbe Hakkında Yazılan Eserler. Yazılı olarak tartışılmaya başlanan ashabın faziletine dair ilk eseri yazan Ebû Hanîfe (ö. 150/767), bid'at fırkalarına reddiye sayılacak beş risâlesinden biri olan el-Fıḳhül-ekber'inde peygamberlerden sonra insanların en üstünlerinin sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğunu, bunların her birini ve diğer sahâbîleri saygı ile anmak icap ettiğini belirtmiş (Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, s. 289, 304) ve bu konuda Ehl-i sünnet akîdesini zikredip bid'at fırkalarının görüşlerini reddetmiştir. Sahâbenin fazileti hakkında müstakil olarak kaleme alınan ilk eserler, Vekî' b. Cerrâh ile (ö. 197/812) Esedüssünne'nin (ö. 212/827) Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe adlı kitaplarıdır. Bu iki muhaddisin açmış olduğu çığıra İbn Habîb es-Sülemî ile Ahmed b. Hanbel ve bunlardan hemen sonra gelen Bakī b. Mahled ve Nesâî aynı adla müstakil birer kitap yazarak katılmışlardır. Bunlardan, otuz kadar sahâbînin faziletine dair rivayetleri toplayan Ahmed b. Hanbel'in eseriyle (nşr. Vasıyyullah b. Muhammed Abbas, I-II, Mekke 1983) bir kısmı sahâbî olmayan, bazıları mükerrer altmış beş kadar sahâbînin faziletiyle ilgili rivayetleri bir araya getiren Nesâî'nin eseri (nşr. Fâruk Hammâde, Fas 1404/1984; Beyrut 1405/1984) günümüze tam olarak gelmiştir. Hayseme b. Süleyman ile (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1400/1980) Dârekutnî'nin (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 47/2) Fezaʾilü'ṣ-ṣaḥâbe adlı kitaplarının ise ancak bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Daha sonra İbn Futays el-Kurtubî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Beyhakī, Tırâd ez-Zeynebî, İbn Sasrâ Bahâeddin Ebü'l-Mevâhib Hasan b. Hibetullah,

Cemmâîlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Kudâme el-Makdisî, İbn Cemâa el-Makdisî ve Yûsuf b. Muhammed el-İbâzî (ö. 776/1374-75) gibi müellifler fezâilü’s-sahâbe konusunda muhtelif eserler kaleme almışlardır. Şevkânî’nin Derrü’s-seḥâbe fî menâḳıbi’l-ḳarâbe ve’ṣ-ṣaḥâbe (Dımaşk 1411/1990), Ömer b. Îsâ b. Ebû Abdullah ed-Dehlekî’nin Lübâbü’l-elbâb fî feżaʾili’l-aṣḥâb (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3343) adlı kitapları da konuyla ilgili önemli teliflerdendir.

Fezâilü’s-sahâbe hakkında genel mahiyetteki bu eserlerden başka ashabı çeşitli gruplar halinde inceleyen, bu arada bazılarını müstakil olarak ele alan kitaplar da kaleme alınmıştır. Ensarın faziletine dair Ebü’l-Bahterî Vehb b. Vehb, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî’nin Feżâʾilü’l-enṣâr adlı eserleriyle, Bekrî diye bilinen Ebü’l-Hasan Muhammed b. Muhammed es-Sıddîkī’nin Nüzhetü’l-ebṣâr fî feżâʾili’l-enṣâr’ı (Tunus-Zeytûne, nr. 4808); aşere-i mübeşşerenin faziletine dair Hâkim en-Nîsâbûrî ve Zemahşerî’nin (Bağdad 1968) Ḫaṣâʾişü’l-ʿaşere, Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir’in Feżâʾilü’l-ʿaşereti’l-mübeşşere, Muhibbüddin et-Taberî’nin el-Riyâżü’n-naḍıre fî menâḳıbi’l-ʿaşere (I-IV, Beyrut 1984), İbnü’l-Firkâh diye tanınan İbrâhim b. Abdurrahman el-Fezârî’nin Feżâʾiü’l-ʿaşereti’l-mübeşşere adlı eserleri; dört halifenin faziletine dair Ebû Bekir Ahmed b. İshak es-Sbgī en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Guncâr el-Buhârî, Ebû Nuaym el-İsfahânî (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 40) ve Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî’nin Feżaʾilü’l-ḫulefâʾi’l-erbaʿa adlı kitapları; Ehl-i Bedir’in faziletine dair Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Feżâʾilü ehli Bedr’i; ümmehâtü’l-mü’minînin faziletine dair Ebû Mansûr İbn Asâkir’in Kitâbü’l-Erbaʿîn fî menâḳıbi ümmehâti’l-müʾminîn’i (nşr. Muhammed Mutîʿ Hâfız, Dımaşk 1986; nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Kahire, ts.), Muhibbüddin et-Taberî’nin es-Simtü’s̱-s̱emîn fî menâḳıbi ümmehâti’l-müʾminîn’i (Kahire 1402/1983); Ehl-i beyt’in faziletine dair Ebû Sâlim en-Nasîbî’nin Zübdetü’l-maḳāl fî feżâʾili’l-aṣḥâb ve’l-âl’i (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 303), Muhibbüddin et-Taberî’nin eẕ-Ẕeḫâʾirü’l-ʿuḳbâ fî menâḳıbi ẕevi’l-ḳurbâ’sı (Beyrut 1974), Hibetullah b. Abdullah el-Kıftî’nin el-Enbâʾü’l-müsteṭâbe fî feżaʾili’l-ḳarâbe ve’ṣ-ṣaḥâbe’si ve Makrîzî’nin Fazlü âli’l-beyt’i (Kahire 1984) bu tür eserlerdendir.

Sahâbîlerden bazı önemli şahsiyetleri ele alarak faziletlerini ortaya koyan

eserler de bulunmaktadır. Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in faziletlerini birlikte inceleyen eserlerden Esed b. Mûsâ'nın Feżâ˒ilü Ebî Bekr ve ˓Ömer'i (Feżâ˒ilü'ş-Şeyḫayn), Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin Menâḳıbü Ebî Bekr ve ˓Ömer'i; Ebû Bekir'in faziletine dair Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî'nin S̱evâbiḳu'ṣ-Ṣıddîḳ ve feżâ˒ilüh'ü (Nesâî, s. 36), Hayseme b. Süleyman'ın Feżâ˒ilü'ṣ-Ṣıddîḳ'ı (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 62/1), Muhammed b. Ali İbnü'l-Uşârî'nin Feżâ˒ilü Ebî Bekr'i (nşr. Amr Abdülmün'im, Tanta 1413/1993), Radıyyüddin Ahmed b. İsmâil et-Tâlekānî'nin el-Burhânü'l-enver fî menâḳıbi'ṣ-Ṣıddîḳı'l-ekber'i (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 539/3), Ali b. Balaban el-Makdisî'nin Tuḥfetü'ṣ-ṣadîḳ fî feżâ˒ili Ebî Bekri'ṣ-Ṣıddîḳ'ı (Medine 1408/1988); Hz. Ömer'in faziletine dair Radıyyüddin Ahmed b. İsmâil et-Tâlekānî'nin Hediyyetü ẕevi'l-elbâb fî feżâ˒ili ˓Ömer b. el-Ḫaṭṭâb'ı (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 539/4), İbnü'l-Cevzî'nin Menâḳıbü ˓Ömer'i (nşr. Zeyneb el-Kārût, Beyrut 1980), Cemmâîlî'nin Feżâ˒ilü ˓Ömer'i (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 1328), Süyûtî'nin el-Ġurer fî feżâ˒ili ˓Ömer'i (Beyrut 1911); Hz. Osman'ın faziletine dair İbn Habîb es-Sülemî'nin Menâḳıbü ˓Os̱mân b. ˓Affân'ı, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in Feżâ˒ilü ˓Os̱mân b. ˓Affân'ı, Radıyyüddin Ahmed b. İsmâil et-Tâlekānî'nin Ḳurbetü'd-dâreyn fî menâḳıbi Ẕinnûreyn'i (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 539/6), Süyûtî'nin Tuhfetü'l-˓aclân fî feżâ˒ili ˓Os̱mân'ı (Beyrut 1991); Hz. Ali'nin faziletine dair Ahmed b. Hanbel'in ve İbn Ebü'd-Dünyâ'nın Feżâ˒ilü ˓Alî adlı eserleri, Nesâî'nin Ḫaṣâ˒iṣu Emîri'l-mü˒minîn ˓Alî'si (nşr. Ahmed M. el-Belûşî, Küveyt 1406/1986), Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Fażlu ˓Alî'si Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Feżâ˒ilü ˓Alî'si (Darü'l-kütübiz-Zâhiriyye, nr. 16), Radıyyüddin Ahmed b. İsmâil et-Tâlekānî'nin el-Erba˓ûne'l-münteḳā fî menâkıbi'l-Murtażâ'sı (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 539/7), İbnü'l-Cevzî'nin Menâḳıbü ˓Alî'si, Muhammed b. Yûsuf el-Gencî'nin Kifâyetü'ṭ-ṭâlib fî menâḳıbi ˓Alî b. Ebî Ṭâlib'i (Tahran 1404) burada zikredilebilir. Hz. Fâtıma'nın faziletine dair kaleme alınan eserler ise daha büyük bir yekûn tutmaktadır. Bunlardan başka diğer sahâbîlerin faziletlerine dair şu eserler sayılabilir: İbn Ebü'd-Dünyâ, Feżâ˒ilü'l-˓Abbâs, Ebü'l-Kāsım İbnAsâkir, Feżâ˒ilü Sa˓d b. Ebî Vaḳḳās (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 103), Ali el-Kārî, İstînâsü'n-nâs bi-feżâ˒ili İbni ˓Abbâs (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3524, vr. 299-310), Ubeydullah b. Muhammed es-Sekatî, Feżâ˒ilü Mu˓âviye (Dârü'l-kütüi'z-Zâhiriyye, nr. 1073), İbn Hacer el-Heytemî, Tathîrü'l-cinân ve'l-

lisân ʿani'l-ḫuṭûri ve't-tefevvühi bi-selbi Muʿâviye b. Ebî Süfyân (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Kahire, ts.).

Fezâilü's-sahâbe konusu hadis edebiyatının musannef, sahih, sünen ve müstedrek türündeki eserlerine de girmiştir. Tasnif döneminin altn çağı sayılan III. (IX.) yüzyılda ashabın faziletine dair yazılan müstakil eserler yanında Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef'i ile Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣahîh'lerinde "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", Tirmizî'nin es-Sünen'inde de "Kitâbü'l-Menâḳıb" adıyla bu konuya dair özel bölümler ayrılmıştır. İbn Mâce, es-Sünen'inin başında yer alan uzun mukaddimede "Feżâʾilü aṣḥâbi Resûlillâh" adlı bir başlık altında yirminin üzerinde sahâbînin faziletine dair rivayetleri sıralamıştır. Bu konuya en geniş yer veren muhaddis Hâkim en-Nîsâbûrî'dir. el-Müstedrek'te "Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe" başlığı altında 350'den fazla sahâbînin faziletine dair rivayetleri bir araya getirmiştir. Nesâî ve Dârekutnî gibi müellifler ise Sünen'lerinde bu konuya özel yer ayırmamışlardır.

Ehl-i sünnet'in bir ekol olarak ortaya çıkışından önceki dönemlerde Selef âlimleri ve muhaddisler ashabın faziletini tartışmak üzere eserler kaleme almamışlardır. Onlar bu konuya, bid'at fırkalarına karşı Selef akîdesini savunmak maksadıyla yazdıkları "Kitâbü's-Sünne" türü eserlerin içinde yer vermişlerdir. Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe ile (ö. 235/849) başlayıp Esrem, Hanbel b. İshak, Ebû Dâvûd, İbn Ebû Âsım, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Mervezî, Ebû Bekir el-Hallâl ve Ebû Ahmed el-Assâl gibi müellifler tarafından devam ettirilen "Kitâbü's-Sünne"lerden günümüze ulaşan İbn Ebû Âsım (I-II, Beyrut 1400/1980), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (Beyrut 1405/1985) ve Ebû Bekir el-Hallâl'in (Riyad 1410/1989) eserlerinde bunu açık bir şekilde görmek mümkündür. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin akaid mezhebi olarak teşekkülünden

sonra, "sahâbenin hepsinin faziletlerini ikrar ve hepsi hakkında hüsnüzan sahibi olma" şeklinde ifade edilen Ehl-i sünnet'in bu konudaki inancı akaid türü eserlerde ortaya konmuştur. Bu dönemden sonra yazılan Bâkıllânî'nin el-İnṣâf (Kahire 1382/1963), Lâlikâî'nin Şerḥu uṣûli iʿtiḳādi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa (I-IX, Riyad 1415/1994), İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî'nin ʿAḳīdetü's-selef ve aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ (Küveyt 1404/1984), Beyhakī'nin el-İʿtiḳād ʿalâ meẕhebi's-selef Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa (Beyrut 1406/1986),

Cüveynî'nin el-İrşâd ilâ ḳavâṭıʿi'l-edilleti fî uṣûli'l-iʿtikḳād (Beyrut 1413/1992) ve Nûreddin es-Sâbûnî'nin el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (Dımaşk 1979) adlı akaid kitaplarında imâmet meselesi ve Hulefâ-yi Râşidîn ile birlikte bu konuya da özellikle temas edildiği görülmektedir. Ashabı konu edinen ilimlerden biri olan hadis usulünde sahâbenin adâleti ele alınırken onların fazileti de belirtilmektedir. Meselâ Hatîb el-Bağdâdî (el-Kifâye fî ʿilmi'r-rivâye, s. 63 vd.), İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 291 vd.) veSüyûti (Tedrîbü'r-râvî, II, 206 vd.) başta olmak üzere bütün usûl-i hadis müellifleri eserlerinde bu konuya yer vermişlerdir.

Özellikle IV. (X.) yüzyıldan sonra, konusu doğrudan doğruya sahâbenin faziletlerini tartışmak ve muhalifleri susturmaktan ibaret olan çeşitli eserler de yazılmıştır. Bunlar arasında İbn Hazm'ın el-Mufâḍale beyne'ṣ-ṣaḥâbe (Dımaşk 1940) İbnü'l-Cevzî'nin Minhâcü ehli'l-iṣâbe fî maḥabbeti'ṣ-ṣaḥâbe (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1870), İbn Seyyidünnâs'ın Tahṣîlü'l-iṣâbe fî tafżîli'ṣ-ṣaḥâbe (Safedî, I, 292), Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin el-Esâlîbü'l-bedîʿa fî fażli'ṣ-ṣaḥâbe (Tunus 1989), Alâî'nin Taḥḳīḳu münîfi'r-rütbe limen s̱ebete lehû şerîfü'ṣ-ṣoḥbe (Amman 1991) ve Ahmed b. Ahmed es-Sücâî'nin Tuḥfetü ẕevi'l-elbâb fîmâ yeteʿalleḳu bi'l-âl ve'l-aṣḥâb (Îżâḥu'l-meknûn, I, 248) adlı eserleri zikredilebilir. Aynı maksatla kaleme alınan ve tesirleri yüzyıllar boyu devam eden eserlerden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin el-ʿAvâṣım mine'l-ḳavâṣım'ı (Beyrut 1407/1987), İbn Teymiyye'nin Minhâcü's-sünne'si (I-IV, Beyrut, ts.) ve İbn Hacer el-Heytemî'nin eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa fi'r-reddi ʿalâ ehli'l-bidaʿ ve'z-zendeḳa'sı (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Kahire, ts.) özellikle belirtilmelidir.

Hadis diye uydurulmuş sözler arasında fezâilü's-sahâbeye dair olanlar önemli bir yer tutar. Şiî müelliflerden İbn Ebü'l-Hadîd'in belirttiğine göre ilk uydurma rivayetler fezâil konusunda görülmüş ve Şîa tarafından Hz. Ali'nin faziletini pekiştirmek için ortaya atılmıştır (Şerḥu Nehci'l-belâġa, III, 26). Ashap hakkındaki uydurma rivayetlerin bir kısmı, fırka taassubu gibi sebeplerden dolayı onları yermek maksadıyla ortaya çıkarılmıştır. İbn Arrâk, bu tür rivayetlere dair Tenzîhü'ş-şerîʿa adlı eserinde "menâḳıbü'l-hulefâi'l-erbaa", "menâkıbü's-sibtayn ve ümmihimâ ve âli'l-beyt", "bâbü zikri Âişe" ve "bâbün fî tâifetin mine's-sahâbe" başlıkları altında çeşitli sahâbîlerin leh ve aleyhinde uydurulmuş 270'in üzerinde rivayete yer

vermiştir (I, 341-422; II, 3-27). Şevkânî de el-Fevâʾidü'l-mecmûʿa fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa adlı eserinde yukarıdakilere ilâve olarak İbrâhim b. Nebî, Ammâr b. Yâsir, Abdurrahman b. Avf, Abbas b. Abdülmuttalib ve Muâviye b. Ebû Süfyân'la ilgili 160 civarında uydurma rivayeti zikretmiştir (s. 330-410).

XVIII ve XIX. yüzyıllarda şarkiyatçıların, özellikle II (VIII.) ve III. (IX.) asırlarda canlı bir şekilde var olmakla beraber mukabil çalışmalarla ortadan kaldırılan bazı ihtilâf konuları arasında sahabeyle ilgili hususları da yeniden gündeme getirmeleri, onlardan önemli ölçüde etkilenen Ahmed Emîn, Ebû Reyye, Tâhâ Hüseyin gibi yazarları ve çağdaş bazı Şiî müellifleri ashabın fazileti ve adaleti aleyhinde görüşler ileri sürmeye sevketmiştir. Bunlara cevap vermek amacıyla yazılan eserler arasında Muhammed el-Arabî b. Tebbânî'nin İtḥâfü z̠evi'n-necâbe bimâ fi'l-Ḳurʾân ve's-sünne min fežaʾili'ṣ-ṣaḥâbe (Fas 1985), Ahmed Ferîd'in el-Fevâʾidü'l-bedîʿa fî fežâʾili'ṣ-ṣaḥâbe ve z̠emmi'ş-Şîʿa (Riyad 1409/1989), Muhammed Şefî'in Maḳāmü'ṣ-ṣaḥâbe ve ʿilmü't-târîḫ, (Cize 1409/1989), Ebû Muhammed el-Hüseynî'nin Evcezü'l-ḫıṭâb fî beyâni mevḳıfi'ş-Şîʿa mine'-aṣḥâb (baskı yeri yok, 1413/1993, 1. bs.), Muhammed Salâh es-Sâvî'nin Menziletü'ṣ-ṣaḥâbe fi'l-Ḳurʾân (Medine, ts), İyâde Eyyûb el-Kubeysî'nin Ṣaḥâbetü Resûlillâh fi'l-kitâb ve's-sünne (Dımaşk 1407/1986) ve Nâsır b. Ali Âid'in ʿAḳīdetü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa fi'ṣ-ṣaḥâbeti'l-kirâm (I-III, Riyad 1413/1993) adlı eserleri zikredilebilir. Çağdaş müelliflerden Kandehlevî, Ḥayâtü'ṣ-ṣaḥâbe adıyla kaleme aldığı eserinde (I-III, Dımaşk 1410/1989) ashabın örnek hayatını ve dolayısıyla faziletini ortaya koymuştur. Bu eser Ahmet M. Büyükçınar, A. Ömer Tekin, Ö. Faruk Harman ve Mustafa Yalçın tarafından Hadislerle Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık (I-V, İstanbul 1979), Sıtkı Gülle tarafından da Peygamberimiz ve İlk Müslümanlar (I-IV, İstanbul 1990) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 26, 181, 186; III, 266; V, 350; Buhârî, "Fežâʾilü'-ṣaḥâbe", I, 4, 6, 15, 21, 25, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 1, 3, 18, 19, 20, "Meġāzî", 9; Müslim,

“Feżâ᾿ilü’ṣ- ṣaḥâbe”, 2, 5, 6, 17, 19, 20, 24, 43, 52, 132, 147, 161, 208, 211, 212, 221, 222; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 11; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 9, 10, 11; Tirmizî, “Menâḳıb”, 14, 15, 19, 26, 32, 50, 51, 57, 64, 66; Tayâlisî, Müsned, Beyrut 1985, s. 7; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 321 vd.; İbn Sa‘d, et-Ṭabaḳāt, Beyrut 1405/1985, III, 165, 396; Ahmed b. Hanbel, Feżâ᾿ilü’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas), Mekke 1403/1983, I, 18, 19, 20, 57-58, 124, 125; Dârimî, er-Red ᶜale’l-Merîsî, s. 132-136; İbn Ebû Âsım, Kitâbü’s-Sünne (nşr. M. Nâsıruddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, II, 533-649; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Kitâbü’s-Sünne (nşr. M. Saîd Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 216-245; Nesâî, Feżâ᾿ilü’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Fârûk Hammâde), Fas 1404/1984, s. 5-38, 179-180, 181; Ebû Bekir el-Hallâl, Kitâbü’s-Sünne (nşr. Atıyye ez-Zehrânî), Riyad 1410/1989, s. 296 vd.; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîᶜa, Beyrut 1404/1984, s. 22; Eş‘arî Maḳālât (Ritter), s. 86 vd.; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 112, 113, 118, 124, 185, 203, 204, 205, 209, 210, 211, 223-226, 233, 295; Bâkıllânî, el-İnṣâf, Kahire 1413/1993, s. 64-69; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 64, 213 vd., 318, 353, 381 vd.; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 93; a.mlf., Maᶜrifetü’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Muhammed Râdî), Medine 1408/1988, I, 57-77, 107 vd., 124, 146, 147; Lâlekâî, Şerḥu uṣûli iᶜtiḳādi ehli’s-sünne vee’l-cemâᶜa (nşr. Ahmed b. Sa’d el-Gāmidî), Riyad 1415/1994, VII, 1310-1425; VIII, 1436-1527; Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 286-291, 298-304; Ebû İsmâil es-Sâbûnî, ᶜAḳīdetü’s-selef ve aṣḥâbi’-ḥadiṡ (nşr. Bedr el-Bedr), Küveyt 1404/1984, s. 83-100; Beyhakī, el-İᶜtiḳād ᶜalâ meẕhebi’s-selef Ehli’s-sünne ve’l-cemSâᶜa, Beyrut 1406/1986, s. 180-220; İbn Abdülber, el-İstîᶜâb (Bicâvî), I, 178; II, 437; IV, 1652, 1849; Hatîb, el-Kifâye fî ᶜilmi’r-rivâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 63 vd.; Ebü’l-Muzaffer el-İsferâyînî, et-Tebṣîr(Hût), s. 68-69; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerḥu Nehci’l-belâġa, Beyrut 1965, III, 26; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 363-368; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-ᶜAvâṣım (Hatîb), s. 73, 166; İbn Asâkir, Kitâbü’l-Erbaᶜîn fî menâḳıbi ümmehâti’l-mü᾿minîn (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Kahire 1990; Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1396/1979, s. 56-61; Fahreddin er-Râzî, İᶜtiḳādâtü fıraḳi’l-müslimîn ve’l-müşrikîn (nşr. M. Mu’tasım-Billâh), Beyrut 1407/1986, s. 49; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe [baskı yeri ve yılı yok] (nşr. Dârü’l-Fikr), I, 243, 591; V, 99; VI, 123; İbnü’s-Salâh, ᶜUlûmü’l-ḥadîṡ, s. 291 vd.; İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne, Beyrut, ts., III, 19; İbn Kuteybe, Te᾿vîlü muḫtelifi’l-ḥadîṡ (nşr. M. Zühr en-Neccâr),

Kahire 1386/1966, s. 13-43; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 154; X, 101, 281, 288, 441-442; XIII, 403; XIV, 558; XVIII, 166; XIX, 38, 306; XX, 560; XXI, 448; XXII, 168; Alâî, Taḥḳīḳu münîfi'r-rütbe li-men s̱ebete lehû şerîfü'ṣ-ṣoḥbe (nşr. M. Süleyman el-Eşkâr), Amman 1412/1991, s. 31-32, 84, 86-119, 120; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1987, X, 258, 278-279, 287-288, 289, 335, 342, 346; a.mlf., Tefsîrü'l-Ḳurʾân, V, 245; Safedî, el-Vâfî, I, 292; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 368; IV, 62, 311; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1994, X, 222; a.mlf., Fetḥu'l-bârî (Hatîb), VII, 6, 8, 131; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348 → Beyrut, ts., XVI, 168, 170, 171; Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, III, 130; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, Beyrut 1409/1989, II, 206 vd., 220; İbn Arrâk, Tenzîhü'ş-şerîʿa, I, 341-422; II, 3-27; Seffârînî, Levâʾiḥu'-envâri's-seniyye ve levâḳıḥu'l-efkâri's-sünniyye (nşr. Abdullah b. Muhammed el-Busayrî), Riyad 1415/1994, I, 369-377; II, 3-89; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 171; II, 954, 1213, 1236, 1275, 1276, 1277, 1559, 1844, 1870; Muttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, XI, 539; Şevkânî, Derrü's-seḥâbe, s. 99-126; a.mlf., el-Fevâʾidü'l-mecmûʿa fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Kahire 1380/1960, s. 330-410; Nebhânî, el-Esâlîbü'l-bedîʿa fî fażli'ṣ-ṣaḥâbe, Tunus 1989, s. 34-37, 51-58; Kettanî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 58, 59, 99; Kubeysî, Ṣaḥâbetü Resûlillâh fi'l-kitâb ve's-sünne, Dımaşk 1407/1986, s. 104-114, 150-181, 198 vd., 286-296; Îżâḥu'l-meknûn, I, 237, 248; II, 107, 195, 196; Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tedkikler, İstanbul 1959, s. 48-53; Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve'l-muḥaddis̱ûn, Beyrut 1404/1984, s. 130, 150 vd.; Talât Koçyiğit, Kelâmcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1984, s. 37, 39-40, 83, 102-104, 193-194, 237-239; Muhammed el-Arabî b. et-Tebbânî, İtḥâfü ẕevi'n-necâbe bi-mâ fi'l-Ḳurʾân ve's-sünne min fežâili'ṣ-ṣaḥâbe, Fas 1985; M. Yûsuf en-Necrâmî, eş-Şîʿa fi'l-mîzân, Kahire 1407/1987, s. 120-124; Hüseyin Mûnis, eṣ-Ṣaḥâbe mine'l-enṣâr, Kahire 1409/1989, s. 13, 21; Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, Muʿcem mâ üllife ʿani'ṣ-ṣaḥâbe ve ümmehâti'l-müʾminîn ve âli'l-beyt, Küveyt 1414/1993, s. 24, 31, 61, 171, 178, 179, 184, 185, 188, 194, 227, 234, 238; Muhammed Şefî', Maḳāmü'ṣ-ṣaḥâbe vee ʿilmü't-târîḫ, Cîze 1409/1989, s. 15-16, 47, 58-64, 93; M. Rızâ el-Muzaffer, ʿAḳāʾidü'l-İmâmiyye, Beyrut 1411/1990, s. 89 vd.; Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, el-Ḳavlü'l-faṣl şerḥu'l-Fıḳ hi'l-ekber, İstanbul 1990, s. 289, 304; M. Sâlih el-Garsî, Faṣlü'l-ḫiṭâb fî mevâḳıfi'l-aṣḥâb [baskı yeri yok] 1410/1990, s. 13-24; Üsâme Ammûre, eṣ-Ṣaḥâbetü ʿalâ lisâni Resûlillâh, Dımaşk 1411/1991, s. 9, 15-37; Nâsır b.

Abdullah el-Kafârî, Mesʾeletü’t-taḳrîb beyne Ehli’s-sünne ve’ş-Şîʿa, Riyad 1413, I, 361 vd.; II, 106 vd.; Nâsır b. Ali Âid, “Aḳīdetü Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa fi’ṣ- ṣaḥâbeti’l-kirâm, Riyad 1413/1993, I, 49 vd., 164 vd.; II, 755-793; III, 883 vd.; Ebû Muhammed el-Hüseynî, Evcezü’l-ḫiṭâb fî beyâni mevḳıfi’ş-Şîʿa mine’l-aṣḥâb, [baskı yeri ve yılı yok] 1413/1993, s. 14-15, 19-20, 25-26, 102; M. Salâh es-Sâvî, Menzileetü’ṣ-ṣaḥâbe fi’l-Kurʾân, Medine, ts.; I. Goldziher, “Eshâb”, İA, IV, 370-371.

Mehmet Efendioğlu

FEZÂRE (Benî Fezâre)

بنو فزارة

Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin nesebi Fezâre b. Zübyân b. Bagīd b. Reys b. Gatafân b. Sa'd b. Kays Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Mead vasıtasıyla Adnan'a ulaşır.

Benî Fezâre başlangıçta Necid ve daha çok Vâdilkurâ'da oturuyordu. Daha sonra Kuzey Afrika'ya ve Mısır'a göç ederek buradaki yerli halkla karıştılar. Câhiliye döneminin önde gelen güçlü kabilelerinden biri olan Fezâre oğulları ile Abs oğulları arasındaki Dâhis Savaşı yıllarca sürmüştür. Bu savaştan sonra da Âmir b. Sa'saa, Cüşem ve diğer kabilelerle savaştılar.

Hz. Peygamber Fezâre oğulları ile ilk defa Dûmetülcendel seferi esnasında (5/627) karşılaştı ve kabilenin reisi Uyeyne b. Hısn b. Fezâre ile bir anlaşma yaptı. Buna göre Resûl-i Ekrem ve ashabı hiçbir tehdit ve tehlikeye mâruz kalmadan Vâdilkurâ topraklarından geçip Dûmetülcendel'e gidecek, onlar da kuraklık ve kıtlık sebebiyle hayvanlarını müslümanların hâkimiyetindeki meralarda otlatabileceklerdi. Fezâreliler aynı yıl yahudi ve müşriklerle anlaşarak reisleri Uyeyne b. Hısn kumandasındaki 1000 kişilik birlikle Hendek Gazvesi'ne katıldılar. Hz. Peygamber geri dönmeleri için onlara Medine hurmalığının gelirinin üçte birini vermeyi teklif etti. Uyeyne b. Hısn'ın yarısını istemesi üzerine anlaşma sağlanamadıysa da Fezâreliler bir müddet sonra çekilip gittiler. Hz. Peygamber'in onlara böyle bir teklifte bulunması Fezâre'nin güçlü bir kabile olduğunu göstermektedir.

Ümmü Kırfe (Fâtıma bint Rebîa) adındaki bir kadının veya reisleri Uyeyne b. Hısn'ın teşvikiyle bir grup Fezâreli'nin Medine meralarına saldırması ve Resûlullah'a ait yirmi deveyi çalıp Ebû Zer el-Gıfârî'nin oğlunu şehid etmesi üzerine Hz. Peygamber Gābe Gazvesi'ne (Zûkared Gazvesi) çıkmış, çalınan develerin bir kısmı geri alınmış ve Fezâre oğullarından bazıları yakalanmıştır (6/627).

Fezâreliler, hem Medine hem de Suriye ticaret yolunu rahatlıkla tehdit edebilecek stratejik bir mevkide bulunuyorlardı. Nitekim Zeyd b. Hârise bir ticaret seferi münasebetiyle Fezâre topraklarından geçerken onların baskınına uğramış, kervanda bulunanlar dövülmüş ve malları yağmalanmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 6. yılın Ramazan ayında (Ocak 628) Zeyd b. Hârise (Ṣaḥîḥ-i Müslim'deki rivayete göre Ebû Bekir) kumandasında bir seriyye gönderdi. Müslümanlara karşı kışkırtıcı hareketlerde bulunan Ümmü Kırfe esir alındı ve Fezâre'nin ileri gelenleri öldürüldü; böylece Fezâre oğullarına ağır bir darbe vurulmuş oldu. Bazı rivayetlerde Ümmü Kırfe'nin öldürüldüğü kaydedilmekteyse de bu doğru değildir. Zira Hz. Peygamber'in çocukların, kadınların ve yaşlıların öldürülmesini asla tasvip etmediğini bilen Zeyd b. Hârise'nin böyle bir emir vermesi mümkün görünmemektedir. Ṣaḥîḥ-i Müslim'deki rivayette ("Cihâd", 14) onun esir alındığı belirtilmekle beraber katledildiğine dair bir bilgi mevcut değildir.

Fezâre oğulları sadece müşriklerle değil aynı zamanda yahudilerle de iş birliği yapıyorlardı. Nitekim Hz. Peygamber Hayber seferine çıktığı zaman Fezâre kabilesi Hayber yahudilerine yardıma gelmiş, ancak Resûl-i Ekrem'in, yardımdan vazgeçmeleri şartıyla kendilerine Hayber'in hurma mahsulünden pay verilmesi teklifini kabul ederek geri dönmüşlerdi. Hayber'in fethinden sonra da Resûlullah'a gelerek hisselerini istemişler, Re-sûlullah onlara Hayber dağlarında yer gösterince buna itiraz ederek onu savaşla tehdit etmişler, ancak Hz. Peygamber üzerlerine yürüyünce kaçmışlardır.

Fezâre kabilesinin reisi Uyeyne b. Hısn Hz. Peygamber ile anlaşarak Mekke'nin fethine ve Huneyn Gazvesi'ne katılmış, müellefe-i kulûbdan sayılarak Ci'râne'de kendisine 100 deve verilmiştir. Fezâre oğulları Tebük Gazvesi'nden sonra bir heyet halinde Medine'ye gelerek Resûl-i Ekrem'i ziyaret etmiş ve müslüman olduklarını bildirmişlerdir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Fezâreliler'in birçoğu, peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Huveylid'in safına geçerek ridde* olaylarına katılmışlar, fakat Hz. Ebû Bekir tarafından mağlûp edilerek yeniden itaat altına alınmışlardır.

Fezâre kabilesinden çok sayıda âlim ve devlet adamı yetişmiş olup bunlardan bazıları şunlardır: Ebû İshak el-Fezârî, İbrâhim b. Abdurrahman el-Fezârî, İbrâhim b. Habîb el-Fezârî, Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî, Ömer b. Hübeyre el-Fezârî ve oğlu Yezîd b. Ömer, Mugīre b. Abdullah b. Mugīre el-Fezârî, Adî b. Ertat el-Fezârî, Ebû Abdullah Mervân b. Muâviye el-Fezârî.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Cihâd”, 14; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 216, 297; İbn Hişâm, es-Sîre, Kahire 1355/1936, I, 306-307; III, 265; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 641-643; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti’l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekvâ’), Riyad 1397/1977, s. 272, 325, 329-330, 334; Sem‘ânî, el-Ensâb, IX, 297-299; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 172; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 566-573; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 225-228; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, Kahire 1970, III, 55; Kalkaşendî, Ḳalâʾidü’l-Cümân (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1402/1982, s. 95, 113-114; a.mlf., Nihâyetü’l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 352; Muhammed Emîn es-Süveydî, Sebaʾikü’ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti ḳabaʾili’l-ʿArab, Beyrut 1406/1986, s. 215-216; Bahriye Üçok, İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler (Hicrî 7-11. Yıllar), Ankara 1967, s. 23, 32, 51, 53, 54, 61, 63, 67; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣa, , VII, 513; W. Montgomery Watt, Muhammad at Medina, New York 1981, s. 36, 78, 81, 87, 91, 93, 106, 237, 350, 367, 377; a.mlf, “Fazāre”, El2 (İng.), II, 873; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾil’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, III, 918; Abdülazîz b. Sâlih el-Hilâbî, “Seriyyetü Zeyd b. Hârise ilâ Benî Fezâre”, Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb, XIII/1, Riyad 1986, s. 61-81; J. Schleifer, “Fezâre”, İA, IV, 600-601.

Mehmet Ali Kapar

FEZÂRÎ, Ebû İshak

أبو إسحاق الفزاري

Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. el-Hâris el-Fezârî (ö.188/804 [?])

Muhaddis ve fakih.

Kûfe'de doğdu. Dımaşk ve Bağdat'ta bulundu. İçlerinde Süleyman el-Bettî, A'meş, Mûsâ b. Ukbe, Hişâm b. Urve, Humeyd et-Tavîl, Mâlik b. Enes, Evzâî ve Süfyân es-Sevrî'nin de bulunduğu birçok kişiden hadis rivayet etmiş, hocaları Evzâî ve Sevrî'den başka İbnü'l-Mübârek, Abdullah b. Avn el-Harrâz, Abdülmelik b. Habîb el-Massîsî gibi âlimler de ondan hadis rivayetinde bulunmuşlardır.

Fezârî Hz. Peygamber'in sünnetine bağlı, bid'atlara karşı olan, iyiliği tavsiye edip kötülüğü önlemede hassas, faziletli bir şahsiyete sahipti. Yahyâ b. Maîn, Nesâî, İclî ve İbn Hibbân onun sika* olduğunda ittifak etmişlerdir. Hârûnürreşîd'in öldürülmesini emrettiği bir zındığın, "Hz. Peygamber adına uydurduğum 1000 hadisi ne yapacaksın?" demesi üzerine halifenin, "Ey Allah düşmanı, Ebû İshak el-Fezârî ve Abdullah b. Mübârek yanında sen kim oluyorsun! Onlar senin söylediklerini ayıklar ve harf harf çıkarırlar" diye cevap vermesi onun Fezârî'nin ilmine olan güvenini göstermektedir. İbn Hacer, İbnü"n-Nedîm'den naklen müslüman âlimler içinde ilk usturlabı İbrâhim b. Muhammed el-Fezârî'nin yaptığını söylerken (Tehẕîbü't-Tehẕib, I, 153) onu astronomi bilgini Fezârî ile karıştırmıştır. Çünkü İbnü'n-Nedîm bu bilgiyi Ebû İshak İbrâhim b. Habîb el-Fezârî adlı bir âlim için kaydetmektedir (el-Fihrist, s. 332).

Ömrünün büyük bir kısmını zamanın serhat şehirlerinden Misis'te (bugün Adana merkez ilçesine bağlı Yakapınar bucağı) geçiren Fezârî burada halkın İslâmî kültürle yoğrulması için büyük gayret sarfetmiş ve 188'de (804) bu şehirde vefat etmiştir. Ancak onun ölüm tarihi olarak Ebû Dâvûd 185 (801), Buhârî 186 (802) ve İbn Asâkir 188 (804) yılını vermektedir.

Fezârî Kitâbü’s-Siyer adıyla bir eser kaleme almıştır. Kaynaklarda Kitâbü’s-Siyer ve’l-cihâd, Kitâbü’s-Sîre fî dâri’l-ḥarb ve Kitâbü’s-Siyer fi’l-aḫbâr ve’l-aḥdâs̱ adlarıyla geçen ve İslâm devletler hukukuna dair ilk eserlerden olan kitap için İmam Şâfiî’nin, “Siyer (devletler hukuku) konusunda benzeri yazılmamıştır” dediği ve aynı konudaki eserinde onun tertibini esas aldığı söylenir (İbn Hacer, I, 152). Fezârî’den Muâviye b. Amr er-Rûmî’nin (ö. 215/830) rivayet ettiği Kitâbü’s-Siyer beş bölümden meydana gelmiş olup Fas Karaviyyîn Kütüphanesi’nde (nr. 139) mevcut nüshasının ikinci bölümü 270 (883-84) yılında istinsah edilmiştir. Eser Fâruk Hamâde tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ubeyd, el-Emvâl, Kahire 1395/1975, s. 223, 227; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 488; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 54; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VI, 23; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 332; Ebû Nuaym, Hilye, VIII, 253-265; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, I, 209-215; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, IV, 113-117; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, II, 167-170; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 539-543; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 273-274; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 151-153; Sezgin, GAS, I, 292; C. Avvâd, Aḳdemü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye fî mektebâti’l-ʿâlem, Bağdad 1982, s. 149; Hüseyin Atvân, er-Rivâyetü’t-târîḫiyye fî bilâdi’ş-Şâm fi’l-ʿaṣri’l-Ümevî, Beyrut 1986, s. 202-206; Muhammed b. Abdülazîz ed-Debbâğ, “Kitâbü’s-Siyer li-Ebî İsḥâḳ İbrâhim b. Muḥammed b. el-Ḥâris̱ el-Fezârî”, el-Menâhit, XXX, Rabat 1984, s. 347-359; Miklos Muranyi, “Das Kitāb al-Siyar von Abū Isḥāq al-Fazārī Das Manuskript der Qarawiyyīn-Bibliothek zu Fās”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, VI, Jerusalem 1985, s. 63-97.

Hasan Güleç

FEZÂRÎ, İbrâhim b. Abdurrahman

إبراهيم بن عبد الرحمن الفزاري

Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Abdirrahmân b. İbrâhîm el-Fezârî eş-Şâfiî (ö.729/1329)

Şâfiî fakihi.

Mısır asıllı olup Rebîülevvel 660'ta (Şubat 1262) Dımaşk'ta doğdu ve orada yaşadı. Babası Firkâh'a izafeten İbnü'l-Firkâh diye de anılır. Babası ve dedesi de fakihtir. Babasından fıkıh, amcası Şerefeddin Ahmed b. İbrâhim'den Arapça okudu. Ayrıca Ebü'l-Abbas İbn Abdüddâim, İbn Ebü'l-Yüsr, İbn Ebû Asrûn, Ebû İshak İbrahim b. Abdülazîz es-Sülemî, Ebü'l-Abbas İbnü'n-Nehhâs, Abdüllatif el-Harrânî ve Muhammed b. Ahmed eş-Şerîşî gibi âlimlerden ders aldı. Dımaşk'ta Bâdrâiyye Medresesi'nde müderrislik yaptı, birçok öğrenci yetiştirdi. Tâceddin es-Sübkî ve Muhammed b. Câbir el-Vâdîâşî ondan icâzet alan tanınmış âlimlerdendir. Amcası Şerefeddin'in ölümü üzerine Dımaşk'taki Emeviyye Camii hatipliğine tayin edildiyse de bir ay sonra bu görevden ayrıldı. Necmeddin İbn Sasrâ ölünce (ö. 723/1323) onun yerine Dımaşk başkadısı olması için yapılan teklifi kabul etmedi. Zamanında Şâfiî mezhebinin en önde gelen âlimlerinden biri olan Fezârî Cemâziyelevvel 729'da (Mart 1329) vefat etti ve Bâbü's-sagīr Kabristanı'nda babasının yanına defnedildi.

Alçak gönüllü, iyilik sever bir kişi olan Fezârî tartışmadan kaçınır, devlet adamlarına pek yaklaşmazdı. İlimle meşgul olan kişilere hizmetten zevk duyar, öğrencilerinin ihtiyaçlarıyla yakından ilgilenirdi. Çağdaşı Takıyyüddin İbn Teymiyye ile bazı konularda farklı görüşlere sahip oldukları halde birbirlerine saygı göstermişler ve aralarındaki münasebeti kesmemişlerdir.

Eserleri. 1. Bâʿis̱ü'n-nüfûs ilâ ziyâreti'l-Ḳudsi'l-maḥrûs. On üç fasıldan meydana gelmekte olup Ebû Muhammed İbn Asâkir'in el-Câmiʿu'l-müstaḳṣâ fî feżâʾili'l-Mescidi'l-aḳṣâ'sından ve ilgili diğer eserlerden

özetlenmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunan eser (Hacı Mahmud Efendi, nr. 2015; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 236/2; Şehid Ali Paşa, nr. 985/2, 1398/3; Ayasofya, nr. 3469) Charles D. Matthews tarafından yayımlanmıştır (Journal of the Palestine Oriental Society,

XIV-XV [Jerusalem 1934-1935], s. 284-293; XIX [1935], s. 51-87, Arapça metin). 2. el-İʿlâm bi-feżâʾili'ş-Şâm. Ali b. Muhammed er-Rabaî'nin Feżâʾilü'ş-Şâm ve Dımaşḳ adlı eserinin özetidir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 9402). 3. el-Menâʾiḥ li-ṭâlibi'ṣ-ṣayd ve'z-zebâʾiḥ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 985/1; Gotha, nr. 2095). Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Taʿlîḳ ʿale't-Tenbîh (Ebû İshak İbrâhim b. Ali eş-Şirâzî'nin Şâfiî fıkhına dair eserinin şerhi), Fetâvâ İbni'l-Firkâh, er-Ruḫṣatü'l-ʿamîme fî aḥkâmi'l-ġanîme, Ḥallü'l-ḳınâʿ fî ḥılli's-semâʿ, Risale fî mesâʾili'l-ḫulʿ, Şerḥu Müntehe's-sûl ve'l-emel (Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in usule dair eserinin şerhi), Şerḥu'l-Elfiyye (İbn Mâlik'in nahve dair eserinin şerhi).

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, el-ʿİlber, IV, 85-86; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 230-231; Safedî, el-Vâfî, VI, 43-44; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IX, 312-398; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 290; İbn Kesîr, el-Bidâye, XN, 146; Vâdîâşî, Bernâmec (nşr. Muhammed Mahfuz), Beyrut 1980, s. 84-85; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 34-35; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 99; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris, Dımaşk 1367, I, 208-209; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 127, 153, 218, 489, 687, 873; II, 1219, 1251, 1275, 1276, 1577, 1779, 1847, 1855; İbnü'l-İmâd, Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb, VI, 88; Îżâḥu'l-meknûn, I, 299; Brockelmann, GAL, II, 161; Suppl., I, 567-568; II, 161; Ziriklî, e-Aʿlâm, I, 39; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, I, 43-44; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-Coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 510-511; Sarton, introduction, III, 804; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1978, s. 138.

Hasan Güleç

FEZÂRÎ, Muhammed b. İbrâhim

محمّد بن إبراهيم الفزاري

Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Habîb b. Semüre b. Cündeb el-Fezârî el-Kûfî (ö.190/806)

İslâm dünyasında ilk usturlabı yaparak kullandığı kaydedilen astronomi âlimi.

Nisbesini Kays Aylân kabile birliğine bağlı Fezâre kabilesinden alır; hayatıyla ilgili pek az şey bilinmektedir. Dedelerinden Semüre b. Cündeb ashaptandır. Kaynaklarda hakkında benzer bilgiler verilen (meselâ bk. İbnü'n-Nedîm, s. 332) Ebû İshak İbrâhim b. Habîb el-Fezârî'nin bu âlimin yine astronomi ile uğraşan babası mı olduğu, yoksa bu iki ismin aynı kişiyi mi gösterdiği hususu mevcut bilgilerin ışığında tam açıklığa kavuşabilmiş değildir. Bu durum kendilerine nisbet edilen eserler hakkında da söz konusudur. Aynı nisbeyi taşıyan Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed b. Hâris el-Kûfî (ö. 188/804 [?]) adında bir de muhaddis bulunmakta ve Bağdatlı İsmâil Paşa, Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî'nin adını Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî şeklinde yanlış vermekte, ölüm tarihini de 188 (804) olarak göstermektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 2).

Fezârî hakkındaki en geniş bilgiyi verenlerden biri olan Yâkūt el-Hamevî şöyle der: “Ubeydullah b. Ziyâd Kûfe'ye geldiği zaman onu Basra zaptiye teşkilâtının (şurta) başına getirdi. Fezârî nahiv âlimiydi ve yazısı güzeldi, Mâzinî'den ders almıştı. Asmaî'nin Kitâbü'l-Ems̱âl'ini bizzat Asmaî'den okuduğunu söylediği rivayet edilir; bu kitabı ondan başkasının Asmaî'den okuduğunu iddia eden kimse yalan söyler. Merzübânî şöyle demiştir: Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî el-Kûfî astronomi âlimi idi. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin kendilerinden sitayişle söz ettiği dört kişiden biridir. Dört kimse vardır ki sahalarında kendileri gibisi görülmemiştir: Halîl b. Ahmed, İbnü'l-Mukaffaʻ, Ebû Hanîfe ve Fezârî. Caʻfer b. Yahyâ ise şöyle demiştir: Nahiv sahasında Kisâî'den, şiirde Asmaî'den, nücumda Fezârî'den ve ud çalmada Zelzele'den daha üstünü görülmemiştir” (Muʿcemü'l-üdebâʾ,

XVII, 117-119).

İslâm dünyasında usturlap yapanların ilki olduğu söylenen Fezârî'nin kaynaklarda düz (musattah) ve üstüvânî (mubattah) usturlapları yapıp kullandığı bildirilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 332). Fezârî, Mansûr devrinde Bağdat'ın kuruluşu sırasında görev alan Ebû Sehl Fazl b. Nevbaht, Mâşallah b. Eserî el-Basrî ve Ömer b. Ferruhân et-Taberî gibi astronomi âlimleri arasında ndöe gelen bir kişiydi.

Eserleri. 1. Zîcü's-Sind-Hind el-Kebîr. Abbâsî Halifesi Mansûr devrinde 771 veya 773 yılında, bir Hint elçilik heyetiyle birlikte Bağdat'a gelen bir astronomun yanında getirdiği astronomiye ait Siddhānta adlı kitabın tercümesidir. Yâkūt Muʿcemü'l-büldân'da Bîrûnî'den ve İbnü'l-Kıftî İḫbârü'l-ʿulemâ''ada, İbnü'l-Âdemî diye tanınan Hüseyin b. Muhammed b. Humeyd'in Nazmü'l-ʿİḳd adlı büyük zîcinden naklen Zîcü's-Sind-Hind el-Kebî'in aslının Hindistan'dan getiriliş tarihini 156 (773) olarak vermektedirler. Kimliği bilinmeyen Hintli astronomla birlikte çalışan diğer bir Arap astronomi âlimi de Ya'kūb b. Târık idi. Halife Mansûr Fezârî'den, muhtemelen Mahāsiddhānta adlı Sanskritçe astronomi kitabını Hintli astronomun yardımıyla Arapça'ya çevirmesini istemişti. Bu metin sonraları Brāhmapaksa olarak bilinen metindendir. Mahāsiddhānta ile benzerlik gösteren metinler arasında Visnudharmattorapurāna'nın Paitāmahasiddhānta'sı ile Brahmaguptanın Brāhmaspthuṭasiddhānta'sı da bulunmaktadır. Hintli astronomun bu çeviride, J. Âryabhatta'nın Āryabhatīya'sından da bilgiler aktardığı için tercüme metninin bu kitaptan da bilgiler ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. İslâm Ansiklopedisi'nde ise (I, 687) İslâm dünyasında astronominin ilmî olarak araştırılmasına, Hindistan'dan gelen iki kitabın etkisiyle ancak II. (VIII.) yüzyılda başlandığına işaret edildikten sonra bu kitaplardan birinin Brahmagupta tarafından 628'de telif edilmiş olan Brāhmasbhuṭasiddhānta olduğu, 154'te (771) belki kısaltılmış bir şekilde Bağdat'a getirilip İbrâhim b. Habîb el-Fezârî ve Ya'kūb b. Târık tarafından Arapça'ya aktarıldığı belirtilmektedir. Bîrûnî, Siddhānta tercümesinin 153-154'te (770-771) bitirilmiş olduğunu bildirir. Siddhānta'ya da İslâm astronomi literatüründeki adıyla Zîcü's-Sind-Hind veya Kitâbü's-Sind-Hind X. yüzyıla kadar İslâm dünyasının doğusunda, XII. yüzyıla kadar da Endülüs'te kullanılmıştır. İbnü'l-Kıftî, gezegenlerin astronomik cetvellerini ihtiva eden bu zîcin çok sayıda bölüme ayrıldığını,

Halife Me’mûn devrine kadar kullanıldıktan sonra onun zamanında Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî tarafından kısaltılıp tâdil ve tekmil edildiğini, bu sırada gezegenlerin evsât cetvellerinin ve tâdillerin İran sistemine, güneş meylinin de Batlamyus sistemine göre yeniden ele alınıp değiştirildiğini ve yeni haliyle eserin daha çok beğenildiğini haber vermektedir. İslâm astronomi dünyasındaki ilk köklü çalışmanın Fezârî’nin bu genişletilmiş ilaveli tercümesi olduğu ve bu kitabın uzun süre devam eden bir gelenek oluşturduğu açıktır. Brāhmapaksa’nın Siddhānta’daki unsurları diğer okullara bu eser vasıtasıyla geçmeye başlamıştır. Her ne

kadar kalpa sistemi, gezegenlerin ortalama hareketleri (evsât), en yüksek noktaları (evcât) ve ekliptiği kestikleri düğüm noktaları gibi konular Zîcü’s-Sind-Hind el-Kebîr geleneği içinde yaşamışsa da en yüksek denklemler aslında Zîcü’ş-şâh’tan çıkarılmıştır. Zîcü’s-Sind-Hind el-Kebîr’in aslı olan Siddhānta Hint astronomisindeki Ardharatrika okulunu temsil etmekte, coğrafya ile ilgili bir bölümü de Âryabhatiya’nın ve Mısırlı Hermes’e atfedilen bir Sâsânî geleneğinin etkisini göstermektedir. Fezârî’nin bu eserdeki bazı tutarsızlıkları başka kaynaklardan da faydalanmak suretiyle giderdiği bilinmektedir. Günümüze ulaşmamış olan bu eser hakkındaki mâlumatı Hâşimî, Mes‘ûdî, Bîrûnî ve diğer klasik müelliflerin aktardığı bilgilere borçluyuz (bk. Pingree, JNES, XXIX, 103-123). 2. Kitâbü’z-Zîc ʿalâ sini’l-ʿArab. Fezârî’nin Kitâbü’s-Sind-Hind’den sonra yaklaşık 790’da telif ettiği başka bir zîc olup gezegenlerin ortalama hareketlerinin astronomik tablolarını vermektedir. 3. el-Ḳaṣîde fî ʿilmi’n-nücûm. Kasidenin başlangıcından bazı beyitler Yâkūt ve Safedî tarafından zikredilmişti (Muʿcemü’-üdebâʾ, XVII, 118-119; el-Vâfî, I, 336-337). 4. Kitâbü’l-Miḳyâs li’z-zevâl. Öğle vaktinin tayin edilmesi hakkındadır, 5. Kitâbü’l-ʿAmel bi’l’usṭurlâb ve hüve ẕâtü’l-ḥalaḳ. “Zâtü’l-halak” (halkalı) adı verilen bir usturlap çeşidinin yapımı hakkındadır. 6. Kitâbü’l-ʿAmel bi’l-usṭurlâbi’-müsaṭṭaḥ. Düz usturlabın yapımı hakkındadır. 7. el-Urcûze fi’l-ḥudûd. Adına yalnız Ebü’s-Sakr el-Kabîsî’nin Kitâbü’l-Medḫâl’inde rastlanmaktadır (Bodleian Ktp., nr. 663, s. 5-7). 8. Kitâb Tasṭîhi’l-küre. Kürenin düzlem haline getirilişiyle ilgilidir. Kıftî, bu eserin bütün İslâm astronomlarının ilk kaynağı olduğunu söylemektedir. 9. ez-Zîcü’l-kadîm fî fünûni’t-taʿdîl ve’t-taḳvîm. Ziriklî bu eseri Rabat Kütüphanesi’nde (Evkaf, nr. 260) gördüğünü; bablara göre tertip edilmiş olan zîcin birinci babının Arap, Yunan, İran ve Kıbtî takvimlerinden bahsettiğini ve Arap takviminin

hicretin gerçekleştiği yılda 1 Muharrem Perşembe gününden itibaren başlatıldığını bildirmektedir (el-Aʿlâm, V, 293; eserleri hakkında ayrıca bk. Sezgin, V, 216-217; VI, 123-124; VII, 101).

Bunlardan başka Kâtib Çelebi Fezârî'ye Ḳaṣîde fi'n-naḥv adlı bir eser daha nisbet etmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1345).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 332; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, VIII, 291; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 57; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVII, 117-119; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 42, 177; İbn Tâvûs, Ferecü'l-mehmûm, Kum, ts. (Dârü'z-Zehâr), s. 128; Safedî, el-Vâfî, I, 336-337; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1345; Hediyuetü'l-ʿârifîn, I, 2; Suter, Die Mathematiker, s. 3-5, 208; C. Nallino, ʿİmü'l-felek: târîḫuh ʿinde'l-ḳurûni'l-vusṭâ, Roma 1911, s. 156-168; a.mlf., "Astronomi", İA, I, 687; Sâlih Zeki, Kāmûs-ı Riyâziyyât, İstanbul 1340-42, I, 112; Sarton, Introduction, I, 530; Brockelmann, GAL Suppl., I, 391; Kehhâle, Mu'ʿemü'l-müʾellifîn, VIII, 195; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 293; Sezgin, GAS, V, 216-217; VI, 122-124; VII, 101; D. King, Islamic Astronomical Instruments, London 1987, s. XVIIı/200 (not 29), XIX/50; D. Pingree, "The Fragments of the Works of al-Fazārī", JNES, XXIX (1970), s. 103-123; a.mlf., "al-Fazārī", DSB, IV, 555-556.

Cevat İzgi

FEZLEKE

فذلكه

Kâtib Çelebi’nin (ö. 1067/1657) Osmanlı tarihine dair Türkçe eseri.

Bazı kaynaklarda Târîh-i Sagīr (Şeyhî, I, 264), bazılarında Târîh-i Fezleke adıyla anılır. Giriş kısmında belirttiği gibi müellif, Arapça Fez̠leketü’t-tevârîḫ’in mufassal tercümesi ve zeyli olan bu eserini ana dili Türkçe olan Osmanlı halkının anlaması için, 1653 yılından itibaren gördüklerini de ilâve ederek tafsil ve icmal arası bir tarzda yazmıştır (Fezleke, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3153, vr. 1a). 1000 (1592) yılından başlamak üzere klasik İslâm tarih yazıcılığı geleneğine uyularak hadiseler sene tertibine göre anlatılmış ve her yılın sonunda o sene içinde ölen vezir, âlim, şeyh, şair ve ünlü kişilerin kısa biyografileri verilmiştir. Eser

1065 (1654) yılı başlarında sona ermektedir. Günümüze birçok yazma nüshası ulaşan eserin (Babinger [Üçok] s. 221; TCYK, s. 161 vd.) müellif nüshası Âtıf Efendi Kütüphanesi’ndedir (nr. 1914). Bu nüsha müellifin yer yer tashih, ilâve ve iptalleriyle metni tamamlayıcı kenar notlarını da ihtiva etmesi bakımından büyük önem taşmaktadır.

Son kısımları hariç orijinal bir kaynak olmaktan ziyade ciddi bir derleme olan Fezleke daha önce yazılmış eserlerden faydalanılarak meydana getirilmiştir. Kâtib Çelebi Türkçe Fezleke’yi kaleme alırken bazı kaynaklarını açıkça belirtmiş, bazılarını da ima etmiştir. Bu arada bir kısmının adını hiç vermemiştir. Adını verdiği tarihçiler Hasanbeyzâde Ahmed, Peçuylu İbrâhim, Mehmed Edirnevî, Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Cerrahzâde Mehmed, Hüseyin Tûgī ve Pîrîpaşazâde Hüseyin’dir. Buna karşılık I. Ahmed devri için faydalandığı Sâfî Mustafa Efendi’nin Zübdetü’t-tevâ-rîh’i ile biyografik kayıtlar için kullandığı Atâî’nin Zeyl-i Şekāik’inden bahsetmemektedir. Kâtib Çelebi yaşadığı devrin olaylarını anlatırken yer yer görüp işittiklerini tesbit ederek düşünce ve görüşlerini de ekleyip eserine orijinal bir nitelik kazandırmıştır. Bu kısımlar müellifin gençlik yıllarında katıldığı seferlere, muhasaralara ve savaşlara dairdir.

Ayrıca kadınların Sultan İbrâhim üzerindeki nüfuzunu ağır bir dille tenkit etmesi Kâtib Çelebi'nin hadiseler karşısında takındığı tavrın tipik bir misalidir.

Fezleke sade bir üslûp ve külfetsiz bir dille yazılmıştır. Bu özelliğin, müellifinin gerçeği arama ve maksadını açık bir şekilde ifade etme meylinden kaynaklandığı söylenebilir. Kâtib Çelebi'nin, kaynaklarındaki edebî hünerleri ve hissî unsurları terkederken bazan ifrata kaçması az da olsa ifadesinin açıklığını kaybetmesine, hatta yer yer hatalara düşmesine sebep olmuştur.

Daha sonraki tarihçiler üzerinde önemli tesir bırakan Fezleke vak'anüvis Naîmâ tarafından büyük ölçüde aktarılmış, Nişancı Abdi Paşa tarafından da kaynak olarak kullanılmıştır. Fındıklılı Mehmed Ağa ise Kâtib Çelebi'nin bıraktığı yerden başladığı tarihine Zeyl-i Fezleke adını vermiştir (Silâhdar, I, 2).

Fezleke'nin 1286 ve 1287 yıllarında yapılan iki cilttik baskısı, esere ve müellifine gölge düşürecek derecede hatalarla doludur. Bu neşirdeki atlamalar, özel isimlerin imlâsındaki yanlışlar mânayı bozduğu ve metni anlaşılmaz hale getirdiği gibi araştırmacıyı da hataya düşürebilecek mahiyettedir. Müellifin kenar ilâvelerini ihtiva etmeyen bu matbu nüshada bend başlıkları da çok defa metinle karışmaktadır (Kütükoğlu, s. 11 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Mîzânü'ihak fî ihtiyari ehak, İstanbul 1286, s. 128, 136; a.mlf., Fezleke, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3153, vr. 1a; Silâhdar, Târih, 1, 2; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 264; Osmanlı Müellifleri, III, 130; TCYK, s. 161-165; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 254-255; Bekir Kütükoğlu, Kâtib Çelebi «Fezleke»sinin Kaynakları, İstanbul 1974; Babinger (Üçok), s. 221-222; Orhan Şaik Gökyay, Kâtip Çelebi: Hayatı, Kişiliği ve Eserlerinden Seçmeler, Ankara, ts., s. 22; a.mlf., "Kâtip Çelebi. Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri", Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara

1985, s. 43-45; a.mlf., “Kâtib Çelebi”, İA, VI, 436; a.mlf., “Kātib Čelebi”, El2 (Fr.), IV, 791; Fahri Ç. Derin, “Kâtib Çelebi’nin Türkçe Fezlekesi”, Bilgi, XI/128, İstanbul 1957, s. 15 (Bu madde, müellifin bibliyografyada adı geçen kitabı esas alınarak Abdülkadir Özcan tarafından düzenlenmiştir).

Bekir Kütükoğlu

FEZLEKETÜ’t-TEVÂRÎH

فذلكة التواريخ

Kâtib Çelebi’nin (ö. 1067/1657) umumî tarihe dair, Arapça eseri.

Asıl adı Fez̠leketü aḳvâli’l-aḫyâr fî ʿilmi’t-târîḫ ve’l-aḫbâr olan eserden, Türkçe Fezleke’nin önsözünde bizzat müellifi tarafından sadece Fez̠leketü’t-tevârîh olarak bahsedilmektedir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3153, vr. 1a). Bazan Târîh-i Kebîr diye nitelendirilen (Şeyhî, I, 264) Arapça Fez̠leke Kâtib Çelebi’nin kaleme aldığı ilk eserdir. İki cilt olarak tasarlanan kitabın telifi 1052 (1642) yılında tamamlanmışsa da müellif bunu Türkçe Fezlekeyi yazdığı 1065 (1654-55) yılına kadar götürdüğünü ifade etmektedir.

Fez̠leketü’t-tevârîḫ bir mukaddime, üç bölüm (asıl) ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Dört fasla ayrılmış olan mukaddimenin birinci faslında eserin

bölümleri gösterilmiş, ikinci faslında tarih ilminin mânası, konusu ve faydası ele alınmıştır. Müellif burada tarihin müstakil bir ilim olup olmadığı yolundaki düşüncelerle Taşköprizâde’nin Miftâḥu’s-saʿâde’sindeki tarihin tarifini, kısımlarını ve faydasını bu eserden naklen vermektedir. Üçüncü fasılda bu konuda yazılmış 1300 kitabın isimleri alfabetik olarak sıralanmıştır. Ancak eserin günümüze ulaşan tek nüshasında bu fasıl eksiktir. Bununla birlikte gerek metnin içine serpiştirilmiş olan tarih kitaplarının adlarından, gerekse müellifin tarihe dair eserleri kronolojik olarak sıraladığı Keşfü’ẓ-ẓunûn adlı bibliyografik eserinden (I, 271 vd.) faydalanarak bu listeyi tamamlamak mümkündür. Mukaddimenin dördüncü faslında tarihçinin uyacağı şartlarla bilmesi gereken kurallar belirtilmiştir.

Kitabın ilk bölümü iki kısma ayrılmış olup her kısım üçer fasla bölünmüştür. Birinci kısmın ilk faslında yaratılışın başlangıcı, ikincisinde peygamberler, üçüncü fasılda ise Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ele alınmıştır. İkinci kısmın ilk faslında İslâmiyet’ten önceki hükümdarların, ikinci faslında asırlara göre ve meydana çıkışları sırasıyla İslâm’ın zuhurundan

sonraki hükümdarların, üçüncü faslında ise zorbaların, Hâricîler’in ve yalancı peygamberlerin adları verilmiştir.

Yine iki kısma ayrılan ikinci bölümün ilk kısmı üç fasıldır. Birinci fasıl yeryüzünün durumuna ve iklimlere ayrılmış olup burada fersah, mil vb. ölçülerden söz edilmiştir. İkinci fasıl çeşitli kavimleri ve Arap kabilelerini, üçüncü fasıl isim, lakap, künye, nesep ve vefeyât (nekroloji) kurallarını ihtiva etmektedir. İkinci kısımda ise birincisinde verilen şehirler ve buralarda yaşayan büyük şahıslar harf sırasına göre tertip edilmiştir. Burada, birinci bölümde zikredilen peygamberlerden ve hükümdarlardan başka insanların gözdesi olan şehirlerle büyük adamların ve ünlü kadınların isimleri de bulunmaktadır.

Kâtib Çelebi üçüncü bölümün başında dehr, karn, asır, sene, ay, hafta, gün ve saat gibi zaman dilimleri hakkında bilgi verdikten sonra Türkî, Kıbtî, Rûmî vb. tarihlerden, Farsî ve Celâlî takvimlerinden, hicretin başlangıcından eserin telif tarihine kadar geçen olaylardan kronolojik olarak bahsetmektedir. Osmanlı tarihine ayrılmış olan 197a-250b varakları arasında ise kuruluştan 1051 (1641) yılına kadar meydana gelen olaylar sıralanmış: IV. Mehmed’e (1648-1687) kadar padişahlar, veziriazamlar, şeyhülislâmlar, kazaskerler, İstanbul kadıları ile diğer vezirler, beylerbeyiler vb. yüksek rütbeli devlet adamlarının isimleri verilmiştir. Bu kısma ayrıca önemli olaylar için düşürülmüş manzum tarihlerle bazı vesika sûretleri, derkenar olarak da bazı önemli olaylar ilâve edilmiştir. Bunu faydalı bilgilerin yer aldığı “tetimme” takip etmekte, hâtimede ise kıyamet alâmetleri ve âhiret hakkında bilgi verilmektedir.

Fez̠leketü’t-tevârîḫ’in başlıca kaynağı, müellifinin de belirttiği gibi Cenâbî Mustafa Efendi tarafından yazılan Arapça el-ʿAylemü’z-zâḫir’dir. Bu eseri genellikle özetleyen, bazan da aynen iktibas eden Kâtib Çelebi gerek metin içinde gerekse sayfa kenarlarında faydalandığı diğer kaynakların adlarını da kaydetmektedir. Müellif özellikle Osmanlı tarihiyle ilgili kısımda Cenâbî’den ayrılmış, ancak öteki kaynaklar arasında yeri geldikçe ona da atıfta bulunmuştur.

Kâtib Çelebi’nin, eserini devrin padişahı IV. Mehmed’e takdim edilmek üzere temize çekmesi hususunda Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ

Efendi’nin tavsiyesine uymadığı anlaşılmaktadır. Eserin 1052 (1642) yılında müellif hattıyla yazılan, günümüze ulaşabilmiş yegâne nüshası müsvedde halinde Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 10318). Feẕleketü’t-tevârîḫ hicrî 1000 (1591-92) yılından itibaren genellikle Türkçe Fezleke ile paralel gitmektedir.

Feẕleketü’t-tevârîḫ bir tarih kaynağı olmaktan ziyade tarihin mâna ve mahiyetini, tarihçinin bilmesi gereken hususları ihtiva etmesi ve bir bibliyografya denemesi olması bakımından önemlidir. Gerçekten bir tarihçinin bilmesi gereken kronoloji, etnoloji, takvim, biyografi, ensâb, tarihî coğrafya gibi yardımcı ilimler hakkında bilgi veren eser genel bir taslak mahiyetindedir. Nitekim müellifin daha sonra tarihe ve tarihî coğrafyaya dair yazdığı eserlerin hep bu mihraktan hareketle kaleme alındığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Mîzânü’l-hak fî ihtiyâri’l-ehak, İstanbul 1286, s. 128, 136; a.mlf., Fezleke, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3153, vr. la; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 271 vd.; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, I, 264; Osmanlı Müellifleri, III, 129; Babinger (Üçok), s. 215; Orhan Şaik Gökyay, Kâtip Çelebi: Hayatı, Kişiliği ve Eserlerinden Seçmeler, Ankara, ts., s. 20-22, 301 vd.; a.mlf., “Kâtip Çelebi. Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri”, Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 1985, s. 40-43; a.mlf., “Kâtib Çelebi”, İA, VI, 436; a.mlf., “Kātib Čelebi”, El2 (Fr.), IV, 791; Bekir Kütükoğlu, Kâtib Çelebi «Fezleke»sinin Kaynakları, İstanbul 1974, s. 4-5, 11, 12; Mükrimin Halil Yinanç, “Fezleket Ekvâl el-Ahyâr Hakkında”, Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 1985, s. 93-100; Ahmet Türek, “Kâtib Çelebi’nin Fezleketü’l-Akvâl’i Hakkında”, Bilgi, XI/128, İstanbul 1957.

Abdülkadir Özcan

el-FIKHÜ’l-EBSAT

(bk. el-FIKHÜ’l-EKBER).

el-FIKHÜ’l-EKBER

الفقه الأكبر

Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) nisbet edilen akaid risalesi.

Ehl-i sünnet’in hem akaid hem de fıkıh ilminin oluşmasına büyük katkılarda bulunan Ebû Hanîfe, akaidi konu edinen ilme “el-fıkh fi’d-dîn” (el-Fıḳhü’l-ekber, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 00372, vr. 100a) ve “el-fıkhü’l-ekber” (Cûzcânî, Şerḥu’l’Fıḳhi’l-ekber, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3139, vr. 117b) adlarını vermiştir. Kendisine bu konuda çeşitli eserler atfedilmiş olup bunlardan el-Fıḳhü’l-ekber adıyla şöhret bulan risâlesi iki ayrı rivayetten oluşmaktadır. Bu rivayetlerden biri talebelerinden Ebû Mutî‘ el-Belhî, diğeri ise oğlu Hammâd b. Ebû Hanîfe yoluyla gelmiştir. Birinci rivayet sonradan el-Fıḳhü’l-ebsaṭ, ikinci rivayet de el-Fıḳhü’l-ekber olarak tanınmıştır. Kaynaklarda Ebû Mutî‘ el-Belhî rivayetinin râvi zinciri şöyle sıralanmaktadır: Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed el-Kâsânî, Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, Ebû Mâlik Nasrân b. Nasr el-Huttelî, Ali b. Hasan b. Muhammed el-Gazzâl, Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fârisî, Nusayr b. Yahyâ el-Fakīh, Ebû Mutî‘ Hakem b. Abdullah el-Belhî (M. Zâhid Kevserî, s. 108; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhul-ebsaṭ, s 44) Hammâd b. Ebû Hanîfe’nin senedinde ise şu isimler yer almaktadır: İbrâhim el-Gûrânî, Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fârisî, Nusayr b. Yahyâ, İbn Mukātil (Muhammed b. Mukātil er-Râzî), İsâm b. Yûsuf, Hammâd b. Ebû Hanîfe (İşârâtü’l-merâm, M. Zâhid Kevserî’nin takdimi, s. 6).

Aralarında İbnü’n-Nedîm, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Ebü’l-Muzaffer el-İsferâyînî, Fahrülislâm Ebü’l-Usr el-Pezdevî, Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû Şücâ‘, en-Nâsırî gibi ilk dönem âlimlerinin de bulunduğu müellifler, Ebû Hanîfe’ye el-Fıḳhü’-ekber adlı bir risâle nisbet ettikleri halde el-Fıḳhü’l-ebsaṭ’tan söz etmemişlerdir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Fahrülislâm el-Pezdevî ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî gibi müelliflerin el-Fıḳhü’l-ekber adını zikrederek yaptıkları alıntılarda sözü edilen her iki

rivayetin de bazı muhtevalarına rastlanmakta, dolayısıyla bu iki rivayeti aynı isimle andıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Abdülber (s. 163), Hatîb el-Bağdâdî (XIII. 383), Nûreddin es-Sâbûnî (vr. 86b, 89b, 129a, 177a) ve Cemâleddin el-Konevî (vr. 46b) tarafından Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşler el-Fıḳhü'l-ekber'e uygunluk göstermektedir. Menâkıb kitaplarında da Ebû Hanîfe'ye el-Fıḳhü'l-ekber adlı bir eser nisbet edilmekte, fakat râvilerinden söz edilmemektedir. Meselâ Bezzâzî Menâḳıbü Ebî Hanîfe'sinde bu nisbeti yaparken râvisini belirtmemekte, el-Fıḳhü'l-ekber'in Ebû Hanîfe el-Buhârî'ye ait olduğu iddiasını, İmâm-ı Âzam'ı kendilerinden göstermek isteyen Mu'tezile'nin bir yakıştırması olarak kaydetmekte, eseri İmâm-ı Âzam'a nisbet eden Şemsüleimme el-Kerderî'nin el yazısını gördüğünü söylemektedir (II. 108). İbn Teymiyye de Ebû Mutî' el-Belhî rivayetinden alıntı yaparken bunun Hanefîler arasında el-Fıḳhü'l-ekber adıyla meşhur olduğunu zikretmektedir (Der'ü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, VI, 263). Taşköprizâde ile Kâtib Çelebi gibi geç dönem müelliflerinin eserlerinde de Ebû Hanîfe'ye el-Fıḳhü'l-ekber'den ayrı olarak el-Fıḳhü'l-ebsaṭ adlı bir risâle nisbet edilmemektedir. Kâtib Çelebi el-Fıḳhü'l-ekber'in râvisi olarak Ebû Mutî' el-Belhî'yi göstermektedir (Keşfü'ẓ-ẓunün, II, 1287).

Ebû Hanîfe'den gelen iki rivayeti birbirinden ayırmak maksadıyla ilk defa bunlar için iki farklı isim kullanan müellifin Beyâzîzâde Ahmed Efendi olduğu anlaşılmaktadır (el-Uṣûlü'l-münîfe, s. 3-4, İşârâtü'l-merâm, s. 21-22). Beyâzîzâde., Hammâd b. Ebû Hanîfe'nin rivayetine el-Fıḳhü'l-ekber, Ebû Mutî' el-Belhî'nin rivayetine bazan el-Fıḳhü'-ekberü'l-ebsaṭ (el-Üsûlü'l-münîfe, s. 4),

bazan da sadece el-Fıḳhü'l-ebsaṭ (bk. a.e., s. 10, 13, 15, 16 vd.) adını vermektedir. Murtazâ ez-Zebîdî bu adlandırmayı muhtemelen Beyâzîzâde'den alarak kullanmış (İtḥâfü's-sâde, II, 13-14), bu kullanım daha sonra şöhret bulmuştur.

İlk dönem İslâm akaid külliyatıyla ilgili araştırmalar yapan şarkiyatçı A. J. Wensinck ile ondan etkilendikleri anlaşılan L. Gardet ve M. Watt gibi Batılı araştırmacılar da el-Fıḳhü'l-ekber risâlesinin iki farklı nüshasının bulunduğuna dikkat çekerler. Wensinck, bu rivayetlerden Ebû Mutî' el-Belhî'ye ait olanını el-Fıḳhü'l-ekber I, Hammâd b. Ebû Hanîfe'ye ait olanını ise el-Fıḳhü'l-ekber II şeklinde ayırmaktadır. Bununla birlikte

Belhî'ye ait olan rivayetin Ebû Hanîfe'nin asıl görüşlerini belirtebileceğini ve onun ölümünden sonra fazla bir zaman geçmeden kaleme alınmış olabileceğini, Hammâd rivayetinin ise üslûp ve muhteva açısından daha sonraki dönemlere, en erken milâdî X. yüzyıla ait bir Hanefî akîdesi sayılabileceğini belirtir (Wensinck, s. 264; Watt, s. 175).

Son dönem İslâm âlimleri, el-Fıḳhü'l-ekber'in Ebû Hanîfe'ye nisbetini kabul etmekle beraber kitapta yer alan bazı konuların onun hayatında tartışmaya açılmadığına dikkat çekerek esere sonradan ilâveler yapılmış olabileceğini kaydetmektedirler. Bu görüşün sahiplerinden Şiblî en-Nu'mânî, o dönemde henüz söz konusu edilmeyen cevher, araz gibi felsefî terimlerin kullanılmış olmasına dikkat çekerek el-Fıḳhü'l-ekber'in bugünkü muhtevası ile Ebû Hanîfe'ye nisbet edilemeyeceğini ileri sürer (İmam Abu Hanifah Life and Work, s. 94-95). Ahmed Emîn ise Ebû Hanîfe'den bu adla birçok rivayetin nakledildiği, hatta el-Fıḳhü'l-ekber'in fürûa dair bir eser olduğu görüşlerine bile rastlandığını kaydettikten sonra bu tür rivayetlerin hepsinin doğru olamayacağını söyler. Ona göre bu eser İmâm-ı Âzam'a ait olmakla birlikte daha sonraları risâleye bazı ilâveler yapılmıştır. Meselâ imanın tasdik ve ikrardan ibaret olması, müminlerin marifet, yakin gibi hususlarda eşit olup diğer konularda farklılık göstermesi, mümin olduğunu ikrar eden bir kimsenin herhangi bir günahı sebebiyle tekfir edilmemesi gibi aslında Mürcie'ye ait bulunan görüşlerin Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmesi onun ameli önde tutan fakih şahsiyetiyle bağdaşmaz (Ḍuḥa'l-İslâm, II, 198; III, 321).

Muhammed Ebû Zehre, el-Fıḳhü'l-ekber'in metninin bütünüyle İmâm-ı Âzam'a nisbet edilmesi yerine onun konu konu incelenmesi gerektiğini ifade eder. Meselâ dört halifenin fazilet sıralamasına ve mucize, keramet, istidrâc arasındaki farklara işaret eden ibareler, Ebû Hanîfe ile ilgili menâkıb kitaplarındaki bilgilere uymadığı ve esasen onun döneminde tartışılan konular arasında yer almadığı için esere sonradan ilâve edilmiş olmalıdır (Ebû Ḥanîfe, s. 167-168).

el-Fıḳhü'l-ekber'in Ebû Mutî' el-Belhî'ye dayanan rivayeti, Ebû Hanîfe'nin kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşur. Soruların bir kısmı "dedim, sordum" şeklinde doğrudan Ebû Mutî' tarafından, bir kısmı "eğer denilirse, eğer sorulursa" şeklinde meçhul sigasıyla sorulmakta, bazan da

soru hazfedilerek sadece İmâm-ı Âzam'ın cevabına yer verilmektedir. Risâlenin muhtevasını oluşturan sorular şu ana konular etrafında yoğunlaşmaktadır: Fıkhın (usûlü'd-dîn) tanımı, imanın mahiyeti, Allah'ın sıfatları, kader, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin nasıl olacağı, büyük günah işlemenin hükmü ve tekfir meselesi, fetret ehli, kabir azabı, cennet ve cehennemin ebediyeti, ashabın faziletçe sıralanışı. Bu konuların çoğu, Ebû Hanîfe döneminde Hâricîler ile Mürcie'nin karşıt görüşler beyan ettikleri tartışmalı meselelerdir. İmâm-ı Âzam kendisine yöneltilen sorulara cevap verirken ferdî kanaatlerinin söz konusu mezheplerin düşüncelerinden farklı olduğunu belirtmeye özen göstermektedir. Konular belli bir sistem içinde sıralanmamıştır. Ayrıca bazı konuların birkaç defa tekrar edildiği görülmektedir.

Hammâd rivayetiyle gelen el-Fıḳhü'l-ekber'de işlenen ana konular ise risâlede ele alınış sırasına göre şunlardır: İman esasları, Allah'ın birliği, zâtî, fiilî ve haberî sıfatlar, halku'l-Kur'ân, kazâ ve kader, fıtrat konusu, halk ve kesb kavramları, peygamberler ve Hz. Muhammed, ashabın faziletçe sıralanması, mürtekib-i kebîre ve Mürcie'nin bazı görüşlerinin reddi, tekfir bahsi, mestler üzerine meshetme, teravih namazı, itaatkâr veya günahkâr müminin arkasında namaz kılınıp kılınmayacağı, mucize, kerâmet ve istidrâc, rü'yetullah meselesi, imanın mahiyeti, Allah'ın zâtının hakikatinin bilinip bilinemeyeceği, şefaat, mîzan, havz konuları, kıyamet gününde hasımlar arasında kısas, cennet ve cehennem, münker ve nekirin sorgulaması,

kabirde ruhun cesede iadesi, kabir azabı, Allah'ın bazı isim ve sıfatlarının Farsça (Arapça'dan başka bir dille) söylenip söylenemeyeceği, Allah'a nisbet edilen kurb ve bu'dun anlamları, Kur'an âyetleri arasında fazilet bakımından farklılığın bulunup bulunmadığı, esmâ-i hüsnâ, Hz. Peygamber'in ebeveyni ve kısaca fetret meselesi, Resûl-i Ekrem'in çocukları, itikadî bir mesele ile karşılaşan bir kimsenin yapması gerekli olan şeyler, mi'rac ve kıyamet alâmetleri.

Havâric, Kaderiyye ve Mürcie gibi dönemin bazı itikadî fırkaları tarafından savunulan ve Selef inancına aykırı düşen görüşleri reddetmek, ümmete doğru olan akîdeyi anlatmak amacıyla kaleme alındığı anlaşılan Hammâd rivayetinde, Ebû Mutî' rivayetinde yer alan konular yanında daha başka

akaid konularına da temas edilmektedir.

Hammâd rivayetinde İslâm akaidinin belli başlı meselelerinin ele alındığı, tekrarların bulunmadığı bu risâlenin daha sistematik bir görünüm arzettiği, ancak konuların ayrıntılı biçimde tartışılmadığı, naklî delillere fazla yer verilmediği görülmektedir. Bundan dolayı söz konusu nüshanın Ebû Hanîfe'ye nisbeti daha zayıf görünmektedir. Ancak Hammâd rivayeti, konulara Selef metodundan çok cedelci ve reddiyeci bir üslûpla yaklaşmanın ilk örneğini teşkil etmesi, Ehl-i sünnet inancını ilgilendiren hemen bütün konuları ihtiva etmesi bakımından önemli kabul edilmiş, daha çok meşhur olmuş, üzerinde istinsah, neşir, şerh, tercüme ve manzum hale getirme gibi birçok çalışma yapılmıştır.

Ebû Mutî' el-Belhî rivayetinin İstanbul kütüphanelerindeki muhtelif nüshalarından başka (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5392/2, İbrâhim Efendi, nr. 372, Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 357/2; Celâl Ökten, nr. 71/4; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 587/3) Kahire kütüphanelerinde de (Brockelmann, GAL Suppl., I, 286; Sezgin, I, 414) nüshaları bulunmaktadır. Eser ayrıca yayımlanmış (Kahire 1307, 1324, 1368 [M. Zâhid Kevserî neşri]), Wensinck tarafından İngilizce'ye (Leiden 1932) ve Mustafa Öz tarafından Türkçe'ye (imam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 1992) tercüme edilmiştir. Bu risâle Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Fahrülislâm Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Atâ b. Ali el-Cürcânî ve Ebû İbrâhim İsmâil el-Hâtırî tarafından şerhedilmiştir. İmam Mâtürîdî'ye nisbet edilerek Haydarâbâd'da yayımlanan nüshayı (1321, 1365) Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin kaleme aldığı ileri sürülmektedir (İşârâtü'l-merâm, M. Zâhid Kevserî takdimi, s. 4; Watt, s. 335; Ess, I, 333). Bu şerhin, Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî tarafından yine Mâtürîdî'ye nisbet edilerek yapılmış bir başka neşri daha bulunmaktadır (Beyrut 1983). Eser üzerine Adil Bebek bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1984, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Hammâd b. Ebû Hanîfe rivayetiyle gelen el-Fıḳhü'l-ekber'inde Türkiye'de ve Türkiye dışında birçok nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3163/3; İÜ Ktp., AY, nr. 1497, 3783; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 394/2; Berlin Ktp., nr. 1923/1; Taşkent Ktp., nr. 5/437-439; British Museum, Or., nr. 7721/1).

Şerhleri. 1. Ali el-Kārî, Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerhi'l-Fıḳhi'l-ekber (İstanbul 1303; Delhi 1890; Kahire 1323, 1327). el-Fıḳhü'l-ekber'in çok tanınan şerhlerinden biri olup Yunus Vehbi Yavuz tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Fıkh-ı Ekber, Aliyyü'l-Kārî Şerhi, İstanbul 1979). 2. Ebü'l-Müntehâ el-Mağnîsâvî, Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber (İstanbul 1307; Kazan 1896; Haydarâbâd 1321). 930 (1523) yılında tamamlanan bu şerh Osmanlı dünyasında çok tanınmıştır. Sabit Ünal eseri Fıkh-ı Ekber ve İzahı adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1956, 1985). Şerhin Ahmet Karadut tarafından gerçekleştirilen bir başka neşri ve Türkçe tercümesi bulunmaktadır (Ankara 1982). 3. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Ebû Hanîfe'nin akaid risâlelerini kelâm kitaplarındaki konu tertibine göre el-Uṣûlü'l-münîfe* li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe başlığı altında bir araya getirmiş (Süleymaniye Ktp., Şehîd Ali Paşa, nr. 1705/1), daha sonra bunları İşârâtü'l-meram* min ʿibârâti'l-İmâm adıyla şerhetmiştir (Kahire 1368/1949).

Hammâd rivayetiyle gelen el-Fıḳhü'l-ekber'in bunlardan başka, bibliyografik kaynaklarda adları geçen ve bir kısmının kütüphanelerde nüshaları tesbit edilebilen bazı şerhleri de bulunmaktadır. Bunların bir kısmı özel bir ad taşımaktadır. Ekmeleddin el-Bâbertî'nin el-İrşâd fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber'i (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1384); Hakîm İshak er-Rûmî'nin önce el-Ḥikmetü'n-nebeviyye adıyla kaleme alıp (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1287; Sezgin, I, 414) daha sonra Muḫtaṣarü'l-Ḥikmeti'n-nebeviyye başlığıyla ihtisar ettiği (Râşid Efendi Ktp., nr. 518/1; Köprülü Ktp., nr. 155/2) şerhi; Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin el-Bayrâmî'nin el-Kavlü'l-faṣl ʿale'l-Fıḳhi'-ekber'i (Râşid Efendi Ktp., nr. 523, müellif hattı; Âtıf Efendi Ktp., nr. 1313/1; İÜ Ktp., AY, nr. 2399); Koçhisârîzâde Süleyman Tâlib'in ʿİḳdü'l-cevher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber'i (Râşid Efendi Ktp., nr. 524, müellif hattı); Keşfî Ahmed'in Nûrü'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber'i (İÜ Ktp., TY, nr. 5904); Mustafa b. Muhammed el-Murâdî en-Nakşibendî'nin Tuḥfetü'n-nebî ve hediyyetü'r-resûl adlı eserleri (Îżâḥu'l-meknûn, I, 261) bu şerhler arasında sayılabilir.

Eser Üzerinde Yapılan Diğer Çalışmalar. Gerek müstakil metin olarak gerekse matbu şerhleriyle birlikte yapılmış çok çeşitli baskıları bulunan (Delhi 1289; Kahire 1323; Haydarâbâd 1342; Lahor 1890) el-Fıḳhü'l-ekber'in rivayet yollarına da işaret eden ciddi bir neşrini M. Zâhid Kevserî

gerçekleştirmiştir (Kahire 1368/1949). Eserin, kimliği bilinmeyen bir Kadızâde tarafından Terceme-i Fıḳh-ı Ekber adıyla (İÜ Ktp., TY, nr. 1471), ayrıca Mîr Vahdî (İA, IV, 26), Kurt Mehmed Efendi (İÜ Ktp., TY, nr. 4029), Ahmed Nâsih (Selim Ağa Ktp., nr. 251), Ali Halîfe b. Muhammed Antalyevî (Hacı Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2098), Seyyid Muhammed Tırâzî (Süleymaniye Ktp., Celâl Ökten, nr. 58), Derviş Ali (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 265) ve İsmâil Müfid Efendi (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1525) tarafından yapılan Türkçe tercümeleri vardır. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin'in gerçekleştirdiği tercüme ise basılmıştır İstanbul, ts. [İkdam Matbaası]). Eser son dönemde Seniyyüddin Başak (Ankara 1944), Hasan Basri Çantay (Ankara 1954), Sabit Ünal (Ankara 1957), Mustafa Öz (İmam-ı Azamın Beş Eseri adlı çalışma içinde, İstanbul 1981, 1992) tarafından da Türkçe'ye çevrilmiştir. A. J. Wensinck, risâlenin el-Fıḳhü'l-ekber adını verdiği metnini konularına göre maddeler haline getirip İngilizce'ye tercüme etmiştir (The Muslim Creed, s. 188-197). Eserin Almanca ve Urduca'ya da çevrildiği kaydedilmektedir (İA, IV, 26).

el-Fıḳhü'l-ekber, Ebü'l-Bekā el-Ahmedî (ʿİḳdü'l-cevher fî naẓmi nes̱ri'l-Fıḳhi'l-ekber) ve İbrâhim b. Hüsâm el-Kirmânî tarafından manzum hale getirilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1151, 1287; Brockelmann, GAL Suppl., I, 286; krş. İA, IV, 26).

Aynı türden bir başka çalışmayı Ferîdetü'l-uṣûl adıyla Trablusşamlı Mehmed Efendi gerçekleştirmiştir. Eserin, Seyyidî olarak anılan bir müellif tarafından Manzum Fıḳh-ı Ekber Tercümesi adıyla yapılan başka bir çevirisi daha tesbit edilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 5910; Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 58).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hanîfe, el-Fıḳhü'l-ekber, Süleymaniye Ktp., İbrhim Efendi, nr. 372; a.mlf., el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, nâşirin mukaddimesi, s. 4;

a.mlf., el-Fıḳhü'l-ebsaṭ (a.e. içinde), s. 44; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 263-382, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 4-5, 7; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 256; Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 308, 312; Hatîb, Târîḫt-i Baġdâd, XIII, 383; İbn Abdülber, el-İntiḳāʾ, Kahire 1350, s. 163; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 183-184; Cüveynî, el-Kâfiye fi'l-cedel (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, s. 27; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, I, 202; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 25, 164, 355; a.e. (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 39; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Kifâye, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 432, vr. 86b, 89b, 129a, 177a; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyâd 1981, VI, 263; Zehebî, el-ʿUlüv li'l-ʿaliyyi'l-ġaffâr, Medine 1388/1968, s. 101; Cemâleddin el-Konevî, el-Ḳalâʾid, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2321, vr. 46b; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, II, 108; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 159; a.mlf., Mevzûâtü'l-ulûm, s. 723; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1151, 1287-1288; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, tür.yer., ayrıca bk. M. Zâhid Kevserî'nin takdimi, s. 4-9; a.mlf., el-Uṣûlü'l-münîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1995, s. 3-4, 10, 13, 15, 16 vd.; Ebû Şekûr M. el-Keşşî, et-Temhîd fî beyâni't-tevḥîd, Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, nr. 823/2, vr. 95a; Ebû Şücâ' en-Nâsırî, en-Nûrü'l-lâmiʿ ve'l-burhânü's-sâṭiʿ, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2318, vr. 46b-47a, 73b, 95a-96a; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, II, 13-14; A. J. Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge 1932, s. 102-124, 264, ayrıca bk. tür.yer.; Brockelmann, GAL, , I177; Suppl., I, 285-286; Îżâḥu'l-meknûn, I, 261; Sezgin, GAS, I, 414; M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kahire 1366/1947, s. 167-168; L. Gardet - M. M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Paris 1970, s. 139-143; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, I, 338-339; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 334; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), II, 198; III, 321; W. M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 164-166, 171, 175, 332-335, 354, 357, 392-393; a.mlf, "ʿAḳīda", El2 (İng.), I, 332, 335; M. Zâhid Kevserî, Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb, Beyrut 1401/1981, s. 108; Adil Bebek, İslâm Akaidinde Ebû Hanîfe ve el-Fıhü'l-ebsat (yüksek lisans tezi, 1984), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; H. Laoust, Comment définir le Sunnisme et le Chiisme, Suisse 1985, s. 17; Şibli en-Nu'mani, Imam Abu Hanifah Life and Work, India 1988, s. 94-95; Metin Yurdagür, Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi, İstanbul 1989, s. 38-41; J. Van Ess, "Kritisches zum Fıqh Akbar", REI, LIV (1986), s. 327-338; a.mlf.,

“Abu’l-Layt̠ Samarqandī”, EIr., I, 333; Arif Aytekin, “Fıkh-ı Ekber Risaleleri”, İlim ve Sanat, sy. 16, İstanbul 1987, s. 88-91; Halim Sâbit Şibay, “Ebû Hanîfe”, İA, IV, 26; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, DİA, X, 134.

Şerafettin Gölcük - Adil Bebek

FIKHÜ'l-HADÎS

فقه الحديث

Hadislerin anlaşılmasını ve onlardan hüküm çıkarılmasını konu edinen ilim dalı.

Fıkıh kelimesi lugatta "sözün mâna ve maksadını kavramak", hadis de "söz" anlamına gelir. Buna göre "fıkhü'l-hadîs", "herhangi bir sözden onu söyleyenin ne demek istediğini anlamak ve kavramak" demektir. Nitekim bu iki kelime Kur'ân-ı Kerîm'de bu anlamda kullanılmıştır (Bk. en-Nisâ 4/78). Hadis kelimesi terim anlamıyla (Hz. Peygamber'in sözleri) ele alındığında fıkhü'l-hadîs "genel olarak hadisleri ve hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in gayesini kavramak" mânasına gelir. Bu anlamıyla, ilk dönemlerde kullanılan "ilmü dirâyeti'l-hadîs", Taşköprizâde'nin hadis ilimleri arasında zikrettiği "ilmü te'vîli akvâli'n-nebî" (Miftâḥu's-sa'âde, II, 378) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin kullandığı "ilmü esrâri'l-hadîs" (Hüccetüllāhi'l-bâliġa, I, 463) tabirleriyle aynı veya yakın mânaya gelmektedir.

Hadis ilimleri arasında zikredilmekle beraber fıkıh ilminin de bir bölümünü teşkil eden fıkhü'l-hadîs hem geniş hem dar anlamda ele alınmalıdır. Geniş anlamda fıkhü'l-hadîs tabiri, Hz. Peygamber'in Mina'da Mescidi Hayf'ta yaptğı bir konuşmada geçmektedir. Resûl-i Ekrem burada, kendi sözlerini duyup ezberledikten sonra onları başkalarına aynen aktaranların yüzlerini Cenâb-ı Hakk'ın ağartmasını diledikten sonra şöyle demiştir: "Fıkıh bilgisini nakleden nice kimseler vardır ki anlama kabiliyetine sahip (fakih) değildir. Nice kimseler de vardır ki sahip oldukları bilgiyi kendilerinden daha fakih olana ulaştırırlar." (Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 10; Tirmizî, "ʿİlim", 7). Hz. Peygamber, henüz bir terim olmayan fıkıh kelimesini birçok hadiste "anlamak ve kavramak" mânasında kullanmıştır. Fıkhü'l-hadîs tabiri de hadislerin henüz tedvîn edildiği dönemde yine bu anlamda kullanılmaktaydı. Zira bu dönemde hadis rivayetine büyük önem verildiği için dirâyetü'l-hadîse (fıkhü'l-hadîs) teşvik eden ifadelerle muhaddislerin rivayet ettikleri hadisler üzerinde düşünmeleri istenmiştir. Hasan-ı

Basrî'nin, anlama kabiliyeti bulunmayan kimseye çok hadis rivayet etmenin faydasız olacağını söylemesi (Râmhürmüzî, s. 558), Kûfe kadısı İbn Şübrüme'nin, gördüğü her muhaddise rivayeti azaltıp naklettiklerini düşünmeyi öğütlemesi (İbn Abdülber, II, 124), Ali b. Medînî'nin hadislerin anlaşılmasını ilmin yarısı sayması (Râmhürmüzî, s. 320), İmam Mâlik'in, hadis ilmini çok seven yeğenlerine bu ilimden faydalanabilmeleri için az rivayet edip naklettiklerini anlamaya çalışmalarını söylemesi (Hatîb el-Bağdâdî, Muḫtaṣaru naṣîḥati ehli'l-ḥadîs̱, s. 118) fıkhü'l-hadîsin bu geniş anlamıyla ilgilidir.

Hadislerden fıkhî hüküm çıkarmayı konu edinen bir ilim olarak fıkhü'l-hadîs, fıkıh ilminin bir metodoloji halinde yerleştiği sırada bilhassa ehl-i re'y*e karşı bir tepki şeklinde doğmuştur. Nitekim fıkıh kelimesi ilk dönemlerde re'y kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Ubeydullah b. Abdullah'ın İbn Abbas'ı tanıtırken re'yde ondan daha fakih bir kimse bulunmadığını söylemesi (İbn Sa'd, II, 368), Ebû Seleme'nin, Resûl-i Ekrem'in sünnetini Hz. Âişe'den daha iyi bilen ve re'yde ondan daha fazla fakih olan bir kimseye rastlamadığını belirtmesi (a.e., II, 375) bunu göstermektedir. Hatta fıkhın re'y ile birlikte ele alındığı bu dönemde zaman zaman hadisle fıkıh sanki ayrı şeylermiş gibi değerlendirilmiştir. Şa'bî İbn Ömer'i tanıtırken onun hadis bilgisi yönünden iyi olduğunu, fakat fıkıh bilgisi açısından yeterli sayılamayacağını söylemiştir (a.e., II, 373). Fıkhın oluşumu döneminde, kendilerini ehl-i hadîs kabul eden bazı âlimler re'ye ve kıyasa tepki göstermişler, "fıkhü'r-re'y'e karşı fıkhü'l-hadîsi savunmuşlardır. Süfyân b. Uyeyne'nin, "Ey hadis ehli! Fıkhü'l-hadîsi iyice öğrenin ki ehl-i re'y size galip gelmesin" (Hâkim, s. 66); Vekî' b. Cerrâh'ın da hadis rivayetiyle uğraşan gençlere, "Fıkhü'l-hadîsi öğrenin, eğer bunu öğrenirseniz ehl-i re'y size galip gelemez" (Hatîb el-Bağdâdî, Muḫtaṣaru naṣîḥati ehli'l-ḥadîs̱, s. 122) demeleri, fıkhü'l-hadîsi fıkhü'r-re'y'in karşıt olarak kullandıklarını göstermektedir. Kendisine, hadis yazmayı bırakıp fıkıhla uğraşmasını teklif eden Ebû Hanîfe'ye Vekî'in hadislerin bütün fıkhı ihtiva ettiğini söylemesi (Hatîb el-Bağdâdî, el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih, II, 83), ehl-i hadîsin fıkhı hadislerden ibaret kabul ettiğini ortaya koymaktadır.

Râmhürmüzî (ö. 360/971), fıkhü'l-hadîs tabirini rivayetle dirâyeti birleştiren ehl-i hadîsten söz ederken kullanmıştır. el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl

beyne'r-râvî ve'l-vâʿî adlı eserinin ismi de fıkhü'l-hadîsin muhtevasını çağrıştırmaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî de (ö. 405/1014)

Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ adlı eserinde hadis ilimlerini elli ikiye kadar çıkarmış ve fıkhü'l-hadîse yirminci sırada yer vermiştir. Hadislerin sahih olduğunu tesbit ettikten sonra en önemli hadis ilminin fikhü'l-hadîs olduğunu belirterek ehl-i hadîs arasında bu ilimde yetişen şahsiyetlere ve bunların bazı görüşlerine yer vermiş, fakat bu ilmin esaslarından söz etmemiştir. Ona göre Zührî, Evzâî, Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, Ali b. Medînî, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî bu ilimde derin bilgisiyle tanınan âlimlerin başında yer alır.

Hâkim'den sonra XIX. yüzyılda Cemâleddin el-Kāsımî'ye kadar hiç kimse fıkhü'l-hadîsi hadis ilimleri arasında zikretmemiştir. Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ adlı derleme eserinde bu ilme oldukça geniş yer vererek kitabının önemli bir kısmını buna ayırmış, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'den uzun bir alıntı yaptıktan sonra "fıkhü'l-hadîs" başlığı altında sünnetin delil olması, hadisle amel, hadisleri zâhiri mânalarına göre değerlendirmenin gereği, lafza muhalif fetvaların haram oluşu, iyi anlaşılmayan hadisler karşısında takınılacak tavır, ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasındaki farklar gibi konuları ele almıştır.

Dar ve teknik anlamda fıkhü'l-hadîs, İmam Şâfiî'ye kadar yaygın olarak kullanılmakla birlikte onu bir ilim dalı hüviyetine kavuşturacak müstakil bir metodoloji geliştirilememiştir. Daha önce de hadisler İslâm fıkhının önemli bir delili kabul edilmekle beraber Şâfiî bu delilleri kanun metni (nas) olarak değerlendirmek, dil kurallarına dayanan bir anlama yöntemi geliştirmek suretiyle müstakil bir zemine oturtmuştur. Aslında gerek Hz. Peygamber'in üslûbu gerekse hadislerin mâna ile rivayet edilmesi, hadis metinlerinin kanun metni gibi değerlendirilmesine imkân vermemekle beraber Şâfiî geliştirdiği nas teorisi dolayısıyla hadis metinlerine bu gözle bakmış ve usûl-i fıkhın delâlet yollarını onlara uygulamıştır. Bundan dolayı kendisinden sonra gelen hadisçiler re'y fıkhına karşı İmam Şâfiî'nin bu metoduna başvurmuşlar, hatta Tirmizî gibi bazı muhaddisler onu ehl-i hadîsten saymışlardır. Nitekim ehl-i hadîsin imamı olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî olmasaydı kendilerinin fıkhü'l-hadîsi

öğrenemeyeceklerini söyleyerek bu hususta ehl-i hadîsin ona borçlu olduğunu ifade etmiştir. İmam Şâfiî'ye "nâsırü'l-hadîs" lakabının verilmesi de kendisine duyulan şükranın bir ifadesi sayılmalıdır. Şâfiî'den sonra hadisçiler onun koyduğu ilkeler doğrultusunda fıkhü'l-hadîsi sürdürmek için yoğun bir çaba göstermişlerse de metodolojik zihniyete sahip olmadıklarından kısmen Zâhirîliğe kaymışlardır, III. (IX.) yüzyıldan sonra fıkhü'l-hadîse olan ilgi azalarak devam etmiş ve bu ilim bazı değişikliklere uğrayıp Zahirî ve Hanbelî mezheplerinin içinde yerini almıştır.

Tasnif dönemi hadisçileri, gerek geniş gerekse dar anlamda hadislerin anlaşılıp değerlendirilmesi konusunda kendilerini yoğun bir tartışma ortamında buldukları için eserlerini yazarken rivayet ettikleri hadislerin fıkhını da yansıtmaya çalışmışlardır. Buhârî, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın kullandıkları bab başlıkları (terâcim) birer fıkhü'l-hadîs ürünüdür. Sünen türü kitaplar ehl-i hadîsin fıkıh kitapları durumunda olduklarından fıkhü'l-hadîse kaynaklık ederler. Bununla beraber tasnif dönemi muhaddisierinin bu konuda başarılı oldukları söylenemez. Hatîb el-Bağdâdî'nin bu boşluğu doldurmak ve hadisçilere yeni bir soluk aldırmak maksadıyla el-Fakîh ve'l-mütefaḳḳih'i kaleme aldığı hatıra gelmektedir. Tasnif döneminden sonra fıkhü'l-hadîs türündeki eserler mezhep fıkhına bağlı olarak yazılmıştır. Tahâvî'nin Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ı Hanefî, Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sı Şâfiî mezhebi doğrultusunda kaleme alınmıştır. İbn Hibbân'ın et-Teḳāsîm ve'l-envâʿı ile Begavî'nin Şerḥu's-sünne'si, fıkhü'l-hadîs kaynakları arasında müstakil olarak zikredilmeye değer eserlerdir.

IV. (X.) yüzyıldan itibaren dar ve geniş anlamıyla fıkhü'l-hadîs hadis şerhleri içinde yer almaya başladı. Hadis literatürüne ilk şârih olarak geçen Hattâbî iki ekolü birleştirmeye çalıştı. Kendi çağında ilim ehlinin "ehlü'l-hadîs ve'l-eser, ehlü'l-fıkh ve'n-nazar" diye iki gruba ayrıldığını söyleyen Hattâbî birincilerin bütün gayretlerini rivayetlere teksif ettiklerini, hadislerin metinlerine gerekli itinayı göstermediklerini ve anlamları üzerinde düşünmediklerini belirtmekte, ikinci grubun ise hadisle yeteri kadar ilgilenmeyişi bir yana hadisin sahihini uydurmasından ayıracak bilgiye dahi sahip olmadığını ifade etmektedir. Kendisi, kaleme aldığı eserlerle yüklendiği önemli görevi belirtirken hadislerin anlamı hakkında yazdıklarını gören fakihin hadise, muhaddisin de fıkha yönelmesini, böylece rivayetle dirâyetin bir arada ilim ehlinin faydasına sunulmasını arzu

ettiğini söylemektedir. Ona göre İslâmî ilimler bir binaya, hadis ve sünnet bu binanın temeline, fıkıh da bu temel üstünde yükselen gövdeye benzer. Temele dayanmayan bina çökmeye, üzerinde bina olmayan temel de harabe haline gelmeye mahkûmdur. IV. yüzyıldan itibaren hadis literatürüne fıkhü'l-hadîsle ilgili iki ayrı telif türü girmiştir. Bunlardan biri, sahih hadis kaynaklarından derlenen ahkâm hadislerini tahlil eden eserler, diğeri de "el-fetâva'l-hadîsiyye" türü kitaplardır. Ahkâm hadislerini ihtiva eden eserler sünen türündeki kitapların daraltılmış şeklidir. İbnü'l-Cârûd ile Kāsım b. Asbağ'ın el-Münteḳā adlı eserleri, İbnü'l-Harrât'ın el-Aḥkâmü'ş-şerᶜiyye'si, Takıyyüddin İbn Dakīku'l-Îd'in Şerḥu ᶜUmdeti'l-aḥkâm'ı, İbn Hacer el-Askalânî'nin Bulûġu'l-merâm'ı, Şevkânî'nin Neylü'l-evṭâr'ı bu sahada ilk akla gelen eserlerdir. "el-Fetâva'l-hadîsiyye" türündeki eserlere gelince, bunlar ilkini Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin kaleme aldığı hadislere dayanan fetva kitaplarıdır. Daha sonra İbn Hacer el-Askalânî, Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, Süyûtî ve İbn Hacer el-Heytemî de bu alanda eserler vermişlerdir.

VIII. (XIV.) yüzyıldan sonra kendisini herhangi bir mezhebe bağlı görmeyen âlimler, XII. (XVIII.) yüzyıldan sonra da kendilerine Selefî adını verenler fıkhü'1-hadîse sahip çıkmışlardır. Fıkhü'l-hadîsin, uzun tarihî seyri içinde ne dar ne de geniş anlamda müstakil bir ilim dalı hüviyeti kazandığı söylenemez. Zira bilgi kaynaklarını tesbitte hadis ilminden, anlama yönteminde ise fıkıh ilminin lafzî bahislerinden faydalanan bu ilim dalı kendine has bir yöntem geliştirememiştir. Ancak önceleri ehl-i re'ye, daha sonra fıkıhçılara karşı ehl-i hadîsin müstakil bir yöntem olarak savunduğu fıkhû'l-hadîsin temel esaslarını şu şekilde sıralamak mümkündür: a) Nas olarak Kur'an ile Sünnet arasında bir fark yoktur. Hatta fıkhü'l-hadîsin öncülerinden Evzâî, sünnetin kitaba olduğundan çok kitabın sünnete ihtiyacı bulunduğunu söylemekte (İbn Abdülber, II, 191), hocası Yahyâ b. Ebû Kesîr'in sünnetin Kur'an'ı belirleyici olduğuna dair görüşünü nakletmektedir. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ın muhtemel mânalara delâleti esnasında sonuca götürecek delil sünnettir. Esasen sünnet ve hadis sadece bir delil

değil hükmün kendisidir. b) Fıkhü'l-hadîsi bir metodoloji olarak kabul edenlere göre sünnet ve hadis aynı şeydir. Sünnet ve hadisin çerçevesi oldukça geniş olup Hz. Peygamber'den gelen bütün söz, fiil ve takrirlerle

birlikte onun ahlâkını, yaratılış özelliklerini, bi'setten önce söyledikleri ve yaptıkları da dahil olmak üzere bütün sîretini ihtiva eder. c) Zaruret hali dışında re'y ve kıyastan kaçınmalı, onun yerine hadislerle sahâbe ve tâbiîne ait sözleri kapsayan "eser" bilgi kaynağı olarak kabul edilmelidir. Nitekim fıkhü'l-hadîs âlimlerinden Şa'bî, ehl-i re'yin eserleri bırakıp kıyasa başvurdukları zaman helâk olduklarını söylemiş, İbn Sîrîn eserlere bağlı kaldıkça doğru yolda yürüdüklerini belirtmiş, Süfyân b. Uyeyne de dinin eserlerden ibaret olduğunu ifade etmiştir. d) Hadisleri delil olarak alırken temel ölçü isnadının sağlamlığıdır. Onu ayrıca Kur'an'a arzetmek veya akla uygunluğunu araştırmak yersizdir. e) Delil olarak re'y ve kıyastan kaçınmak gerektiği gibi anlamada da te'vile kaçmamak esastır.

Hadis şârihleri, müstakil bir anlama yöntemi geliştirmeyip daha çok usûl-i fıkhın delâlet yollarından faydalanmak suretiyle hadisleri açıklamaya çalışmakla beraber geniş anlamda fıkhü'l-hadîs onların şerhlerinde işlenmiştir. Gazzâlî'nin bir hadisin anlamının sorulması üzerine yazdığı Ḳānûnü't-teʾvîl adlı risâlesi, akıl-nakil ilişkisi açısından fikhü'l-hadîse yönelik bir çalışma olarak önem taşır. Bu konuda kaleme alınan en önemli eser Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Ḥüccetullāhi'l-bâliġa'sıdır. Bu eserde hadislerden istinbat ve Hz. Peygamber'den gelen bilginin esrarı konularında geniş anlamda fıkhü'l-hadîsle ilgili esaslar belirlenmiştir. Çağdaş âlimlerden Yûsuf el-Kardâvî'nin Keyfe neteʿâmel maʿa's-sünneti'n-nebeviyye (Mansûre 1990, 1992; trc. Bünyamin Erul, Sünneti Anlamada Yöntem, Kayseri 1991, 1993) ve Muhammed el-Gazzâlî'nin es-Sünnetü'n-nebeviyyetü beyne ehli'l-fıḳh ve ehli'l-ḥadîs (Kahire 1984; trc. Ali Özek, Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet, İstanbul 1992) adlı eserlerini bu yolda atılmış yeni birer adım olarak değerlendirmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "fḳh" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 41, 42-43; Müsned, I, 381; Dârimî, "Muḳaddime", 29, 49; Buhârî, "İʿtiṣâm", 2, "Enbiyâʾ", 8, 14; Müslim, "İmâre", 175, "Münâfiḳīn", 40; İbn Mâce, "Muḳaddime", 18; Ebû

Dâvûd, "ʿİlim", 10; Tirmizî, "ʿİlim", 7, "Menâḳıb", 19; Şâfiî, er-Risâle, s. 16, 66, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 6; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 368, 373, 375; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 238-266, 312-329, 558; Hattâbî, Meʿâlimü's-sünen, Beyrut 1411/1991, I, 3, 4, 5; Hâkim, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 63-85; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), II, 120-124, 191-193; Hatîb el-Bağdadî, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357 → Medine, ts. (Mektebetü'l-İlmiyye), s. 14; a.mlf., el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1400/1980, II, 83; a.mlf., Muḫtaṣaru naṣîḥati ehli'l-ḥadîs̱ (nşr. Nasr Ebû Atâyâ, Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde), Riyad 1415/1994, s. 118-125; Bedreddin b. Cemâa, Muḫtaṣar fî Münâsebâti terâcimi'l-Buḫârî li-eḥâdîs̱i'l-ebvâb (nşr. M. İshak M. İbrâhim), Bombay 1404/1984, s. 27; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut, ts. (Dârü'l-Cîl), I, 219; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 378; Keşfüẓ-ẓunûn, I, 635; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1413/1992, I, 463; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1353/1935, s. 255-377; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable't-tedvîn, Kahire 1383/1963, s. 21-22; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 172-181, 192; Abdülmecîd Mahmûd, el-İtticâhâtü'l-fıḳhiyye ʿinde aṣḥâbi'l-ḥadîṣ, Kahire 1399/1979, s. 5; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 26-28; Saîd Ramazan el-Bûtî, es-Selefiyye, Dımaşk 1408/1988, tür.yer.; Ahmet Demirci, İbn Hazm ve Zâhirîlik, Kayseri 1994, s. 96; İbrahim Kâfi Dönmez, "İslâm Hukukunda Müctehidin Nass'lar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", MÜİFD, sy. 4 (1986), s. 33; Hanifî Özcan, "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde Fıkh Terimi", DÜİFD, sy. 4 (1987), s. 143-150.

Mehmet Görmez